

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Roman Kuchař

Masarykův koncept demokracie

Bakalářská práce

Praha 2015

Autor práce: **Roman Kuchař**

Vedoucí práce: **PhDr. Mgr. Martin Šimsa, Ph.D.**

Rok obhajoby: 2015

Bibliografický záznam

KUCHAŘ, Roman. *Masarykův koncept demokracie*. Praha: Univerzita Karlova. Fakulta sociálních věd. Institut politologických studií, 2015. 71 s. Vedoucí bakalářské práce PhDr. Mgr. Martin Šimsa, Ph.D.

Abstrakt

Předmětem této bakalářské práce je normativní koncept demokracie, s nímž se setkáváme v myšlení Tomáše Garrigua Masaryka, výrazné postavy českých dějin na úrovni společenské (politické) i vědecké. Práce si klade za cíl zachytit co nejvěrněji Masarykovu představu o demokracii, jakožto jistou syntézu morálního a politického názoru (přesvědčení) dotčeného autora. Tento koncept je dokreslen prostřednictvím jeho kritické interpretace osobnostmi navazujícími na tradici českého filosofického humanismu, jakož i zasazením do kontextu vybraných teorií demokracie. Uskutečnění zmíněného cíle povede k ujasnění hodnot, nabízejících odpověď na stále trvající otázku krize moderního člověka. Přestože Masarykovo řešení je silně normativní a v dnešní době již v mnoha ohledech zastaralé, jde o jeden z mála skutečně promyšlených návrhů, které byly v otázce krize moderního člověka předneseny. Tato práce předkládá názor, že Masarykův koncept demokracie je stále inspirativním, nicméně si žádá nutnou aktualizaci na základě historické zkušenosti minulého století.

Abstract

This bachelor's thesis is focused on normative concept of democracy which we encounter in the thoughts of Tomas Garrigue Masaryk, significant figure of the Czech history in the areas of social (political) life and science. The objective of the thesis is to capture as accurately as possible Masaryk's idea of democracy as a certain synthesis of moral and political opinion (conviction) of the author. This concept is further illustrated through his critical interpretation by personalities following up the tradition of Czech philosophical humanism and by insertion in the context of chosen theories of democracy. The implementation of the said objective will lead to clarifying values, offering answer to ever existing question concerning crisis of modern people. Although Masaryk's solution is highly normative and outdated in many aspects presently, it is one of the few really elaborated proposals presented in the question concerning crisis of modern people. This thesis puts forth

the opinion that Masaryk's concept of democracy is still inspirational, although it requires updating based on historical experience of the last century.

Klíčová slova

Masaryk; demokracie; politická teorie; humanita; liberalismus; republikánství

Key words

Masaryk; democracy; political theory; humanity; liberalism; republicanism

Rozsah práce: 115 237 znaků

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 5. ledna 2015

Roman Kuchař

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce PhDr. Mgr. Martinu Šimsovi, Ph.D. za podnětnou diskuzi o významu Masarykova filosofického odkazu a také mnohé cenné poznatky o filosofii Jana Patočky a Emanuela Rádla. Tuto práci věnuji své rodině.

Institut politologických studií
Projekt bakalářské práce

autor: **Roman Kuchař**

obor a ročník: **Politologie a mezinárodní vztahy, II. ročník**

akademický rok: **2011/2012**

vedoucí práce: **PhDr. Martin Šimsa, Ph. D.**

datum odevzdání: **1. 6. 2012**

Souhlasím s vedením bakalářské práce: _____

Představení tématu

Tématem mé bakalářské práce bude koncept demokracie, se kterým pracoval ve svém díle Tomáš Garrigue Masaryk. Souhrnně se dá říci, že se jedná o myšlenkový základ sloužící jako opora pro jeho morální i politickou filosofii. Přestože se Masaryk nepokusil v žádné ze svých prací svůj koncept demokracie celistvě obsáhnout a zformulovat, lze nalézt jeho snadno rozeznatelné obrysy v dílech týkajících se především ideje humanismu, náboženství nebo emancipace evropských národů, které s myšlenkou demokracie spojuje.

Tomáš Garrigue Masaryk se zabýval demokracií zejména v průběhu první světové války a v období bezprostřední po ní, jemuž přikládal dějinný význam. K tomuto období se vážou díla *Nová Evropa* (1918) a *Světová revoluce* (1926). Před válkou se Masaryk věnoval demokracii především ve svých přednáškách na Univerzitě i mimo ní. Nejvýznamnější z nich s názvem *Demokratism v politice* (1912) byla vydána knižně. Zpočátku se Masaryk zabýval vztahem českých osobností k demokracii (František Palacký, Karel Havlíček a další), což je patrné v dílech jako *Česká otázka* (1895) nebo *Karel Havlíček* (1896), aby později přešel z úvah o českém prostředí k jisté univerzalitě, související s jeho humanitními ideály.

Důvodem, proč jsem si zvolil za téma mé bakalářské práce právě Masarykův koncept demokracie, je můj zájem o Masarykovu politickou filosofii, kterou jsem se zabýval už v dřívějším průběhu mého bakalářského studia. Na toto téma jsem již zpracoval dvě

seminární práce, v nichž jsem soustředil svou pozornost na Masarykovu představu o uspořádání poválečné Evropy a na myšlenkový základ Masarykova pojetí demokracie, který bude předmětem i mé bakalářské práce. Považuji za užitečné, že jsem se v dřívějším průběhu studia již podrobněji seznámil s Masarykovou morální i politickou filosofií, pro kterou je jeho koncept demokracie základním určujícím prvkem. Tím, že jsem poznal odraz Masarykova demokratického smýšlení v jeho filosofii, mohu Masarykův koncept demokracie snáze identifikovat i lépe analyzovat.

Předpokládaná struktura práce

Domnívám se, že složením již zmíněných obrysů, nacházejících se v různých místech Masarykova díla, je možné zřetelně vymezit myšlenkovou podstatu Masarykova konceptu demokracie. Mým úkolem bude tyto kontury identifikovat a s jejich pomocí jasně vymezit Masarykův koncept demokracie. To mi umožní jej dále analyzovat a pokusit se o jeho interpretaci. V této souvislosti se hodlám zaměřit i na jeho další interpretace, především od Jana Patočky, Josefa Pekaře, Emanuela Rádla a dalších.

Ve chvíli, kdy se mi Masarykův koncept demokracie podaří důkladně analyzovat a představit jej i optikou jeho významných interpretů, budu moci jej zařadit mezi koncepty jiných významných autorů, zabývajících se otázkou demokracie, Masarykových předchůdců (Kant, Mill, Platón, Tocqueville) i následovníků (Arendtová, Dahl, Habermas, Popper, Sartori). Tím se nám otevře prostor pro srovnání jejich konceptů demokracie s Masarykovým.

Hlavními cíli práce tedy jsou úplná formulace Masarykova konceptu demokracie na základě provedených analýz jeho vybraných děl, zmapování a analýza interpretací tohoto konceptu od výše uvedených autorů a jeho zařazení do kontextu konceptů demokracie v podání jiných významných autorů, zabývajících se otázkou demokracie.

Výzkumná otázka

Zodpovězení výzkumných otázek bude moci být uskutečněno dosažením již dříve stanovených dílčích cílů. První výzkumná otázka zní: „Na jakém myšlenkovém základě stojí Masarykův koncept demokracie a je tento základ udržitelným?“ K odpovědi na ní dospějeme kritickou analýzou Masarykových prací a analýzou prací jeho interpretů a kritiků. K této otázce se váže podotázka, spočívající v analýze Masarykova vztahu k liberalismu – „Byl Masaryk liberálním demokratem?“. Ucelená odpověď na tuto podotázku nám pomůže lépe

vymežit myšlenkový základ Masarykova konceptu demokracie. Druhá výzkumná otázka spočívá v tom, jak si stojí Masarykův koncept v porovnání s jinými koncepty demokracie a zdali je stále aktuálním. Odpověď na ni přinese srovnání Masarykova konceptu demokracie s tradičními i současnými teoriemi demokracie.

Metoda výzkumu

S ohledem na stanovené cíle bude zapotřebí provést analýzu a interpretaci vybraných děl Tomáše Garrigua Masaryka, vztahujících se (ať už přímo nebo nepřímo) k otázce demokracie. Jde především o díla, na něž je upozorněno v představení tématu práce. Vedle již jmenovaných prací budou předmětem analýzy i další Masarykova díla jako *Otázka sociální* (1896) a *Rusko a Evropa* (1915). K vymezení Masarykova konceptu demokracie bude užitečné se zaměřit i na jeho vztah k liberalismu. Formou analýzy bude nutné zpracovat také nejdůležitější díla Masarykových interpretů a významných světových autorů, mezi jejichž koncepty demokracie poté zařadím i koncept Masarykův a provedu jejich srovnání.

Provedením těchto nezbytných kroků bude možné Masarykův koncept demokracie kriticky zhodnotit a zodpovědět již dříve položené výzkumné otázky. Hlavní přínos mé bakalářské práce vidím v ucelení Masarykových (kritických) interpretací a zařazením jeho konceptu demokracie do širšího kontextu konceptů demokracie, což vytvoří perspektivu pro jeho celkové kritické zhodnocení i zodpovězení otázky, v čem zůstává jeho koncept stále aktuálním, pakliže tomu tak vůbec je.

Předpokládaná osnova práce

1. Úvod

2. Masarykův koncept demokracie

2.1. Role demokracie v Masarykově morální a politické filosofii

2.2. Vymezení Masarykova konceptu demokracie

3. Masarykův koncept demokracie předmětem interpretace

3.1. Masarykův koncept demokracie jako předmět interpretace vybraných českých myslitelů

3.2. Vlastní analýza a interpretace Masarykova konceptu demokracie

4. Masarykův koncept demokracie v kontextu vybraných teorií demokracie

4.1. Analýza vybraných konceptů demokracie

4.2. Zařazení Masarykova konceptu do kontextu vybraných teorií demokracie

5. Závěr

5.1. Zodpovězení výzkumných otázek

Předpokládaný seznam literatury

ARENDTOVÁ, Hannah. O revoluci. Vyd. 1. Překlad Daniel Štech. Praha: Oikoymenh, 2011, 293 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 78. ISBN 978-807-2984-039.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. Přirozený svět jako politický problém: eseje o člověku pozdní doby. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1991, 230 p. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0279-X.

DAHL, Robert Alan. Demokracie a její kritici. 1. vyd. Překlad Helena Blahoutová. Praha: Victoria Publishing, 1995, 349 s. ISBN 80-856-0581-3.

HEJDÁNEK, Ladislav. Dopisy příteli. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 134 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4110-2.

HEJDÁNEK, Ladislav. Setkání a odstup. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2010, 335 s. Oikúmené, sv. 155. ISBN 978-807-2981-205.

HROMÁDKA, Josef Lukl. Masaryk. Brno: L. Marek, 2005, 301 s. ISBN 80-862-6358-4.

KANT, Immanuel. K věčnému míru: filosofický projekt; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. 1. vyd. Překlad Petra Stehlíková, Karel Novotný. Praha: OIKOYMENH, 1999, 101 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-860-0585-2.

KOHÁK, Erazim. Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení. 2., oprav. a dopl. vyd. Praha: Filosofia, 2010, 422 s. ISBN 978-807-0073-407.

KOVTUN, Jiří. Slovo má poslanec Masaryk. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1991, 363 p. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0320-6.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Česká otázka: Naše nynější krize; Jan Hus. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2000, 492 p. ISBN 80-861-4207-8.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Ideály humanitní /. 2. vyd. Praha: Melantrich, 1990, 127 s. ISBN 80-702-3036-3.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Karel Havlíček: snahy a tužby politického probuzení. 4. vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, 381 p. ISBN 80-861-4200-0.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Nová Evropa: [stanovisko slovanské]. 4. vyd. Brno: Doplněk, 1994, 193 s., [2] l. obr. příl. Knihy, dokumenty. ISBN 80-857-6529-2.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické, sv. 1. 6. české vyd. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2000, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické, sv. 2. 6. české vyd. Editor Jindřich Srovnal. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 299 s. ISBN 80-861-4210-8.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku. Revidované vyd. Prague: Ústav T. G. Masaryka, 1995-1996, 3 v. K ruské filozofii dějin a náboženství, sv. 1-2. ISBN 80901971753.

MASARYK, Tomáš Garrigue. Světová revoluce: za války a ve válce 1914-1918. Editor Jindřich Srovnal. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2005, 639 s. ISBN 80-864-9527-2.

MILL, John Stuart. Úvahy o vládě ústavní. 2., upr. vyd., v nakl. Svoboda-Libertas 1. vyd. Překlad František Vahalík. Praha: Svoboda-Libertas, 1992, 239 s. ISBN 80-205-0267-X.

OPAT, Jaroslav. Filozof a politik T. G. Masaryk 1882-1893. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1990, 469 s. ISBN 80-702-3044-4.

PATOČKA, Jan. Tři studie o Masarykovi. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991, 132 p. ISBN 80-204-0142-3.

PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. 3., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007, 135 s. Oikoúmené (OIKOYMENH), sv. 136. ISBN 978-807-2982-752.

PEKAŘ, Josef. Masarykova česká filosofie. 2. vyd. Praha: Historický klub, 1912, 44 s.

PEKAŘ, Josef. O smyslu českých dějin. Nové vyd. V Praze: Rozmluvy, 1990, 418 s. ISBN 09-463-5270-4.

PLATÓN, Ústava. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. Platónovy dialogy, sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.

POPPER, Karl R. Otevřená společnost a její nepřátelé. 2. rev. vyd. Praha: Oikoymenh, 2011, 391 s. Oikúmené, sv. 128. ISBN 978-807-2982-721.

POPPER, Karl R. Otevřená společnost a její nepřátelé. 1. vyd. Překlad Jana Odehnalová. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, 386 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4154-4.

RÁDL, Emanuel. O smysl našich dějin: předpoklady k diskusi o této otázce. Praha: Čin, 1925, 95 s.

RÁDL, Emanuel. Válka Čechů s Němci. 2. vyd. (v Melantrichu 1.). Praha: Melantrich, 1993, 295 p. ISBN 80-702-3147-5.

RÁDL, Emanuel. Dějiny filozofie I: Starověk a středověk. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, 514 s. ISBN 80-722-0063-1.

RÁDL, Emanuel. Dějiny filozofie II: Novověk. 1. vyd. Praha: Votobia, 1999, 668 s. ISBN 80-722-0064-X.

SARTORI, Giovanni. Teória demokracie. Překlad Marianna Oravcová, Ľubomír Kovačič, Platon Baker. Bratislava: Archa, 1993, xiv, 512 s. ISBN 80-711-5049-5.

SHAPIRO, Ian, Jürgen HABERMAS a Milan ZNOJ. Teorie demokracie dnes. 1. vyd. Praha: FILOSOFIA, 2002, 95 s. Morální a politická filosofie, sv. 10. ISBN 80-700-7156-7.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Demokracie v Americe. Vyd. 3., V nakl. Leda 1. Překlad Vladimír Jochmann. Voznice: Leda, 2012, 785 s. ISBN 978-807-3352-691.

Obsah

ÚVOD	15
1. TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK.....	18
2. KRIZE MODERNÍHO ČLOVĚKA JAKO TÉMA MASARYKOVY FILOSOFIE.....	21
2.1 O symptomech krize.....	22
2.2 Subjektivismus nákazou duše.....	23
2.3 Masarykovo pojetí vývoje společnosti.....	25
3. ROLE DEMOKRACIE V MASARYKOVĚ MORÁLNÍ A POLITICKÉ FILOSOFII	27
3.1 Ideál humanitní.....	27
3.1.1 <i>Formulace ideálu humanitního</i>	27
3.1.2 <i>Formulace programu humanitního</i>	29
3.1.3 <i>O etickém rozpětí ideálu humanitního</i>	32
3.2 Masaryk a liberalismus.....	33
3.2.1 <i>Masarykovo hodnocení liberalismu</i>	33
3.2.1 <i>Rádlovo hodnocení liberalismu</i>	34
4. VYMEZENÍ MASARYKOVA KONCEPTU DEMOKRACIE.....	36
4.1 Vývoj moderní demokracie.....	36
4.1.1 <i>Dvoji rozměr pojmu demokracie</i>	36
4.1.2 <i>O revoluci</i>	38
4.1.3 <i>Demokratizace</i>	40
4.2 Myšlenkový základ demokracie.....	42
4.3 Demokracie v kontrastu.....	43
5. MASARYKŮV KONCEPT DEMOKRACIE PŘEDMĚTEM INTERPRETACE	46
5.1 Emanuel Rádl.....	47
5.2 Jan Patočka.....	49
5.3 Spor o smysl českých dějin.....	50
5.3.1 <i>Josef Pekař</i>	50
5.3.2 <i>Josef Kaizl</i>	51
5.4 Josef Lukl Hromádka.....	52
5.5 Soudobá interpretace.....	53
5.5.1 <i>Erazim Kohák</i>	53
5.5.2 <i>Ladislav Hejdlánek</i>	53
6. VLASTNÍ HODNOCENÍ MASARYKOVA KONCEPTU DEMOKRACIE.....	54

7. MASARYKOVO MYŠLENÍ V KONTEXTU VYBRANÝCH TEORIÍ DEMOKRACIE	57
7.1 Platón.....	57
7.2 Immanuel Kant	58
7.3 Alexis de Tocqueville.....	59
7.4 John Stuart Mill	60
7.5 Hannah Arendtová.....	61
7.6 Karl Popper a Joseph Alois Schumpeter	61
7.7 Giovanni Sartori	63
7.8 Robert Alan Dahl.....	64
7.9 Jürgen Habermas	64
ZÁVĚR.....	66
SUMMARY.....	67
POUŽITÁ LITERATURA	68
Primární literatura.....	68
Sekundární neperiodická literatura.....	70
Sekundární periodická literatura.....	71
Elektronické zdroje.....	71

Úvod

Filosofie Tomáše Garrigua Masaryka, včetně jeho úvah o demokracii, se stala v minulosti předmětem časté nesprávné interpretace, vycházející z neporozumění její podstatě a smyslu, případně z problematického vnímání osobnosti samotného myslitele. Za hlavní cíl mé bakalářské práce jsem si proto stanovil podat co nejpřesnější obraz Masarykova konceptu demokracie, včetně jeho následné analýzy a kritického zhodnocení. Vedle očekávaného naplnění tohoto cíle považuji za největší přínos své bakalářské práce sjednocení interpretačního hodnocení Masarykova konceptu demokracie v tradici českého filosofického humanismu, kterou spatřuji v Emanuelu Rádlvi, Janu Patočkovi a jejich pokračovatelích, především Ladislavu Hejdánkovi, Erazimu Kohákovi a Boženě Komárkové. Domnívám se totiž, že v jejich myšlení přežil a byl dále rozvíjen odkaz Masarykovy filosofie, jemuž v souladu s uvedenými mysliteli rozumím jako mravní otázce nebo problému, kterému je nutné čelit. Tato hypotéza, spočívající na předpokladu aktuálnosti Masarykovy politické filosofie a zejména jeho konceptu demokracie, bude předmětem první výzkumné otázky mé bakalářské práce. Druhá otázka se váže na problém udržitelnosti Masarykova morálního základu demokracie, s nímž souvisí i otázka Masarykova vztahu k etice liberalismu. Zodpovězení těchto výzkumných otázek by mělo napomoci ke splnění nastíněného cíle, co nejpřesnějšího představení Masarykova konceptu demokracie.

Tato bakalářské práce je rozdělena do tří základních částí. První z nich je věnována samotnému konceptu demokracie Tomáše Garrigua Masaryka. Je v ní obsaženo úvodní shrnutí Masarykova politického a vědeckého působení, dále představeno ústřední téma jeho filosofie, jímž se stala otázka krize moderního člověka, a koncept demokracie, který byl konstruován jako odpověď na tuto otázku. Kapitola věnovaná krizi moderního člověka je vypracována metodou popisnou a je založena především na Masarykových pracích *Moderní člověk a náboženství*, *Otázka sociální*, *Rusko a Evropa*, *Sebevražda hromadným jevem* *společenským* *moderní osvěty* a *Základové konkrétné logiky*. Masarykovo stanovisko ke krizi moderního člověka je rozšířeno o interpretaci Ladislava Hejdánka (*Setkání a odstup*), Josefa Lukla Hromádky (*T. G. Masaryk*), Erazima Koháka (*Domov a dálava*), Boženy Komárkové (*Původ a význam lidských práv*, *Sekularizovaný svět a evangelium*) a Jana Patočky (*Tři studie o Masarykovi*). Stejní autoři tvoří společně s Emanuelem Rádlem jádro druhé části bakalářské práce, která se vztahuje ke kritické interpretaci Masarykova konceptu demokracie.

Hlavní náplň první části této bakalářské práce tvoří kapitoly Role demokracie v Masarykově morální a politické filosofii a Vymezení Masarykova konceptu demokracie. První zmíněná kapitola představuje formulaci programu humanitního, jakožto etického základu Masarykova konceptu demokracie. Obsahuje také zhodnocení Masarykova vztahu k liberalismu, doplněného o hodnocení Emanuela Rádla založené na jeho spisech O německé revoluci a Válka Čechů s Němci. Právě Rádlovu kritiku liberalismu lze dle mého názoru považovat za plnohodnotné dotažení Masarykova přístupu k tomuto etickému směru. V následující kapitole je rozpracován myšlenkový základ Masarykovy koncepce demokracie. Stejně jako v celé první části práce se v ní prosazuje metoda popisná, která je doplněna o metodu analytickou. Vedle již dříve zmíněných prací, které se staly podkladem pro úvodní kapitolu, jsou zde zpracována Masarykova díla Česká otázka, Ideály humanitní, Jan Hus, Karel Havlíček, Naše nynější krize, Právo historické a přirozené a Světová revoluce. Masarykova koncepce demokracie je rozšířena o obecné Masarykovo pojetí vývoje moderní demokracie a jeho vztahu k revoluci. Na stejném místě je také rozpracována důležitá poznámka Erazima Koháka o dvojím rozměru Masarykova chápání demokracie („normativní humanismus“ a „deskriptivní populismus“).

Tímto se otevírá prostor pro druhou hlavní část práce, reprezentovanou kapitolou Masarykův koncept demokracie předmětem interpretace. Ta zahrnuje již zmíněné osobnosti českého filosofického humanismu a navíc i podkapitolu věnovanou sporu o smysl českých dějin. Toto téma je zařazeno v bakalářské práci nejen z důvodu jeho rezonance v tehdejší české společnosti, ale zejména s ohledem k jeho relevanci ve vztahu ke kritice Masarykovy metodologie. V tomto smyslu je představena historická škola Jaroslava Golla prostřednictvím Josefa Pekaře (práce Masarykova česká filosofie a O smyslu českých dějin) a liberální proud české politiky je zastoupen v Josefu Kaizlovi (práce České myšlenky). Za součást interpretace Masarykova konceptu demokracie lze považovat také kapitolu Vlastní hodnocení Masarykova konceptu demokracie, v níž doplňuji interpretaci již dříve zmíněných autorů o své vlastní postřehy, k nimž jsem dospěl na základě kritické analýzy Masarykovy práce. Domnívám se, že v této části práce již nalezneme více či méně zřejmé odpovědi na všechny položené výzkumné otázky.

Oproti původnímu záměru jsem zařadil do své bakalářské práce samostatnou kapitolu, zabývající se ústředním tématem Masarykovy filosofie, kterým byla krize moderního člověka a společnosti. Při bližším ohledání tohoto tématu je zřejmé, že právě otázka krize se stala

Masarykovi východiskem pro jeho úvahu o významu demokracie. Od předpokládané osnovy jsem se odchýlil ještě v kapitole o Masarykově myšlení v kontextu vybraných teorií demokracie, jejichž podrobné představení by mnohonásobně přesahovalo možnosti této bakalářské práce. Zvolil jsem proto metodu jejich krátkého shrnutí s důrazem na jednotlivosti, v nichž se Masarykovo uvažování o demokracii shodovalo, nebo rozcházelo s názory zvolených osobností politického myšlení. Jejich výběr proběhl s cílem postavit Masaryka do co nejširší vývojové linie teorie demokracie. Pochopitelně sehrála roli i předpokládaná názorová shoda (případně neshoda) mezi Masarykem a danými mysliteli, poskytující prostor pro lepší vymezení Masarykova konceptu demokracie.

1. Tomáš Garrigue Masaryk¹

Tomáš Garrigue Masaryk se narodil dne 7. března 1850 v Hodoníně a zemřel 14. září 1937 v Lánech. Masarykovi se dostalo vzdělání na Filosofické fakultě Vídeňské univerzity (1872-1876), kde studoval klasickou filologii a filosofii. Studium zakončil obhajobou disertační práce na téma *Das Wesen der Seele bei Plato* (1876), neboli Podstata duše u Platóna. Ve Vídni byl Masarykovi učitelem Franz Brentano, jenž svého žáka patrně uvedl do tématu, které se stalo průvodním jevem jeho celého pozdějšího myšlení – krize moderního člověka a snaha ji překonat.² Jak ještě ukážeme, toto ústřední téma je inspirováno pojetím krize u Augusta Comta, s jehož filosofickým odkazem – pozitivizmem, se Masaryk později potýkal po celou svou vědeckou kariéru a nedokázal se od něj zcela oprostit.³ Po studijním pobytu v Lipsku (1876-1877) se zasnoubil a později i oženil (1878) s Charlottou Garrigue, jejíž příjmení přijal vedle svého. V roce 1879 habilitoval u Franze Brentana se spisem *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der Gegenwart* (Sebevražda jako hromadný společenský jev moderní civilizace), která vyšla knižně v roce 1881. V tomto spisu Masaryk představil část své symptomatologie krize moderního člověka.

Do roku 1882 působil jako pedagog na Vídeňské univerzitě a teprve po rozdělení Karlo-Ferdinandovy univerzity na německou a českou část (1882) přešel do Prahy, kde působil jako mimořádný profesor filosofie. Řádnou profesuru obdržel v roce 1896. Na Karlo-Ferdinandově univerzitě přednášel až do svého odchodu do válečné emigrace. V prvních letech v Praze

¹ V tomto krátkém nastínění Masarykova vědeckého a pracovního života je použito údajů převzatých z knih Jiřího Kovtuna – *Slovo má poslanec Masaryk* (1985) a Jaroslava Opata – *Filosof a politik Tomáš Garrigue Masaryk 1882-1893* (1987). Přesné datace byly ověřeny na základě srovnání s heslem Tomáš Garrigue Masaryk v publikacích: *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918* a *Kdo byl kdo v našich dějinách dvacátého století*.

² Toto téma můžeme ostatně sledovat i u jiného slavného Brentanova žáka, Edmunda Husserla, na což odkazuje Patočkova studie „Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva“.

³ O Masarykově snaze o překonání pozitivizmu a jeho nezdaru je velmi výstižně pojednáno v předmluvě Erazima Koháka k poslednímu vydání Hromádkovy monografie *T. G. Masaryk* (2006).

publikoval Masaryk své filosofické práce jako Blaise Pascal a Humeova skepse (1884), Základové konkrétní logiky (1885) nebo Spor o Kanta (1885), v nichž se ukazuje jeho hluboký zájem o teorii poznání a rovněž o vztah mezi subjektem a objektem. Ve stejné době se Masaryk začal angažovat také ve veřejném životě. Založil časopis Athenaeum (1883) a postupně se zapojil do diskuse o tématech, která hýbala veřejným děním. V letech 1886 až 1888 probíhala nejostřejší část plamenné diskuse o pravosti Rukopisů, jež Masaryka přiměla k ještě usilovnější práci pro národ a snad i ke vstupu do vysoké politiky. V letech 1891-1893 tak zastával funkci poslance v Říšské radě. Snaha o dotažení vývoje národního obrození se projevila i v jeho tvůrčí činnosti. Masaryk publikoval své studie J. A. Komenský (1892), Kollár (1893), Česká otázka (1895), Jan Hus (1895) a Karel Havlíček (1896). České politické reprezentaci se věnoval ve spise Naše nynější krise (1895).

Na sklonku století se v jeho myšlení znovu objevila teze o moderní krizi, což je zřejmé ve spisech Moderní člověk a náboženství (1896) a Otázka sociální (1896). Masaryk také uvažoval o morálním rozměru lidské existence a způsobu jeho naplnění. Velmi cennou je v tomto ohledu jeho práce Ideály humanitní (1901). O jeho celoživotním, a to nejen filosofickým, postoji k pravdě svědčí jeho angažování se v Hilsnerově aféře (1899-1900) nebo později v tzv. Záhřebském procesu (1909-1911). V roce 1907 se Masaryk stal podruhé poslancem Říšské rady, a to za Českou stranu pokrokovou, kterou založil o sedm let dříve. Už před válkou Masaryk udržoval kontakt s cizinou, především se Spojenými státy, odkud pocházela jeho žena a kde v roce 1902 přednášel na Chicagské univerzitě (další cestu do USA podnikl o pět let později), a také s Ruskem, které navštívil v letech 1887, 1888 a 1910. Za zvláště přínosné lze považovat opakované setkání se Lvem Nikolajevičem Tolstým. Rusko přitahovalo Masarykovu pozornost především svou kulturou, ale zároveň i svou neuspokojivou sociální realitou. Zvláštní péči věnoval práci Fjodora Michajloviče Dostojevského.⁴ Zájem o Rusko vyvrcholil v dvoudílné práci Rusko a Evropa (1913), jejíž třetí díl zůstal nedokončen. Samozřejmě se Masaryk velmi dobře orientoval i v německém kulturním a vědeckém prostředí. Prokazoval také jistou znalost anglické a francouzské filosofie. Zájem o antickou filosofii lze dohledat již u jeho disertační práce.

⁴ O Masarykovu vztahu k Dostojevskému pojednává Hromádkova krátká práce s názvem Dostojevskij a Masaryk (1931). Velmi dobře si tohoto vztahu povšiml a dále jej studoval také Jan Patočka.

Své známosti v zahraničí Masaryk zúročil za světové války, v níž spatřoval mimořádnou událost - příležitost, možná až dějinnou výzvu k odstranění starého řádu. Proto v emigraci, kde prosazoval myšlenku poválečného uznání nezávislosti svého národa, sepsal knihu Nová Evropa (1918), v níž mimo jiné doplnil a rozvíjel program 14 bodů amerického prezidenta Woodrowa Wilsona. Své válečné stanovisko Masaryk podal i ve Světové revoluci (1925). Masaryk se stal velmi výraznou postavou Československé republiky, o jejíž vznik se za války zasazoval v zahraničí. Od roku 1918 zastával úřad prezidenta, a to až do své abdikace v roce 1935 (volba proběhla v letech 1918, 1920, 1927 a 1934). Jeho odkaz se však mladé demokracii nepodařilo naplnit.

2. Krize moderního člověka jako téma Masarykovy filosofie

Hlavním tématem Masarykovy filosofie je krize moderního člověka a snaha o její překonání.⁵ V této tezi se Masaryk inspiroval u Augusta Comta.⁶ Zdrojem poznání a ohledání krize je Masarykovi kultura, především literatura, v níž odhaluje závažné projevy krize.⁷ Pro seznání duševního stavu moderního člověka je pro něj neméně důležitou i filosofie nebo teologie, nicméně na literatuře si cenil její bezprostřednosti a síly jejího vyjádření. (Masaryk 2001, 121) Tuto specifickou metodu studia krize zvolil Masaryk stejně jako Friedrich Nietzsche ve snaze překročit hranici pozitivistického objektivismu. (Patočka 1991, 34) Emanuel Rádl to přičítal u obou myslitelů „odporu k asketickým ideálům“ pozitivistické vědy, která vylučuje „osobnost“, „tj. odpovědný mravní život, zaujetí stanoviska původně umožňující a vyžadující způsob bytí, běžně označovaný jako aktivní já.“ (Patočka 1991, 34) Toto chápání odpovědného a aktivního člověka je pro Masaryka prvním krokem, jak překonat krizi, což lze pozorovat v jeho nahlížení na význam lidského života v rozměru ideálu humanitního.

⁵ Masaryk rozuměl krizi jako duševní nemoci, a proto při jejím popisu volil medicínskou terminologii. Nesetkáme se tak u něj přímo s pojmem překonání krize, ale spíše s *léčbou*, případně *terapeutikou* krize.

⁶ Podrobněji se vlivem Comtova myšlení v Masarykově pojetí krize zabýval Jan Patočka: „Krize je (Masarykovi) tak jako Comtovi nedostatkem sociálního konsensu, harmonie názorů v podstatných věcech, *nedomyšleností, polovičatostí, polovzdělaností*.“ (Patočka 1991, 28)

⁷ Tato metoda stojí na pomezí filosofie, psychologie a sociologie. Její ukázkou je rozbor díla Alfreda de Musseta (1810-1857) *Zpověď dítěte svého věku* (1836) a Johanna Wolfganga Goetheho (1749-1832) *Faust* (1808), který nalezneme v Masarykově práci *Moderní člověk a náboženství*.

2.1 O symptomech krize

Krize je pro Masaryka nemocí, které se lidstvo musí zbavit. Je nezbytné nalézt cestu, jak z krize ven.⁸ Pojetí krize jako duševní nemoci je pro Masaryka příznačné.⁹ Odtud plynulo i jeho zaujetí pro studium mravního zdraví jedince i celé společnosti. Příčinu duševní nemoci u jedince našel v metafyzicko-náboženském neklidu (*nervozitě*), projevujícím se v sociálně patologických jevech jako je rostoucí míra sebevraždy, alkoholismu nebo celková mravní nečistota lidského jednání, čili v symptomech moderní krize.¹⁰

Onen neklid (*nervozita*) leží v subjektivizaci, zahleděnosti člověka do sebe samého a je způsoben ztrátou objektivního smyslu života (v rozměru mravně-náboženském). Masaryk přiřazuje tento jev novému, beznáboženskému nazírání na svět, tolik rozdílnému od tradičního

⁸ I v tomto bodě nalezneme podobnost s Augustem Comtem. (Patočka 2006a, 376) Naopak se Masaryk tímto názorem lišil od filosofie existencialismu, jež hledá v hloubce krize zjevenou pravdu. V tom Jan Patočka opravil názor Milana Machovce (1925-2003) o Masarykovi jako o filosofovi s rysy blízkými existencialismu. (Patočka 2006a, 347 a 376)

⁹ Nejedná se pouze o otázku terminologickou, na kterou jsme již upozornili. V Masarykově vědeckém přístupu ke krizi se projevuje i obecnější medicínská nebo psychologická metoda, což lze doložit na jeho uvažování o symptomatologii krize. Velice zajímavé je z tohoto pohledu i rozpracování problému *nakažlivosti* (tj. zhoubného rozšíření) nebo *léčby* (*terapeutiky*) krize. (Masaryk 1998, 103 a 179)

¹⁰ Nejvýznamnějším symptomem byl Masarykovi fenomén sebevraždy, kterému se věnoval ve své habilitační práci. Dospěl k názoru, že sebevražda je pevně spjata s moderní dobou. U primitivního (nevzdělaného) člověka zabraňovala sebevraždě pudová nutnost sebezachování. U vzdělaného člověka to bylo náboženství, které přisuzovalo jeho životu určitou hodnotu. (Masaryk 1998, 125) Moderní člověk však náboženství opouštěl. Proto Masaryk obhajoval soulad *rozumového* a *mravního* vzdělání. Jejich nepoměr (*polovzdělanost*, *polovičitost*) a nerozvinutost měla podle něj za příčinu mravní slabost společnosti. (Masaryk 1998, 65 a 76) Tímto se však dostáváme k jinému Masarykově významnému tématu, kterým byl právě vztah mezi rozumem s citem.

pojetí světa.¹¹ Náboženství bylo pro Masaryka silou, která vyplnila lidskou duši a vedla ji k pravdě, dobru a krásnu.¹² (Masaryk 1998, 77)

2.2 Subjektivismus nákazou duše

Nákazu spatřoval Masaryk v chorobném subjektivismu (*solipsismu*), majícím za následek chybějící harmonii v objektivním světě, kterým pro něj byla společnost a příroda. (Masaryk 2001, 115) Subjektivismem je u Masaryka míněno nezdravé zahledění do sebe samého (*egoismus*), sebepozorování, které plyne z absence objektivního (mravně-náboženského) smyslu života, bez něhož se subjekt sám sobě stává předmětem vlastního zájmu, protože touží porozumět sobě samému.¹³ (Masaryk 2001, 116) Terapeutikou tohoto stavu je přesvědčení o objektivitě (mravně-náboženského) smyslu lidského života, za jehož naplnění přebírá člověk plně svou zodpovědnost. Velice dobře postihla problematiku solipsismu profesorka Božena Komárková v souvislosti s výkladem o svobodě. V rozměru svobody zbavuje solipsismus člověka veškerého omezení, protože je v něm uvažováno o individuu jako o absolutnu. (Komárková 1990, 68) Masaryk uchopil svobodu podobně jako Platón, jakožto konsensus s nadosobním řádem, jemuž se člověk dobrovolně podrobuje. (Komárková 1990, 69) Hromádka vyjádřil důsledek tohoto podrobení jako mravní odpovědnost a závazek člověka k světu, jinému člověku a celému lidstvu. Podrobení jako schopnost a ochotu naslouchat morálnímu apelu, jenž volá člověka k práci v zájmu naplnění ideálu lidství - ideálu humanitního. (Hromádka 2005, 174)

¹¹ Doba nová – *moderní* (odtud krize *moderního* člověka a společnosti) byla pro Masaryka bojem nového, „nehotového“ názoru na svět s názorem starým, neboli dobou přechodnou. (Masaryk 1998, 25)

¹² Masaryk poukazoval na skutečnost, že mravně-náboženský názor člověka udává jeho životu „veškerou hodnotu nebo veškerou bezcennost“. (Masaryk 1998, 125) Věřící člověk se tak může obrátit k náboženství jako k duševní opoře svého života. Pro člověka bez ujasněného mravního a náboženského názoru je tíha života těžce snesitelnou. (Masaryk 1998, 78) Beznábožnost se Masarykovi rovnala rozumové a mravní anarchii. (Masaryk 1998, 143)

¹³ „Pro Masaryka je solipsista vrcholem nemocné duše. Jeho nemocí je zaujetí sebou samým, zatímco zdraví je otevřená orientace k druhému a ke světu.“ (Kohák 2009, 156)

Je však nutné upozornit na skutečnost, že Masarykovo filosofické téma subjektivismu není přijímáno zcela jednoznačně. Velmi tvrdé kritice jej podrobil Jan Patočka, kterému u Masaryka scházelo pečlivé probádání vztahu mezi subjektem a objektem.¹⁴ (Patočka 1991, 15 a 49-50) Patočka zahrnul tuto výtku do své obecnější kritické interpretace Masarykovy filosofické práce, která byla podle něj vedena „instinktivní tuchou“, zatímco žádoucí by bylo „trpělivé filosofické ohledání“, na nějž se u Masaryka nedostalo. (Patočka 1991, 51) Za onou „instinktivní tuchou“, o níž hovořil Patočka, stálo Masarykovo náboženské založení, s nímž jsou ostatně spjata všechna veliká témata v jeho myšlení.¹⁵ Po vzoru učitele Franze Brentana ztotožňoval Masaryk náboženství s úkolem individuální odpovědnosti - takové pojetí náboženství nazval Jan Patočka korigovaným protestantismem, v němž Masaryk spatřoval náplň české duchovní tradice a mravní základ demokracie. (Masaryk 1925, 556-557; Patočka 1991, 31-32) Klíčovou se pro Masaryka stala otázka souladu rozumu s citem, a to nejen ve vzdělání, na nějž jsme již poukázali. Nezdravá převaha rozumu nad citem byla pro něj příčinou duševní krize.¹⁶ (Masaryk 1998, 100) Soulad rozumu s citem ostatně obsahuje i ideál humanitní, který je základem Masarykovy morální filosofie.

¹⁴ Hlubší nástin tohoto vztahu nalezneme v práci *Moderní člověk a náboženství*. (srov. Masaryk 2000, 115-117) Masaryk se ovšem v tomto náčrtu omezil na filosofickou metodu spočívající v trvalém problematizování a kladení nových otázek. Její úskalí leží v tom, že nepřináší žádný ucelený výklad sledovaného vztahu mezi subjektem a objektem, což právě chybělo Patočkovi.

¹⁵ O náboženském založení lze hovořit také jako o pevném mravně-náboženském názoru, jakožto duševní opoře moderního člověka.

¹⁶ Masaryk byl přesvědčen, že cit nelze podmanit rozumem. (Masaryk 2001, 23-24) Stejně jako nelze rozum a cit od sebe ani oddělit - „není rozumu bez citu a není citu bez rozumu“. (Masaryk 2000, 57) Na tom ostatně Masaryk založil svou kritiku Immanuela Kanta (1724 až 1804) a zvláště jeho pojmu apriorismu. (Masaryk 2001, 151) Nemožnost rozdělení rozumu a citu má v Masarykově pojetí návaznost na jeho členění mezi tři základní kategorie lidské duše - *rozumovou, citovou a pudovou*. (Masaryk 1936, 206) O každé kategorii Masaryk uvažoval v souvislosti se zbývajícími dvěma kategoriemi lidské duše.

2.3 Masarykovo pojetí vývoje společnosti

Problém krize a otázku jejího řešení nelze v Masarykově myšlení oddělit od pojetí pokroku. Ten vidí Masaryk podobně jako Aristoteles v růstu veškerého života od zárodku k vyspělosti. (Kohák 2009, 144; Masaryk 2001, 94) Podrobněji se Masaryk inspiroval u Augusta Comta a jeho koncepce filosofie dějin, jakožto vývoje směřujícího k překonání mýtu.¹⁷ (Masaryk 1936, 90-91) Comtova tři stádia (teologické, metafyzické a pozitivní) však zužuje na epochu mýtickou a vědeckou.¹⁸ (Masaryk 1936, 94) Velmi dobré rozpracování mýtu, o němž pojednával Masaryk, přinesl Josef Lukl Hromádka. „Podstata mýtu spočívá v tom, že si člověk vykládá svět i sebe sama ukvapenými analogiemi, že slepě důvěřuje ve své smysly, výmysly i libovolné fantastické představy.“ (Hromádka 2005, 63) Slepá síla nízkého citu a pudu, obzvláště pak strachu, převládla v mýtu nad rozvahou a rozumem. (Masaryk 2001, 167) Toto stadium lze překonat pouze kritickou vědeckou metodou, odmítající povrchní poznání života a jeho smyslu. (Masaryk 2001, 168) Podle názoru Emanuela Rádl přispěl v tomto snažení právě i Masaryk. (Rádl 1993, 257)

Také v myšlence pokroku nalezneme u Masaryka hluboký náboženský motiv. Ladislav Hejdánek jej přirovnal k úkolu Ježíše Krista, který se svým životem snažil o duchovní proměnu soudobé společnosti. Stejně jako Ježíš je i každý křesťan povolán k tomu, aby přispíval k duchovní proměně světa. „Víra, která neproměňuje situaci, lidi, svět, není žádnou vírou (tj. je mrtvá).“ (Hejdánek 2010, 168) Tento morální úkol nelze splnit bez silného programu, k němuž Hejdánek doporučoval udržovat kritickou loajlnost. (Hejdánek 2010, 168) Na formulaci takového programu pracoval i Masaryk a nakonec jej zkompletoval ve vztahu své morální a politické filosofie, jemuž se budeme věnovat v hlavní části této práce. Masaryk uvažoval nad silou, která je zdrojem vývoje a pokroku. Domníval se, že těchto sil je mnoho a člověk jako subjekt je integruje ve svém vědomí do finální podoby, z níž plynou důsledky jejich působení, totiž uskutečňování pokroku. Na otázku, co je

¹⁷ Masaryk upozornil, že pojem mýtu lze nahradit významově stejnými, ale staršími pojmy *antropomorfismem* nebo *fetišismem*, který používal právě Comte. Rozuměl jím názor (přesvědčení) v duchu theologickém nebo metafyzickém. (Masaryk 1936, 91)

¹⁸ Tím u Masaryka dochází i k základnímu dichotomickému vymezení teokracie (společenského života v mýtu) a demokracie jako jejího překonání.

oněmi silami, nelze předložit jednoznačnou odpověď. Smysl jejich působení ale lze rozeznat, a to na základě studia vývoje metodou vědeckou a filosofickou.¹⁹ (Hejdánek 2010, 257-259)

Pro dokreslení Masarykova chápání lidského života je dobré jej dosadit do souvislosti s Patočkovou myšlenkou o trojím rozměru lidského bytí. Patočka uvažoval o třech základních lidských pohybech, jež Erazim Kohák definoval jako jednotlivé možnosti pobývání člověka ve světě. (Kohák 2009, 256) Prvním z nich je pohyb přijetí člověka na zemi, pohyb zrození. Druhým je pohyb všedního života, do jehož popředí vstupuje snaha o zajištění živobytí. Třetím je pohyb transcendence, v němž lidé překračují všednodennost, přírodní rozměr svého bytí, a plně se realizují ve svobodě ducha. Patočka oceňoval život ve třetím pohybu, který činí člověka skutečně svobodným. Podle názoru Erazima Koháka lze sledovat v tomto Patočkově příklonu k „aristokratickému“ chápání života dozvuk událostí tehdejší doby, zejména okupace Československa v roce 1968. (Kohák 2009, 256-262) O to více si Patočka cenil hrdinských činů, vybočujících z tehdejší všednosti národního života. Také Masaryk oceňoval hodnotu života ve třetím pohybu. Ten byl ale pro něj pevně vázán k pohybu druhému, jenž v sobě ukrýval onu poctivou, drobnou práci, kterou Masaryk tolik oceňoval. Zatímco Patočka se v závěru života přiklonil k transcendentnímu pohybu, Masaryk setrval spíše při druhém pohybu, v jehož inspiraci ostatně vypracoval celou svou morální filosofii a svůj program směřující k naplnění ideálu humanitního.

¹⁹ Masaryk pracuje s pojmy sociologická a metafyzická metoda, které ovšem chápe ve stejném významu jako metodu vědeckou a filosofickou.

3. Role demokracie v Masarykově morální a politické filosofii

3.1 Ideál humanitní

Masarykova práce v oblasti vědecké, pedagogické i politické se vyznačuje mimořádným důrazem na mravní hodnotu. Rovněž témata filosofická byla Masarykem uvažována v kontextu morálního rozměru, obsaženém v takzvaném ideálu humanitním. Tato myšlenka humanity, naplňující se především v úrovních etické a sociální, prostupuje celým Masarykovým dílem. Stala se základem morální filosofie, která byla východiskem pro veškerou jeho práci, teoretickou i praktickou. Masaryk pracoval s touto ideou víceméně implicitně, ale nikoli samozřejmě. Nikdy neopomínal upozornit na východisko svého myšlení, aby bylo zřejmé, na jakém základě zaujal k danému problému konkrétní stanovisko.

3.1.1 Formulace ideálu humanitního

Filosofické konstrukci ideálu humanitního se Masaryk věnoval zejména v přednáškách širší veřejnosti v Praze na jaře roku 1901. Přepisy z jeho přednášek byly vzápětí publikovány v časopise Čas a ještě v tom samém roce vyšly i knižně pod názvem Ideály humanitní. V těchto přednáškách profesor Masaryk objasnil myšlenkový základ své morální filosofie, stojící na ideálu humanitním. Hovořil o jeho původu, stávajícím i budoucím vývoji. Přednesl také teze o důležitosti humanitního ideálu pro fungování a uspořádání společnosti, tj. pro její politickou organizaci. Hlavní část z těchto přednášek tvořilo srovnání vybraných ideologií a světonázorů ve světle humanitního ideálu, k němuž se ještě vrátíme v jiné části této práce. Pro Masarykovu morální filosofii však mělo stěžejní význam vymezení samotného ideálu.

Jeho původ nacházel Masaryk v rozumu i citu, inspiroval se v ideách reformace a národního obrození. Humanitu považoval za ideál rostoucí od renesance a reformace vedle ideálu křesťanského, z něhož čerpá zejména v otázce citu. Soulad citu s rozumem, v němž jasně převažuje cit, je Masarykovi základem mravnosti. (Masaryk 1990b, 47) Příkladem tohoto souladu jsou hodnoty spojené s Velkou francouzskou revolucí, kterou Masaryk mimo jiné váže i se vznikem moderní demokracie. (Masaryk 1990b, 99) „Humanitní princip Francouzskou revolucí byl prohlášen slavnou formulí, svoboda, rovnost, bratrství a kodifikován jako právo člověka a občana,“ píše Masaryk. (Masaryk 1994, 192) V oné formulaci svoboda, rovnost a bratrství se zobrazuje požadavek rozumu, vycházející z období osvícenství, ale také požadavek citu, hlásající bratrství. Masaryk upozorňuje, že bratrství není

ničím jiným, než biblickým, „Miluj bližního svého jako sám sebe“. (Masaryk 1990b, 57; Mt, 22,39) Taktéž v požadavku rovnosti je zjevná inspirace v biblickém podobenství, a právě proto Masaryk hovořil o vztahu ideálu humanitního a ideálu křesťanského.

Masaryk formuloval svůj humanitní ideál jako program stojící proti hodnotám aristokracie. Jako program pozitivní a také smysl veškerého snažení národního. (Masaryk 1990b, 171) Domníval se totiž, že studiem historie lze rozpoznat národní filosofii, kterou spatřoval v odkazu reformace.²⁰ V této otázce se dostal do známého sporu s historickou školou Jaroslava Golla, ale i celou řadou dalších osobností, které jeho národní program podrobily kritice z pozice filosofické, právní nebo politické.

Ve chvíli, kdy se Masaryk zamýšlel nad přínosem humanitního ideálu pro svou současnost, uplynulo od Velké francouzské revoluce celé století a podoba tohoto ideálu se dále vyvíjela. Revoluce americká a francouzská vyhlásily práva člověka a občana, v době pozdější získávala na síle také práva politická a sociální. Na začátku dvacátého století spatřoval Masaryk uplatnění ideálu humanitního zvláště v otázce národní. (Masaryk 1990b, 11) V přednášce o Problému malého národa (1905) uvedl Masaryk, že humanitní myšlenka má dvojí rozsah. Jeden se váže na dosažení jedince mravního ideálu člověka a druhý na uspořádání lidstva na základě národnosti. (Masaryk 1990b, 73) V těchto dvou bodech se ukazuje, nakolik si byla vzájemná Masarykova morální a politická filosofie.²¹

²⁰ Jeho stanovisko je v tomto bodě paradoxně opět založeno na dobovém pozitivizmu, na což velmi správně poukazuje Erazim Kohák. (Hromádka 2005, 9) Josef Lukl Hromádka se ovšem domnívá, že právě v české otázce se Masaryk nejvíce vzdálil od pozitivizmu. (Hromádka 2005, 179) Hromádkovi lze dát zapravdu, pokud bychom hovořili čistě o Masarykově metodě, kterou se ovšem snažil dobrat ryze pozitiviztického cíle - „odkrytí smyslu dějin“. (Hromádka 2005, 9)

²¹ Ukazuje to ale také na důležitost lidového pojetí demokracie u Masaryka, kterou Erazim Kohák dokazuje právě na síle Masarykova porozumění práce prostého lidu pro národní věc. (Kohák 2009, 166) O tomto pojetí bude ještě řeč na jiném místě této práce.

Podstatu prvního z bodů jsme již nastínili v dřívějším průběhu této práce, je jí naplnění ideje bratrství ve významu křesťanském a individuální přijetí odpovědnosti za vlastní úlohu na světě. Obhajobu politického uspořádání lidstva na základě národnosti uznával Masaryk z hlediska přirozeného práva národů na sebeurčení a zachování sebe samých, přejatého od Karla Havlíčka a Františka Palackého. Rozbor tohoto pojetí byl pro Masaryka natolik důležitým, že jej v jeho díle nalezneme na mnohých místech, zejména pak v České otázce nebo eseji Právo přirozené a historické (1900). Otázka přirozeného práva se objevuje také v Masarykově Rámcovém programu české strany lidové realistické (1900). Stejně jako jeho předchůdci Masaryk nezavrhne ani právo historické, i když má podle něj v nové době jen omezený význam. (Masaryk 1900, 10 a 27) Uznáním práva přirozeného i historického se ovšem Masaryk dostal z pohledu právní filosofie do slepé ulice, protože jejich vztah je vzájemně kontravalentní. Právo přirozené je v zásadě ahistorické a nemůže být vázáno na stejný vývoj jako právo historické. V tomto sporném bodu nejspíše Masaryk podřizoval svou politickou filosofii českému snažení o národní emancipaci. Zjednodušeně se dá říci, že Masaryk dával přednost právu přirozenému, ale v politické diskusi neváhal zastávat i právo historické, pokud by to bylo ku prospěchu české otázky. Dokladem toho je i zmíněná esej o Právu přirozeném a historickém.

3.1.2 Formulace programu humanitního

Doposud jsme se zaměřovali pouze na teoretický kontext ideálu humanitního, nicméně sám Masaryk kladl důraz na jeho užití praktické, a to obzvláště v politice, jelikož byl přesvědčen, že politika má vycházet z mravnosti a mravního úsudku.²² (Masaryk 1990b, 103 a 107) „Program humanitní se vypracovává určitěji v program hospodářský, sociální, v programové řešení otázky dítěte, ženy, školy,“ tvrdil Masaryk.²³

²² O Masarykově zaměření na praxi vypovídá i svědectví Jana Patočky, který v jednom ze svých bytových seminářů vzpomínal, jak se k němu prostřednictvím Edmunda Husserla donesla zajímavá Brentanova poznámka, že žádný z jeho žáků neprojevoval tolik zájmu o praktické důsledky filosofického učení právě jako Masaryk. V tomto poznatku viděl Patočka původ Masarykova citu pro realismus a konkretismus. (Patočka 2006a, 358)

²³ Povšimněme si Masarykova důrazu na přítomnost programu a srovnajme jej s poznámkou Ladislava Hejdánka o programu křesťana v kapitole Ústřední témata Masarykovy filosofie

(Masaryk 1990b, 94) „Humanita dnes znamená pracovat pro ty, které jsme posud z kulturní práce vylučovali. Dát jim pouze některá práva je málo – myslit, pracovat musíme s nimi a pro ně.“ (Masaryk 1990a, 135) Realizace humanitního programu měla spočívat v drobné, ale usilovné práci, a to v politice i mimo ni. V tomto duchu se také Masaryk zasazoval o tento program jako poslanec Říšské rady v letech 1891-1893 a 1907-1914.

Jeho snaha však narážela na nedemokratické uspořádání Rakouska-Uherska i nereprezentativní složení Říšské rady, v níž hájil poslanec Masaryk své postoje a mínění. Historickou šanci ke zformulování a propagaci svého programu humanitní demokracie dostal Masaryk až po vypuknutí první světové války, na jejímž konci sepsal spis *Nová Evropa*. V něm se otevřeně postavil proti monarchii a usiloval o vítězství demokracie. Ta pro něj již dříve překročila hranice politické filosofie a stala se pevnou součástí morální filosofie, protože v ní spatřoval úsilí proti „nadpráví a násilnosti“, čili úsilí o spravedlnost ve společnosti a také ochranu slabších. (Masaryk 1990b, 103)

Masaryk se velice rázně vymezoval vůči přehnanému individualismu (užívá také termínu solipsismus) a materialismu, proti nimž stavěl lidskou vzájemnost a důraz na další duchovní hodnoty. (Masaryk 1990b, 19 a 32) Na tomto filosofickém základě kritizoval liberalismus i marxismus. Protože společnost nechápal pouze jako souhrn individualit, akceptoval socialismus v jeho mravní a náboženské rovině. (Masaryk 1990b, 112-113) Zatímco Karl Marx a Friedrich Engels stavěli socialismus na filosofii materiální, Masaryk na filosofii morální. Jasně Masarykovo stanovisko k tomuto problému nalezneme v dvoudílné *Otázce sociální*. Při hlubším zamyšlení nad celým kontextem Masarykova díla je zřejmé, že v tomto směru považoval demokracii za prostředek, jímž bylo možné dosáhnout morálních požadavků ve společnosti, včetně socialismu, pro něž bychom dnes nejspíše použili jiný termín, snad lidskou vzájemnost nebo solidaritu ve společnosti.²⁴ V tomto patrně vycházel Masaryk z předpokladu, že společnost, která si demokraticky zvolí své reprezentanty,

a Masarykově kritice liberalismu, kterou se budeme zabývat v podkapitole *Masaryk a liberalismus*.

²⁴ Masaryka lze chápat jako zastávce moderního sociálního státu. Je možné to doložit na pasážích *Světové revoluce*, v nichž předkládá zcela konkrétní požadavek na sociální zákonodárství. (srov. Masaryk 1925, 539-540)

se spravuje nejohleduplněji k potřebám jednotlivců i sobě samé. Masaryk litoval toho, že se české společnosti nedostávalo tichého souhlasu v nejdůležitějších otázkách, který by přispěl k její větší soudržnosti. (Hromádka 2005, 198) Absence tohoto tichého souhlasu je ovšem pro českou společnost charakteristickou až do našich dnů.

Masaryk stavěl demokracii do ostrého kontrastu proti aristokracii a teokracii, které ve svých pracích ověřil mnoha nelichotivými příklady. Patrné je to při jeho popisu válčících stran v Nové Evropě. Zatímco spojence hodnotí Masaryk jako nositele pokroku a zastánce práv na národní sebeurčení, Centrální mocnosti jsou pro něj reliktem minulosti, synonymem zpátečnictví. (Masaryk 1994, 77-78) Takto Masaryk dospěl za války k přesvědčení, že Rakousko-Uhersko nebude možné federalizovat, nýbrž je nutné jej rozdělit. (Masaryk 1994, 120-127) K federalizaci měla naopak směřovat nová Evropa, založená na úzké duchovní i hospodářské spolupráci jednotlivých národů. (Masaryk 1994, 104-105) Po válce se měla stát demokracie světovým názorem. (Masaryk 1994, 191) Demokracie hrála v Masarykově politické filosofii silnou roli z toho důvodu, že v sobě patrně obsahovala největší potenciál k naplnění jeho humanitního ideálu a realizaci národního sebeurčení. Demokracie také pro něj znamenala uvolnění pout centralismu, souvisejícím s procesem protireformace v katolických zemích. Tím se dostáváme zpět na úzkou hranici mezi politickou a morální filosofii a také zpět k východisku veškerého Masarykova myšlení, kterým byla jeho víra.

Pojem teokracie je v Masarykově myšlení plně spjat s jeho chápáním morálního úkolu každého jedince, pro něhož platí, že „růst k plné vyspělosti lidství je smyslem i měřítkem hodnoty,“ přičemž vyspělost znamená plné rozvinutí ideálu humanitního. (Kohák 2009, 144) „Masaryk posuzuje společnosti podle míry, do níž umožňují svým členům růst k plné vyspělosti lidství a podporují je v něm.“ (Kohák 2009, 144-145) A právě v tomto vztahu občana a státu se od sebe liší demokracie a teokracie. Zatímco první z nich umožňuje každému občanovi, aby docílil ideálu humanitního, teokracie „chrání lid před jeho vlastní omylností, ovšem za cenu trvalé nevyspělosti.“ (Kohák 2009, 146) Na tomto rozdělení lze velmi dobře pozorovat, proč Masaryk tolik dbal na převzetí osobní odpovědnosti za dosažení ideálu humanitního. Demokracie je jakožto uspořádání společnosti pouhým předpokladem pro jeho individuální dosažení. Je poněkud paradoxní, že ač Masaryk výslovně odmítá teokracii, jeho pojetí demokracie bylo v zásadě teokratické – ovšem ve zcela jiném smyslu. Poukázala na to Božena Komárková, která odvodila od Masarykem často citovaného života

člověka i celé společnosti „sub specie aeternitatis“ odpovědnou svobodu před tváří boží. (Komárková 1990, 138) Podle názoru Komárkové se jednalo o pojetí odpovědné demokracie, které v sobě harmonizuje život jednotlivce a společnosti. (Komárková 1990, 139)

V této části práce jsme se snažili především poukázat na to, jak jsou si morální a politická filosofie v Masarykově pojetí velice blízkými. Tím, co je spojuje, je právě idea demokracie, v níž se zrcadlí Masarykův humanitní ideál a která je také základem pro veškerou politickou organizaci a společenský život v jeho pojetí.

3.1.3 O etickém rozpětí ideálu humanitního

Dříve než přikročíme k ohledání samotného Masarykova konceptu demokracie, se ještě zastavíme u stručného náčrtu významu dalších etických směrů v Masarykově politické filosofii, v jejichž kontextu definoval etiku humanitní. Nejblíže k jeho pojetí ideálu humanitního měla etika socialistická, neboli etika lidské vzájemnosti a solidárnosti, spojená s křesťanskou morálkou odpovědnosti. Proti tomuto pojetí socialismu stavěl Masaryk do kontrastu socialismus založený na historickém materialismu, učení Marxovo a jeho stoupenců, stavějící na slepém radikalismu a hrubě potlačující individuum, zatímco první druh socialismu měl působit pouze proti přehnanému individualismu. (Masaryk 1990b, 13-22) Proti marxistům vystoupil Masaryk v diskusi o významu světové války, v níž spatřovali imperialismus původu kapitalistického a industriálního, s čímž Masaryk nesouhlasil. Marxisté podle něj nedokázali vystihnout sociální aspekt konfliktu, protože na něj opět nahlíželi optikou historického materialismu. (Masaryk 1994, 110-114) Stejně kritickou obecnou pozici zaujal k marxismu i Emanuel Rádl. Ten sice uznával Marxovu zásluhu v organizaci socialistického hnutí, ale jeho učení považoval za nesprávné. (Rádl 2003, 71-75)

Masaryk nazýval krajní individualismus také *egoismem*, *solipsismem* nebo *subjektivismem*.²⁵ Spojoval jej s etikou liberalismu, anarchismu a nihilismu. Anarchismus považoval za opak Marxova krajního socialismu. Masaryk poukazoval na to,

²⁵ Zatímco Masaryk uvažoval o subjektivismu jako o zahledění (uzavřenosti) jedince do sebe samého, Rádl používal termín subjektivismus jako opozitum vědeckého objektivismu. K dobré orientaci v terminologii zavedl Ladislav Hejránek pojem subjektivní a subjektivní. První z nich označuje Masarykovu zahleděnost (uzavřenost) a druhý Rádlův zdroj vědeckého poznání. (Šimsa 1997, 22-23)

že subjektivismus ve hmotě je jen další formou materialismu, vedoucím ve svém důsledku až k nihilismu. (Masaryk 1990b, 23-33 a 51-54) O Masarykovu vztahu k liberalismu bude pojednávat celá další podkapitola. Etiku subjektivismu rozvedl Masaryk v utilitarianismus, jakožto filosofii užitku a prospěchu. Utilitarianismus lze z jeho pohledu vztáhnout jak na jedince, tak na celou společnost. Proti této etice Masaryk namítl argument, že ne všechno jednání člověka musí nutně vést k maximalizaci jeho užitku a že se lidé dokonce dobrovolně této maximalizaci vzdávají ve vztahu ke svým bližním. (Masaryk 1990b, 34-38) Na etice evolucionismu si Masaryk velice cenil víry v pokrok, která hraje v jeho filosofii stěžejní roli. Evolucionismus ovšem nelze zaměňovat s darwinismem. Víru v pokrok Masaryk ztotožňoval s podstatou náboženství, jež viděl v naději v budoucnost. (Masaryk 1990b, 44-48) V tomto pojetí lze najít jistý odlesk jeho historického optimismu.

3.2 Masaryk a liberalismus

3.2.1 Masarykovo hodnocení liberalismu

V této části se zaměříme na Masarykův vztah k liberalismu a pokusíme se zodpovědět výzkumnou otázku, zdali byl Tomáš Garrigue Masaryk liberálním demokratem. Předně narážíme v tomto směru na problém terminologie. Pojem liberalismus totiž Masaryk rozlišoval v několika významech. V revoluční politice roku 1848 shledával Masaryk u české reprezentace liberální představu směřující proti absolutismu a podporující ideu kulturní a politické svobody národa. V německém prostředí se naopak rozmohl v tomto období liberalismus usilující o zbourání absolutismu, nicméně podporující silnou úlohu státu, který by měl hrát důležitou roli při sjednocování Německa. České pojetí znamenalo opozici proti veškerému centralismu a do jisté míry i vůči samotnému státu. Obojí druh tehdejšího liberalismu měl silně negativní charakter, což Masaryk tvrdě kritizoval, podobně jako jeho abstraktnost. (Masaryk 1920, 97-98) Masaryk byl vlastencem, a proto sympatizoval i s národním liberálním hnutím revolučního roku 1848, nicméně jej od tohoto směru odrazovala absence pozitivního programu.

Zatímco ve zmíněném historickém kontextu vnímal Masaryk liberalismus jako těžce přijímanou nutnost, svůj soudobý liberální proud v české politice podrobil zdrcující kritice z pohledu morální filosofie. Podle něj se na české politické scéně rozšířil druh liberalismu, mající základ v německém liberalismu roku 1848. (Masaryk 1923, 81-82) I z tohoto důvodu

se Masaryk rozešel s Národní stranou svobodomyšlnou, kterou později podrobil kritice v Naši nynější krizi (1895), kde hovořil o jejím úpadku.²⁶ Podle Masaryka stavěl liberalismus na hodnotách čistě materiálních a na individualismu. (Masaryk 1920, 23-33) Naopak si liberalismus necenil hodnot duchovních, o nichž Masaryk hovořil v souvislosti s národním programem humanitním, odvozeného od historického odkazu české reformace. Humanismus liberální nepovažoval Masaryk za totožný jako humanismus české reformace. (Masaryk 1923, 13-15) Zatímco humanismus liberální je založen na etice racionalismu, český národní program humanitní na etice náboženské. Masaryk vyčítal liberalismu, že se spokojil s národním egoismem a ve svém důsledku vedl k popření humanity, k potlačování cizích kultur a cizího práva na národní sebeurčení.²⁷ (Masaryk 1923, 44) Z liberálního materialistického nacionalismu pak rostla idea slovanského kosmopolitismu, kterou Masaryk nazýval jako neživé slovanství. (Masaryk 1923, 46) Místo zmíněného kosmopolitismu doporučoval vzájemnou spolupráci svobodných národů. (Masaryk 1990b, 12) Tu později ještě rozvinul v myšlenku federalizace nové Evropy a celého poválečného světa.

Na položenou otázku, zdali byl Masaryk liberálním demokratem, tak nelze odpovědět kladně. Stejně jako čeští liberálové revolučního roku 1848 podporoval boj proti absolutismu a centralismu, ovšem namísto jejich negativního programu se snažil přijít s programem pozitivním, odrážející duchovní ideál humanitní. Liberalismu vyčítal jeho duchovní prázdnotu a upřednostňování individua. Byl přesvědčen, že liberalismus na svém filosofickém základě směřuje k aristokracii nebo plutokracii. (Masaryk 1923, 12)

3.2.2 Rádlovo hodnocení liberalismu

Nelze nechat bez povšimnutí, že na Masarykovu kritiku liberalismu navázal profesor Emanuel Rádl, který ve vlivu liberálního myšlení spatřoval velikou hrozbu pro soudobou evropskou společnost. Emanuel Rádl rozlišoval mezi liberalismem ve smyslu hospodářském a duchovním. (Rádl 1993, 140) Hospodářský druh liberalismu zaručoval jednotlivci pouze ekonomickou svobodu od státu, vedoucí ve svém důsledku až k rozmáhajícímu se

²⁶ O odpovědi na ni, formulovanou za mladočeskou stranu profesorem Josefem Kaizlem (1854-1901) v jeho *Českých myšlenkách* (1895), bude ještě řeč na jiném místě této práce.

²⁷ V poválečné době se však od národního egoismu nedokázal oprostit ani Masaryk, což se stalo předmětem Rádlovy kritické interpretace.

individualismu a atomizaci společnosti. Na toto pojetí liberálního materialismu reagoval marxismus, nicméně proti egoismu a násilí jednotlivce postavil jen egoismus a násilí masy. (Rádl 1993, 139) Naproti tomu si Rádl cenil liberalismu duchovního, uplatňujícího se v anglosaském světě, protože jedinec zde není svoboděn na státu pouze v oblasti ekonomické, ale také v oblasti mravní, na níž Emanuel Rádl kladl stejně veliký důraz jako Masaryk. Tento druh liberalismu spojoval Rádl se smluvním pojetím demokracie. (Rádl 1993, 140) Předmětem Rádlova zájmu byla v mravní oblasti ochrana základních práv jednotlivce, kterou si v kontextu dnešního českého právního řádu můžeme představit jako soudní kontrolu ústavnosti a ochranu základní práva a svobod. V oblasti lidských práv nepřímou rozvádí Rádlovo myšlení profesorka Božena Komárková výkladem o rozdílné genezi pojetí těchto práva v anglosaské a kontinentální tradici. Není bez zajímavosti, že Komárková staví Masarykovu filosofii blíže k anglosaskému myšlení. (Komárková 1990, 118)

Hospodářské pojetí liberalismu, vlastní kontinentální Evropě, kritizoval Rádl ještě ostřeji ve spisu O německé revoluci (1933), v němž předkládá odpověď na to, proč jsou liberalistické demokracie odsouzeny ke svému zániku. Rádl označuje za viníka atomistické pojetí společnosti, v níž zvítězil individualismus liberální nad individualismem svědomí, nabádajícím k osobní odpovědnosti každého člověka za fungování společnosti. (Rádl 2003, 30-31) Podle Rádla vzbuzuje liberální individualismus domněnku, že lidé mají vůči společnosti pouze svá práva (toto pojetí označuje svobodu přírodní), ale nikoliv povinnosti (které vymezuje až „svoboda pod zákonem“). (Rádl 2003, 31 a 34-35) „Jedině pochopení, že člověk jest k něčemu na světě a že organizace společnosti musí být založena na pravém životním úkolu lidí, může přinést spásu,“ napsal Rádl. (Rádl 2003, 34) Po Masarykově vzoru tak Rádl chápal poznání životního úkolu člověka a přijetí individuální odpovědnosti za jeho naplnění jako stěžejní pro existenci společnosti. Z toho pochází také Rádlovo obvinění hospodářského liberalismu, že svou duchovní prázdnotou vzal lidem smysl jejich života a proměnil je v pouhý přírodní objekt. Odtud podle něj pramenila soudobá anarchie a snaha ji překonat revolucemi, k nimž zaujímá tvrdě kritický postoj. (Rádl 2003, 31) Na Masarykovu kritiku liberalismu navázal také profesor teologie Josef Lukl Hromádka (1889-1969), který taktéž poukazyval na duchovní prázdnotu liberalismu, a to zejména náboženskou. Liberalismus tak odsuzuje ve shodě s Masarykem jako dekadentní veřejnou náladu, jejímž vlivem je narušována mravní integrita společnosti. (Hromádka 2005, 176)

4. Vymezení Masarykova konceptu demokracie

4.1 Vývoj moderní demokracie

Ve studii vývoje demokracie se Tomáš Garrigue Masaryk soustředil na období od zrodu moderní demokracie na konci osmnáctého století. Zcela mimo jeho pozornost se ocitla demokracie antická, což lze snadno odůvodnit tím, že Masaryk formoval svůj koncept demokracie s cílem hájit základní práva člověka a občana, jak je prohlásily Velká francouzská a americká revoluce, a dále moderní práva politická, sociální a právo národní. Antika uznávala občanství a práva z něj plynoucí v daleko užším rozsahu. Masaryk byl naopak zastáncem extenzivního pojetí občanství a široké participace občanů na fungování veřejného zřízení. Ještě jako poslanec se v Říšské radě zasazoval o podstatné rozšíření volebního práva, kterému nepřiznával žádnou nadnesenou hodnotu, ani jej nijak neidealizoval, jen jej chápal jako jedinou spravedlivou základnu politické soutěže. (Kovtun 1985, 89)

4.1.1 Dvojitý rozměr pojmu demokracie

Nicméně Erazim Kohák vidí v tomto důrazu jiný rozměr Masarykova konceptu demokracie, který označuje za ztotožnění demokracie s vůlí lidu. (Kohák 2009, 165) „Tak Masaryk často hovoří o našem národním obrození jako o *demokratickém* v tomto lidovém smyslu.“²⁸ (Kohák 2009, 166) Kohák dodává, že sám Masaryk nikdy nečinil doslovného rozlišení mezi „normativním humanismem“ a „deskriptivním populismem“, jak on sám jeho rozměry demokracie označuje. (Kohák 2009, 166) Za převažující se v Masarykově myšlení dá považovat „normativní humanismus“, jelikož Masaryk trval na tom, že ne o všem se smí hlasovat a rozhodovat na základě vůle většiny.²⁹ „Jsou záležitosti svědomí, do kterých nemá ani většina, ani úřady, ani stát a zákony co mluvit. Tady jde Masaryk a zejména Rádl dál než Tocqueville, který byl koneckonců liberál, kdežto Masaryk a Rádl liberalismus ostře kritizují.“ (Hejdánek 2010, 292)

²⁸ Kurzivou zde odlišuje prof. Erazim Kohák.

²⁹ V této obavě se Masaryk shodoval s Alexisem de Tocquevillem (1805-1859), který varoval před tyraníí většiny.

O nejnějnějším Masarykově žákovi, Emanuelu Rádlovi, napsal Jan Patočka, že dobře rozpoznal, že Masaryk není demokratem ve smyslu „většina je pravda“ a „kvantita je pravda“, „že je přímo nepřitelem, životním protivníkem všeho, co by mohlo odpovídat takovému maximám; že celý jeho život je boj proti většinovému mínění, proti záludně se vnučujícím náladám společnosti, proti oblíbeným nekriticky přijímaným názorům, tradicím, kolektivním mýtům.“ (Patočka 1991, 38) Přesto ale není Kohákova připomínka bezpředmětnou. Na příkladu českého národního obrození je dobře ukázáno, že Masaryk skutečně sklouznul k lidovému vnímání demokracie. Všiml si toho i Emanuel Rádl, jehož pozdější kritika mířila právě na Masarykovo setrvání u většinového modelu demokracie.³⁰ Hlavní proud Masarykova myšlení se ovšem kryje s pojmem normativního humanismu.³¹

V počátcích moderní demokracie a vůbec v celém jejím vývoji hrála pro Masaryka důležitou roli revoluce, pojímaná jako duchovní reformace. Velká francouzská revoluce, americká revoluce, revoluce roku 1848 a první světová válka, kterou Masaryk nazývá revolucí světovou. V Masarykově perspektivě se ve spravedlivé revoluci jedná o konflikt idejí, způsobený zvratem v dosavadním myšlení. Starý řád se stal dále neudržitelným, byl myšlenkově překonán a měl by být nahrazen jiným. Jako zastávce pozitivního programu Masaryk trval na předložení nové alternativy uspořádání společnosti a správy věcí veřejných, jinak by revoluce směřovala k anarchii. Ideová revoluce se také dá považovat za nositele žádaného pokroku. Masaryk byl odpůrcem veškerého politického radikalismu a z tohoto postoje vycházelo i jeho přesvědčení o škodlivosti revoluce v pravém slova smyslu, přestože se v závěru svého života Masaryk od tohoto názoru poněkud odklonil. Patrně se tak stalo pod vahou poválečného optimismu a již zmíněného lidového pojetí demokracie.

³⁰ Většinového modelu ve smyslu typologie demokracie u Emanuela Rádla.

³¹ Pojetí demokracie jako lidové vůle ovšem nemá nutně pejorativní nádech. Erazim Kohák jej dokonce označuje za „právoplatnou složku každého hnutí, které se dovolává ideálů svobody, rovnosti, bratrství.“ (Kohák 2009, 166) Z jeho dalšího výkladu lze rozpoznat, že na tuto lidovost nahlíží spíše jako na identifikaci občanů s myšlenkou demokracie, případně se samotným režimem, což je obojí velmi důležité. Úskalí tohoto pojetí se ale vynořuje v kombinaci populismu a revolučnosti, jak je ostatně poukázáno na jiném místě této práce, kde je věnována krátká pozornost změně v Masarykově chápání revoluce v závěru jeho života.

Podle Erazima Koháka si dokonce Masaryk dělal naději, že bolševická revoluce v Rusku i nacistická revoluce v Německu mohou překonat své stinné stránky, protože měly lidovou podporu, a tím by v populistickém smyslu splňovaly kritérium demokratičnosti. (Kohák 2009, 166)

4.1.2 O revoluci

Zmíněné nazírání revoluce ale rozhodně není Masarykovi vlastním v jeho vrcholném tvůrčím vědeckém období, jak jej zachytil mimo jiné Josef Lukl Hromádka ve svém spise *Masaryk mezi včerejškem a zítřkem* (1940). (Hromádka 2005, 262-269) „Masaryk žije a myslí revoluční Evropou, tj. Evropou od velké revoluce do revoluce světové, ale revolučnost sama o sobě je Masarykovi pouhý prostředek, který má smysl jen tenkrát, když je ho užíváno odpovědnými a uvědomělými osobnostmi. Revoluce neznamena radikální zúčtování s minulostí, rozboření všeho, co bylo starými generacemi vybudováno. Revoluce je kritika tradice, starých řádů politických a soustav myšlenkových, ale kritika, která se rodí z osobní odpovědnosti podle norem nadosobních, nikoli podle nálad a okamžitých, ať politických nebo hospodářských, zájmů,“ vystihl Hromádka podstatu Masarykova pojetí revoluce. (Hromádka 2005, 156) Na tento citát lze upozornit také z toho důvodu, že v sobě obsahuje důraz na mravní odpovědnost, protože i revoluce podléhá mravnímu soudu. Právě z této pozice Masaryk kritizuje marxistické pojetí revoluce, s jehož výkladem se setkáváme v *Otázce sociální*.³²

Masarykovo stanovisko je velmi výstižně zachyceno v *Naší nynější krizi*, v níž sumarizoval své myšlenky o revoluci, které předložil již v *České otázce* a později rozvedl v *Karlu Havlíčkovi*, ve zmíněné *Otázce sociální* a ve svém pojednání *Rusko a Evropa*.³³ „Já jsem pro reformu prací, jsem pro ustavičné reformování (žádná reformace nemůže být navždy hotová) a jsem proti všeliké revoluci násilím naprosto a za každou cenu.“

³² Na odkazované pasáži v *Otázce sociální* upozorňoval s doporučením Josef Lukl Hromádka. (srov. Hromádka 2005, 264)

³³ V *Karlu Havlíčkovi* nalezneme analýzu revolučního roku 1848 s odkazem na kritiku liberalismu, na níž jsme již upozorňovali v podkapitole *Masaryk a liberalismus*. V Rusku a Evropě stojí za pozornost analýza Ruské revoluce z roku 1905. (Masaryk 1931, 197-229)

(Masaryk 1990a, 278) „*Revoluce skutečná provedla se v názorech a v mravech, a jen revoluce názorů a mravů je revolucí, násilí však revoluci kazí a zdržuje.*“³⁴ (Masaryk 1990a, 278) Jak již bylo řečeno, humanitní ideál dovoloval podle Masaryka obranu, ale výlučně a pouze jen ji. Politickou revoluci dokonce Masaryk přirovnává k aristokratickému sportu, kterou připravovali velcí páni jen z dlouhé chvíle. (Masaryk 1990a, 279) Podobná kritika už možná není na místě, protože v kontextu dalších řádků lze vytušit, že ji Masaryk užívá jen jako jeden z obecnějších argumentů proti aristokracii, aniž by vynaložil úsilí na to, aby ji podrobněji rozpracoval.

„Násilí může plodit jen násilí,“ píše Masaryk v *Naší nynější krizi*. (Masaryk 1990a, 279) Ladislav Hejdánek si všímá, že odpor proti násilí, včetně toho revolučního, má v českém politickém myšlení velmi silnou tradici. (Hejdánek 2010, 185) Havlíčkův program „*revoluce hlav a srdcí*“, který přejal za svůj Masaryk, totiž později ještě dopracoval Emanuel Rádl. Ten se ve svém spise *O německé revoluci* pouští do srovnání revoluce s válkou, kterou se ve znamení pokroku snažil tehdejší svět překonat jako nehumánní řešení sporů v oblasti mezinárodního práva veřejného. „A přece je revoluce také jen válkou, válkou mezi občany jednoho státu, jen méně ukázněnou, bez naděje na mír mezi válčícími stranami, a proto surovější,“ napsal Rádl a dále pokračoval: „Jestliže tedy zatracujeme válku jako necivilizovaný prostředek politického boje, zatraťme větším právem i revoluci jako zaostalý prostředek zápasu o vítězství pravdy. Osvěta, svobodný tisk, veřejná diskuse, všeobecné právo hlasovací, zákony měly by být jedinou zbraní moderního člověka...“ (Rádl 2003, 26 a 27) Z obou citátů lze cítit návaznost na Masarykovo pojetí revoluce, v němž Rádl souhlasil i s mravním soudem nad revolucemi.³⁵ (Rádl 2003, 28)

³⁴ Kurzivou zde odlišuje Tomáš Garrigue Masaryk.

³⁵ Proti revoluci se postavil také Karl Raimund Popper. Jeho kritika je postavena převážně racionální argumentací. „Násilná revoluce, která se pokouší dosáhnout víc než zrušení tyranie, může přinejmenším stejně pravděpodobně vést k další tyranii, jako může dosáhnout svých skutečných cílů.“ (Popper 1994b, 132) Pro demokracii je proto důležitou institucionální možností kontrolovat a případně i odvolat vládu.

4.1.3 Demokratizace

Masaryk zaujal názor, že v zájmu humanitního programu je „dovést pro svou ideu žít, nejen umírat, dovést pro svou ideu působit a netoliko trpět.“ (Masaryk 1920, 262) Na jiném místě zase poznamenal, že je v zájmu humanitního programu odmítnout mučednictví. Demokracie měla podle něj přirozené chyby - „pracovat, to znamená odpírat zlému,“ navazoval Masaryk na svou představu o tzv. nepolitické politice. (Masaryk 1990b, 59) Jím chápaná revoluce, o které častěji hovoří jako o reformaci, nespočívala v konfliktu fyzickém, ale duševním, přestože i duchovní ideál bylo možné v krajním případě bránit se zbraní v ruce – ovšem pouze bránit. Filosofická revoluce se odehrávala v rovině idejí, podpořená soustavnou prací v zájmu ideálu. Byla trvalým stavem (přesněji „stálým stavem nového člověka“), jehož zrodu nebo rozšíření mohla napomoci konkrétní revoluční událost. (Masaryk 1990b, 109) Masaryk tvrdil, že každý jedinec má nejen právo, ale dokonce povinnost se bránit mravně proti duchovnímu absolutismu. Filosofická revoluce byla pro něj také nezbytnou podmínkou moderní demokracie. (Masaryk 1990b, 110)

„Revoluce v pravém slova smyslu, jakou si moderní demokrat přeje, jest, aby lid byl připraven převzít otěže administrativy – konstituce a parlamentarismus je pouze začátek tohoto nedokončeného převratu“. (Masaryk 1990b, 109) Masaryk připouštěl, že samotná filosofická revoluce není k dosažení trvalé demokracie dostačující. Přijmout ústavu a parlamentní způsob vlády je pro něj pouze prvním krokem k demokratizaci, který ještě nezaručuje úspěch demokracie jako takové. (Masaryk 1920, 295) V tomto ohledu Masaryk kritizoval revoluční události roku 1848 v rakouské monarchii, kdy podle něj nebyl absolutismus zcela odstraněn z toho důvodu, že lid nebyl náležitě politicky vzdělán a připraven. (Masaryk 1920, 109) Zvláštní roli hrála v Masarykově díle náboženská reformace, jakožto revoluce církevní. Byl totiž přesvědčen o tom, že ve státech, kde reformace důsledně proběhla, byl lid lépe připraven na revoluci politickou. Za příklad uváděl Anglii a Spojené státy americké. (Masaryk 1920, 161) Upozorníme, že angloamerickou kulturu také Masaryk považoval za nejvyšší, respektive za takovou, která se nejvíce přiblížila ideálům humanitním. (Masaryk 1920, 142)

Masaryk se domníval, že revolucí se společnost překlene pouze do přechodného období, v němž je zapotřebí dále pečovat o demokratické principy a vychovávat k jejich účtě i nové generace. (Masaryk 1991, 48) Období po první světové válce považoval Masaryk taktéž

za dobu přechodnou, v níž mělo dojít ke stabilizaci demokracie. (Masaryk 1925, 421) Na jiném místě ve Světové revoluci ale Masaryk hovoří o tom, že se světovou válkou možná podařilo překonat i přechodný stav revoluční, který vztahoval k duševní krizi moderního člověka. (Masaryk 1925, 408) Při stabilizaci demokracie měla provádět osvětňnou činnost žurnalistika, jejímž úkolem bylo vzdělávat národ a probouzet v něm zájem o politické dění. (Masaryk 1920, 109) Celá politika měla vycházet ze vzdělání. „I naše politika, jako všude jinde, musí být založena na hlubší a všestrannější práci kulturní, musí být praktickým užitím politického a obecného vzdělání vůbec,“ promlouval Masaryk k národu v České otázce. (Masaryk 1990a, 147) Pro demokratickou politiku stavěl Masaryk vzdělání a osvětu na stejnou úroveň jako usilovnou a vytrvalou práci.

Souběžně s rozšířením občanských práv sleduje Masaryk také druhou vývojovou linii demokratizace, spočívající v odluce státu od církve, respektive v emancipaci moci státní na moci církevní a naopak. Ta započala v procesu reformace a přinesla celkové uvolnění státu od vlivu církve. (Masaryk 1990b, 107) Masaryk dokonce podmiňoval fungující parlamentarismus sekularismem. Za příklad uváděl opět Anglii a Spojené státy americké, předválečné evropské katolické státy považoval za parlamentní „jen dle jména“. (Masaryk 1990b, 107) „Středověká světová teokracie, centralizovaná duchovním vedením papežství, jakožto mezinárodní autority, byla v nové době nahrazena větší samostatností jednotlivých států a národů. Reformace, klasický humanismus, věda, umění a filosofie, usilující o pochopení a poznání přírody, člověka, historie a společnosti, položily nové duchovní a mravní ideály a základy pro organizaci nové společnosti.“ (Masaryk 1925, 407) Podle Masarykova názoru se ale úzký vztah mezi státem a církví nevytratil úplně a byl jednou z příčin světové války. Této otázce se Masaryk věnoval v Nové Evropě i ve Světové revoluci. Sekulární společnosti se dále zabývala také profesorka Komárková, která ve své eseji o „České otázce“ v průběhu staletí (1985) vyjádřila silnou myšlenku, že sekulární kultura není negací křesťanství. „Je jeho pokračováním, a lze tvrdit, že skrze desakralizaci, laicizaci a humanizaci, jichž se jí v této podobě dostalo, výrazně aktualizuje nejhlubší křesťanské téma inkarnace.“ (Komárková 1993, 256) Takto nahlížená sekulární kultura může alespoň částečně překonat Masarykovu symptomatologii duševní krize moderního člověka, mezi jejíž součásti patří i beznáboženská. V tomto směru se Masaryk mimo jiné přibližuje pojetí Edmunda Husserla, jak správně poukazuje Jan Patočka. (Patočka 1991, 11)

Pro budoucí vývoj světové společnosti doporučoval Masaryk, aby se demokracie stala obecným přesvědčením, obecně rozšířeným a přijímaným názorem. (Masaryk 1990b, 191) Úzká spolupráce mezi evropskými demokraciemi pak měla vést k volné federalizaci Evropy a později i celého světa na základě kulturní a hospodářské spolupráce. (Masaryk 1994, 102 a 103) „Jednotná organizace všech národů světa, celého člověčenstva, je počátkem nové doby, doby, v níž národové a celé lidstvo vědomě budou pokračovat ve svém vývoji.“ (Masaryk 1994, 61-62)

4.2 Myšlenkový základ demokracie

V kapitole o roli demokracie v Masarykově morální a politické filosofii jsme uvedli, že Masaryk uvažoval o demokracii jako o politické organizaci společnosti na etickém základě humanitním, podléhající správě parlamentu. (Masaryk 1994, 183) „Program demokracie je dán: předně všeobecné právo hlasovací s jeho parlamentárními důsledky. V parlamentarismu bude klást důraz na moc zákonodární – každý volič je zákonodárcem, nejen císař a aristokraté, kteří toto oprávnění mívali výlučně pro sebe.“ (Masaryk 1990b, 99) Rovnost hlasovacího práva je u Masaryka otázkou humanitní i sociální, která plyne z revolučního požadavku bratrství, křesťanské lásky k bližnímu.³⁶ (Masaryk 1990b, 13) „Demokracie znamená lidovládu, ale neběží o vládnutí a panování, nýbrž o lidosprávu. Správa, administrace, to je hlavní věc pro demokracii. Pro aristokrata je hlavní věcí vládnutí. Stojí proti sobě administrativa demokracie a vláda aristokracie.“³⁷ (Masaryk 1990b, 103)

Masaryk hovořil o tom, že demokracie není přirozenou, právě naopak. Přirozenou je aristokracie, protože každý sám za sebe chce být pánem. (Masaryk 1990b, 104-105) Odtud také pocházelo jeho přesvědčení, že demokracie musí spočívat v usilovné a neustávající práci. Jestliže demokracie není přirozenou, pak se musí udržovat prací. Cestu vedoucí od aristokracie k demokracii Masaryk spatřoval ve filosofické revoluci, kterou pokládal za nezbytnou podmínku moderní demokracie. (Masaryk 1990b, 110) Masaryk

³⁶ Lásky k bližnímu nese v Masarykově pojetí stejný význam jako *humanita*. Podobně také *altruismus* nebo *sympatie*. (Masaryk 1925, 557)

³⁷ „Ideálem by byla vláda a správa přímá; ale při rostoucí početnosti všech národů a států demokracie může být jen nepřímá, prováděná zvolenými představiteli občanstva, parlamentem, zvoleným všeobecným právem hlasovacím.“ (Masaryk 1925, 533)

označoval demokracii za „životní správu“, podle níž musí pravý demokrat jednat v každém svém počínání. (Masaryk 1990b, 105; Masaryk 1991, 48) Demokracie pro něj byla také diskusí.³⁸ (Masaryk 1994, 183) Naskýtá se proto otázka, zdali lze v Masarykově pojetí spojovat úroveň demokracie s úrovní diskuse - na půdě parlamentu, v akademické obci nebo na jakémkoliv jiném relevantním místě.³⁹

V demokracii samozřejmě profesor Masaryk spatřoval i jisté obtíže. Zejména se jednalo o otázku, jakou formou spravovat věci veřejné. Masaryk upřednostňoval demokracii nepřímou, konkrétněji parlamentní způsob vládnutí s důrazem na ochranu menšin. (Masaryk 1990b, 100) Stát měl fungovat pouze jako centrum administrace. (Masaryk 1994, 96) Jeho moc by byla redukována na minimum a ve své podstatě by existoval jen jako federace obcí, jakožto základních politických jednotek. (Masaryk 1990b, 101) V této představě by byl stát pouze prostředkem k dosažení společných politických cílů jednotlivých obcí.

4.3 Demokracie v kontrastu

Masarykova metoda filosofie i způsob jeho angažování se ve veřejném životě přinášel určitá specifika. Protože se Masaryk průběžně věnoval aktuálním problémům, neměl vždy prostor, aby dokázal souhrnně obsáhnout celou otázku, kterou se právě zabýval, což je i případem demokracie. Navíc se snažil, aby jeho myšlenky měly co největší dosah, a proto častou používal metodu populárně vědeckou, k čemuž patřilo i uvádění klíčových pojmů do kontrastu, aby zdůraznil jejich odlišnost, případně pozitiva a negativa. S tímto postupem se ovšem setkáváme i v Masarykových pracích, které nejsou primárně určeny pro širokou veřejnost, a tak jej k tomuto kroku mohla vést i hlubší myšlenka, že nelze vykreslit podstatu pojmu bez vztahu k jeho protikladu. Tímto způsobem se Masaryk snažil vymezit i demokracii, kterou stavěl do kontrastu proti ostatním druhům politické organizace,

³⁸ V tomto lze sledovat podobnost s Johnem Stuartem Millem (1806-1873), což dokládáme v závěrečné části této práce.

³⁹ Problematika demokracie jako diskuse a daleko šířeji jako sociální komunikace se stala předmětem zájmu také u Jürgena Habermase (1929-). I v tomto případě ale nezbývá nic jiného, než odkázat na závěrečnou část práce, kde se této otázce budeme věnovat podrobněji.

zvláště proti aristokracii, respektive teokracii.⁴⁰ Na odlišnosti mezi demokracií a aristokracií poukazoval v několika rovinách. První z nich je kontrast mezi administrativou (lidovou správou) demokracie a vládou aristokracie. (Masaryk 1990b, 103; Masaryk 1994, 183) K aristokracii se podle něj nutně váže státní centralismus, o němž Masaryk tvrdil, že její nová doba překonala dvojím principem kulturním, a sice veřejným míněním a národností.⁴¹ (Masaryk 1920, 133) Centralizující stát považoval Masaryk za něco umělého a historického, zatímco národ za přirozený. Národ měl pro něj demokratický charakter, protože právo na národní sebeurčení odvozoval od ideálu humanitního. Za důležitou korekci tohoto náhledu lze považovat Rádlovu obecnou výtku z doslovu Války Čechů s Němci (1928), že rasa, kmen a stát se staly v moderní době novým božstvem. (Rádl 1993, 273) Pojetí národa i státu je ostatně u Rádla velmi vzdálené realitě první Československé republiky. Jinými slovy lze Masarykovo zjednodušení vztahu mezi státem a národem považovat za nesprávné, protože i národ se může stát aristokratickým, centralizujícím a utlačujícím v demokratickém státě, který sdílí s jinými národy. Zatímco Masaryk uplatnil tuto kritiku na Rakousko-Uhersko, Rádl později na Československo. Aristokracii (popřípadě teokracii) přisuzoval Masaryk militarismus, tajnou diplomacii, nemožnost dohledu nad vnitřní ani vnější politikou i bezmeznou vůli vládnout, nikoliv spravovat. V demokracii se podle něj lidé mají řídit silou argumentu, ne násilím.⁴² (Masaryk 1994, 183)

Další rovina kontrastu byla odvozena od odluky náboženství a státu. Církev měla ztratit svůj vliv na politiku a stát měl být připraven o církev jako o nástroj prosazování své vlastní politiky. (Masaryk 1994, 185) Masaryk mínil, že demokracie je překonáním teokracie. (Masaryk 1994, 192) Rozpor byl veden mezi ideou sekularizace a státního náboženství. „Náboženství neztratí váhy a autority, naopak získá, bude-li osvobozeno od státu a libovůle

⁴⁰ Připomeňme, že na hladině Masarykovy morální filosofie není v důsledku žádného rozdílu mezi aristokratiemi a teokratiemi.

⁴¹ I v tomto tvrzení lze shledat Masarykovu náklonnost k lidovému pojetí demokracie, o němž hovořil Erazim Kohák.

⁴² V tomto konkrétním bodě lze pozorovat shodu s Karlem Raimundem Popperem (1902 až 1994), ale ostatně i s jinými dříve zmíněnými teoretiky demokracie, namátkou s Johnem S. Millem nebo Jürgenem Habermasem.

absolutistických dynastií,“ napsal Masaryk (Masaryk 1994, 192) Úlohu církve, jakožto jednoho ze základních pilířů státu, měla nově převzít diskuse, věda, vzdělání a výchova nových generací v duchu hodnot demokracie. Neznamená to, že by snad ze společnosti měla vymizet víra, jednalo se pouze o oslabení vlivu církve na stát a státu na církve. Nicméně křesťanská víra měla stát u zrodu nového světového řádu. Ne nadarmo zakončil Masaryk Novou Evropu heslem „Ježíš, ne Caesar“. (Masaryk 1994, 192)

5. Masarykův koncept demokracie předmětem interpretace

Interpretace a hodnocení veškeré Masarykovy filosofie se odvíjí od jeho metodologie, která se zvláštním způsobem prolíná mezi moralismem a pozitivizmem. Zatímco Emanuel Rádl nebo Erazim Kohák chápou tuto metodu jako pokus o pozoruhodnou syntézu, Jan Patočka ji vnímal jako rozporuplnou, protichůdnou juxtapozici, které schází bližšího filosofického ohledání.⁴³ (Kohák 2009, 163; Patočka 1991, 40-41) Úskalí této metodologie se projevuje v obtížnosti interpretace Masarykovy výsledné práce. Není náhodou, že celá jedna větev interpretace zůstala pouze na povrchu Masarykovy filosofie a prezentovala ji bez promyšlené návaznosti pro přítomnost nebo budoucnost. Daleko správnější bylo pojetí Emanuela Rádla, který pochopil Masarykovu filosofii jako úkol, nebo Jana Patočky, jemuž byla Masarykova filosofie především otázkou. Obě pojetí lze považovat za velmi dobrá, protože se v nich projevuje snaha oživit a aktualizovat Masarykův odkaz pro dobu, v níž se už mohl jevit velmi zastarale.

Těžiště Masarykova myšlení spočívalo v morální filosofii. Jak jsme již dokázali na jiném místě této práce, morální filosofie byla východiskem i pro Masarykovo uvažování o demokracii. To je také důvodem, proč se Masarykova interpretace soustředila směrem k morálnímu jádru demokracie. O této interpretaci můžeme také hovořit jako o snaze o dotažení, případně aktualizaci Masarykovy filosofie. V ohledu je velmi zajímavá koncepce demokracie u Emanuela Rádla, která vycházela z Masarykovy morální filosofie, ale odpovídala daleko lépe tehdejšímu stavu československé společnosti i vývoji v zahraničí. Masarykova interpretace se také ubírala směrem jeho vnímání národní historie, jemuž budeme rovněž věnovat pozornost, ovšem pouze okrajovou, protože tato debata získala za Masarykova života spíše podobu metodologického sporu než politické filosofie, což bylo jistě na škodu.

⁴³ O tom, že se Masaryk nedokázal zcela oprostít od vlivu pozitivizmu, přestože zůstával jeho kritikem, nemůže být sporu. Dobře to ukazuje Erazim Kohák v předmluvě nového vydání Hromádkovy monografie o Masarykovi (2005) na příkladu Masarykova objektivního pojetí smyslu dějin. (Hromádka 2005, 9)

5.1 Emanuel Rádl

Vraťme se ovšem k Rádlově koncepci demokracie, jež vycházela z podrobného studia Masarykovy morální i politické filosofie a jejího kritického zhodnocení. Rádla přivedla k Masarykově filosofii jeho úvaha o člověku a svobodě. Zatímco ostatní živočichové podle něj jednají nutně v souladu s přírodním řádem, lidé mají vůči němu rozumovou výhradu. Pro ně je tento přírodní řád nikoli nutností, ale výzvou k rozhodnutí. (Kohák 2009, 188) „Lidé ve své svobodě potřebují přijmout přírodní řád a rozhodnout se jím řídit, tedy uvážit, rozhodnout a volit. Protože jsou bytosti v tomto svobodné, jejich konání není „přirozené“, tedy instinktivní, nýbrž morální čili volené, a má proto kladnou či zápornou hodnotu. Příroda je amorální, lidské jednání je buď morální, nebo nemorální, avšak jako volené má morální hodnotu.“ (Kohák 2009, 188) Chápání morálního řádu umožňuje člověku Rozum - „schopnost nazřít smysl toho, co je.“ (Kohák 2009, 188) Morální řád, v jehož rámci se člověk svobodně, ale zároveň i odpovědně rozhoduje, je téma, které Emanuela Rádla oslovilo v Masarykově filosofii. V tomto duchu se postavil na jeho stranu ve sporu o smysl českých dějin, v němž spatřoval Masarykovu snahu jako opodstatněnou součást hledání morálního řádu. (Kohák 2009, 189)

V závěru Rádlova života, pod vlivem soudobého dění v Evropě, lze sledovat výraznou změnu v jeho myšlení, při které nahradila rozumovou schopnost rozpoznání morálního řádu síla tradice, jakožto osvědčeného tmelu lidské společnosti. (Kohák 2009, 192-193) Soustředme ale svou pozornost na Rádlovu koncepci demokracie, které se věnoval ve své knize Válka Čechů s Němci (1928), v níž upozornil na neudržitelnost národního pojetí státu. Chybu spatřoval zejména v osvícenském pojetí národnosti, přijímanou i Masarykem. Naproti tomu nabízel Rádl revidovanou státní ideu, jakožto program ryzí demokracie, na němž se mohli shodnout všichni občané státu. (Patočka 2006a, 328) Proto se také Rádl přiklonil k politickému pojetí národnosti, spojenému s držením státního občanství. (Rádl 1993, 285)

Emanuel Rádl rozlišoval mezi třemi typy demokracie – organickým, většinovým a smluvním. (Rádl 1993, 117) Zjednodušeně se dá říci, že v organickém pojetí demokracie je upřednostněna společnost před mravním soudem jednotlivce. Rádl hovoří v této souvislosti o takzvaném nadosobním pojetí národa a státu. Oprávněně také vyslovuje otázku, zdali lze vůbec takové pojetí považovat za demokratické, nicméně v kontextu tehdejšího veřejného

mínění o něm musel takto uvažovat. (Rádl 1993, 128) Z organického chápání demokracie vyrůstá nacionalismus, který se v československém prostředí mísil s většinovým pojetím demokracie. (Rádl 1993, 119) Československo tak představovalo kombinaci organického a většinového pojetí. To znamená, že se v něm snoubilo nadosobní pojetí národa a státu s víceméně liberálním pojetím společnosti, o němž Rádl hovořil jako o atomistickém a považoval jej za následek liberálního smýšlení o společnosti. Ve většinovém pojetí demokracie se projevuje vůle většiny – většina rozhoduje. Nicméně v tomto pojetí nelze rozlišit mezi vůlí a z vůlí většiny. Rádl proto podotýká, že většinové pojetí demokracie není založeno na ideji spravedlnosti, ale na ideji moci. Oproti heslu „většina vítězí“ tak staví své heslo „pravda vítězí“. (Rádl 1993, 123) Jenže o pravdě přeci nelze hlasovat. (Hejdánek 2010, 292) Rádl proto oceňuje smluvní pojetí demokracie, v němž nad právem pozitivním, odrážejícím státní vůli, stojí spravedlnost, plynoucí z přirozeného práva. Podle Rádla existuje oblast práv a svobod, do které nesmí stát za žádnou cenu zasahovat. Jestliže toto pravidlo stát poruší, může si člověk nárokovat výhradu svědomí.⁴⁴ Rádl se domníval, že jen smluvní pojetí demokracie může zaručit základní lidská práva, která byla předmětem jeho zájmu, protože umožňovala skutečně svobodné jednání. (Rádl 1993, 141)

Je otázkou pro zamyšlení, jak daleko bylo vzdáleno Československo smluvnímu pojetí demokracie. Rádl vnímal nebezpečí v otázce národnostních menšin, pro něž byla československá státní idea nepřijatelná, a navrhoval politické pojetí národnosti. Rádl soudil o Masarykovi, že kolísal mezi většinovým a smluvním pojetím demokracie, ale nakonec se spíše klonil k prvnímu z nich, přestože měl pro smluvní pojetí veliké pochopení a ostatně si cenil i angloamerické demokratické tradice. Masaryk omezoval většinové pojetí demokracie humanitou, což Rádl shledával nedostatečným, protože humanitním program není ničím jiným než mravním apelem pro vládnoucí moc, která se jím může, ale také nemusí řídit. (Rádl 1993, 285) Rádl jednoznačně požadoval odluku národnosti od státu a obvinil Masaryka z toho, že pod vlivem německého osvícenství podporoval ideu nacionalismu.⁴⁵

⁴⁴ Rádl v této souvislosti zmiňuje případ odmítnutí vojenské služby v tehdejší soudní praxi, která nepřikládala výhradě svědomí dostatečnou váhu pro odmítnutí ústavní povinnosti občana. (Rádl 1993, 142-143)

⁴⁵ K Masarykovu vztahu k nacionalismu poznamenal Karl Raimund Popper následující: „Masarykův nacionalismus byl reakcí na národnostní útlak a on sám byl vždy proti

(Rádl 1993, 267) Erazim Kohák shrnuje, že Emanuel Rádl vlastně navázal na Masarykovu kritiku nacionalismu, nicméně ji namířil proti Československu. (Kohák 2009, 190)

5.2 Jan Patočka

Ve filosofické metodě criticismu navazuje na Masaryka také Jan Patočka. Jeho kritická reflexe je ovlivněna zkušenostmi jeho života, který se odehrál na pozadí dvou světových válečných konfliktů; vyhlášení samostatného československého státu – jeho pozdějšího zániku i obnovení; komunistického převratu a následného období represe, kterou pocítil i on sám; rozeznání naděje pražského jara a období tuhé normalizace. Tento pestrý historický vývoj se promítnul také v Patočkově chápání Masaryka, což je zřejmé zejména v závěru jeho života, kdy se Patočka přibližuje k ideji velikého činu ve smyslu třetího, transcendentálního pohybu lidského bytí. Především ale Patočka odmítl Masarykovu možnost překonání krize moderního člověka ve Světové revoluci. Otázku krize považoval za stále aktuální a nabádal k podrobnějšímu ohledání její podstaty.⁴⁶ (Patočka 2006b, 94-95) Vedle toho Patočka podrobil Masaryka velmi ostré kritice kvůli jeho obecné filosofické metodě, v níž docházelo ke zvláštnímu mísení moralismu a pozitivizmu. Patočka poukázal na rozporuplnost a nedostatečnost Masarykovy filosofické metody, kterou podrobněji rozebral v eseji Pokus o českou národní filozofii a jeho nezdar (1977).

K závěrům Masarykovy filosofie měl však Patočka v jistých ohledech velice blízko. Oba totiž sledovali něco, co později Patočka nazval jako péče o lidskou duši. (Kohák 2009, 249) Patočka také přijímal Masarykovu ideu o sociální spravedlnosti v českých národních dějinách. (Kohák 2009, 252) Lze dokonce sledovat Patočkovu linii myšlení navazující na českou humanistickou tradici, včetně Masaryka. Děje se to v obecné metodě, kterou Patočka označuje jako soustavné problematizování. (Patočka 2006b, 117-118) Patrně nejdále se Patočka vzdálil Masarykovi v závěru svého života, v němž se spíše přiklonil k velikosti nacionalistickým excesům.“ (Popper 1994b, 276) „Masarykovo Československo bylo zřejmě jedním z nejlepších a nejdemokratičtějších států, které kdy existovaly. Navzdory tomu bylo vybudováno na principu národního státu, na principu, který je v tomto světě nepoužitelný.“ (Popper 1994b, 276)

⁴⁶ Domnívám se, že otázka krize člověka a společnosti ještě stále není ani zdaleka uzavřena, a proto může být velmi inspirativní pro její šetření studium Masaryka.

konkrétního činu (snad i za cenu sebezničení), než k poctivé, drobné práci, které si cenil právě Masaryk.⁴⁷ Velmi zajímavé je v této době jeho chápání národa, který rozděluje na panský a plebejský, přičemž Češi tíhli k pojetí plebejského národa. (Kohák 2009, 272 a 275) O svou velikost se Češi připravili ztrátou svého postavení jako nositele kultury na Východ. (Kohák 2009, 276) Velikost samotného Jana Patočky vynikla v době normalizace v roli jednoho z prvních tří mluvčích Charty 77. Patočka dokázal odhalit ducha své doby, a proto v závěru života předložil filosofii přežití, osobního vzdoru. Jak podotkl Erazim Kohák, ona doba si nežádala program, ale útěchu, jakou před Patočkou nabídl svému národu Komenský nebo Rádl. (Kohák 2009, 269)

Jan Patočka se zabýval také interpretacemi a kritikami Masarykova filosofického odkazu. V zásadě je dělil do několika směrů, a sice na: 1) nekritické Masarykovi obdivovatele, o nichž Patočka hovořil pohrdavě jako o nohsledech (mimo jiné Edvard Beneš, Karel Čapek, Ferdinand Peroutka a další) 2) ideologicky zabarvenou kritiku (zejména komunisté) 3) kritiku v ideálu demokracie a humanismu, kterou představoval Emanuel Rádl 4) kritiku pozitivizticky-vědeckou, reprezentovanou tzv. Gollovou školou a především profesorem Josefem Pekařem. (Patočka 2006a, 367-369) Patočkova uznání se dočkala pouze interpretace Rádlova. Překvapivě tvrdé kritice se dostalo Gollově škole, která se střetla s Masarykem v otázce smyslu národních dějin. Patočka označil pozici, kterou v tomto sporu zaujali historici-pozitiviztí, za zbabělou. (Patočka 2006a, 368) V Patočkově vidění nemohlo jejich stanovisko přinést nic pro budoucnost národa, ovšem jeho hodnocení bylo možná až příliš přísné. Ona historicko-pozitiviztická odpověď na českou otázku totiž přinutila Masaryka formulovat jeho myšlenku přesněji a určitěji, stejně jako posílit argumentaci ve prospěch jeho pojetí dějin. A ostatně celá jeho myšlenka vynikla lépe v kontrastu s historicko-pozitiviztickou odpovědí na jeho koncepci dějin.

5.3 Spor o smysl českých dějin

5.3.1 Josef Pekař

Přestože se spor o smysl českých dějin netýká čistě Masarykova konceptu demokracie, lze jej zařadit do souvislosti s pojetím vývoje, který hrál výraznou roli v Masarykově politické

⁴⁷ Není bez zajímavosti, že Ladislav Hejdlánek chápe tuto skutečnost jako Patočkovu veřejné vystoupení po vzoru Palackého, Havlíčka, Masaryka a Rádla. (Hejdlánek 1993, 44-49)

filosofii. Navíc dobře dokresluje dobovou Masarykovu interpretaci ve vědeckých kruzích, které byly ovlivněny pozitivizmem. Souhrnem, jenž Josef Pekař učinil zejména ve svých pracích Masarykova česká filosofie (1912) a Smysl českých dějin (1929), se dá říci, že se historici podívovali nad metodou, kterou Masaryk dospěl ke svým závěru, že ideál humanitní je vedoucí myšlenkou v dějinách českého národa. Josef Pekař obvinil Masaryka, že se snaží pouze podepřít svou vlastní myšlenku souhlasem předchozích generací. (Pekař 1912, 30; Pekař 1990, 383) Pekař viděl pojítka českých dějin v národní myšlence. Té přiznával i úlohu samotného smyslu dějin. (Pekař 1990, 401-402) Na celé české dějiny nahlížel v kontextu vývoje západní Evropy. Zvláště oceňoval kulturní úlohu Němců. (Pekař 1990, 394) Nutno podotknout, že Josef Pekař měl nepochybně pravdu na poli pozitiviztické historie, na němž spočíval základ jeho kritického vidění Masarykovy české otázky. Zároveň ale musíme dodat, že se Pekařova historiografie skutečně nehodí pro sestavení národního programu, a proto ve shodě s Patočkou přiznejme, že pozitivizticko-historická metoda není schopna přinést nic relevantního pro budoucnost.⁴⁸

5.3.2 Josef Kaizl

Velmi odměřeně se k Masarykově české otázce postavila i liberální kritika, zastupovaná profesorem Josefem Kaizlem. Ten popíral zejména náboženský základ ideálu humanitního, jakožto hlavního prvku národního programu v českých dějinách. (Kaizl 1997, 48) Naproti tomu stavěl humanitní program Národní strany svobodomyšlné, kterou sám zastupoval. (Kaizl 1997, 70-71) Jeho argumentace ovšem pochopitelně narážela na úskali liberalismu, které ve svých dílech popsal Tomáš Garrigue Masaryk a později Emanuel Rádl.

⁴⁸ Masarykova národní filosofie tuto ambici rozhodně měla. Připojme k tomuto tvrzení citát Huberta Gordona Schauera (1862-1892), v němž lze dobře rozpoznat vliv jeho učitele Masaryka: „Jen tam je národ, kde je pevná nepřetržená a nepřetržitá souvislost mezi minulostí, přítomností a budoucností, kde existuje skutečný vnitřní zákon rozvoje, kde je jednotný duch a cíl. Bez ideálu, bez vědomí mravního povolání není národa.“ (Schauer 1997, 96) Tento citát je zvolen ze známé eseje „Naše dvě otázky“ (1886). Snad se ani nelze divit, že z jeho autorství byl podezříván přímo Masaryk.

5.4 Josef Lukl Hromádka

V kritice liberalismu i pozitivizticky-historického smyslu českých dějin navázal na Masaryka profesor Josef Lukl Hromádka. Jeho chápání Masaryka je hluboce ovlivněno jeho vírou, a proto dobře postihuje náboženskou souvislost ideálu humanitního. V Hromádkově přístupu našel Masaryk hluboké porozumění i uznání. (Hromádka 2005, 11) Hromádka má velice blízko k Masarykovi v chápání ideálu humanitního jako závažného úkolu, o jehož naplnění by lidé měli usilovat. O jinou Masarykovu interpretaci v křesťanském duchu se velice zdatně pokusila profesorka Božena Komárková, a to zejména v oblasti lidských práv. V této souvislosti hovořila o demokracii politické a sociální, jinými slovy také formální a materiální. Politická v sobě obsahovala vládní techniku, která měla být doplněna o sociální ideovou náplň. (Komárková 1990, 216) „Lidská práva mohou být garantována jen demokracií, pokud jí nerozumíme pouhou formu vládní techniky, ale obecnou občanskou odpovědnost, zakotvenou v rovině nadutilitární a neinstitucionalizovatelné.“ (Komárková 1990, 216) V tomto bodě se Komárková zcela ztotožňuje s Masarykovým konceptem demokracie, o němž Erazim Kohák hovoří jako o „normativním humanismu“. Oproti němu Kohák vymezuje jiné, populistické pojetí demokracie, které jsme již rozebrali v kapitole o vývoji demokracie.

Zastavme se ale u Kohákově shrnutí „normativního humanismu“. „Schopnost zajistit lidem svobodu a sebeúctu je zároveň úkolem a měřítkem toho, co tu označujeme jako Masarykovo normativní pojetí demokracie. Nestačí vláda většiny. Jde o to, aby vládnoucí většina nepřipravovala někoho o lidskou důstojnost a podíl na věcech veřejných. Sociální systém, který o lidskou důstojnost připravuje určitou část svých členů, ať již diskriminací nebo bídou, přestává být demokratický v Masarykově humanistickém smyslu,“ napsal Kohák. (Kohák 2009, 165) V tom spočívá ona sociální náplň demokracie, o níž hovořila Božena Komárková. Na tom samém základě stála i Rádlova kritika Československa. Z početných menšin udělala nová republika hosty v jejich vlastní zemi a upírala jim tak jejich důstojnosti. V Kohákově citovaném shrnutí lze ovšem odhalit i největší slabost Masarykova konceptu demokracie, spočívající v pouhém morálním apelu, jakožto jedinou ochranou před převahou zmíněného populistického pojetí demokracie. Toto nebezpečí spatřoval právě Emanuel Rádl a odvolával se proto na důležitost přirozenoprávní koncepce základních lidských práv a svobod.

5.5 Soudobá interpretace

5.5.1 Erazim Kohák

V soudobém myšlení jsou pokračovateli kritické interpretace Masaryka zejména profesori Erazim Kohák a Ladislav Hejdánek. Z myšlení Erazima Koháka jsme doposud čerpali především jeho rozlišení mezi normativním a lidovým pojetím demokracie. Za jeho další velice zajímavou myšlenku lze považovat postavení Masarykova historického optimismu do kontrastu s radikálním zlem, vůli k ničení. Kohák zdůrazňuje Masarykovo celoživotní přesvědčení o tom, že zlému se musí odporovat. (Kohák 2009, 167-169) Mimořádně pozoruhodnou je Kohákovo vztažení sporu mezi Platónem a Aristotelem v otázce, zdali je možné konat zlo dobře, na myšlení Masarykovo a Patočkovo. Jedná se konkrétněji o spor v rámci Patočkova pohybu transcendence. V něm Masaryk zůstal na straně Platóna, že zlo nelze konat dobře, zatímco Patočka se přiklání k opačnému názoru Aristotelovu. (Kohák 2009, 260)

5.5.2 Ladislav Hejdánek

Velice dobré zachycení Masarykova myšlenkového směru i jeho pozdější interpretaci v Rádlovi a Patočkovi nalezneme také u Ladislava Hejdánka. I jemu je vlastní chápání Emanuela Rádla jako ryziho demokrata, o čemž se lze přesvědčit v jeho doslovu v zatím posledním vydání Války Čechů s Němci z roku 1993. V eseji Patočkovo kritické vidění Masaryka (1991) shrnul Ladislav Hejdánek Patočkovu filosofickou kritiku Masaryka. Zároveň v ní ukázal Masaryka ve světle, v němž jej vnímal Jan Patočka, a sice jako velikou postavu národních dějin, státníka, muže činu a skutečnou osobnost ve smyslu pohybu transcendence. Masaryk je pro něj otázkou, kterou bylo a stále je zapotřebí se zabývat. Velice zajímavým je vlastní Hejdánkův postřeh v roce 1968, že se vlnou nového zájmu o Masaryka projevuje krize tehdejšího režimu. (Hejdánek 2010, 177) Hejdánek v té době spatřoval nedostatek demokratičnosti jako důsledek, nikoliv jako příčinu tehdejší krize. Cestu z krize viděl Hejdánek ve vypracování důsledného a odpovědného programu. (Hejdánek 2010, 186) Pro požadavek pevného programu přitom našel inspiraci právě v Masarykovi, stejně jako v myšlence, že analýza naší krize může přispět k řešení krize světové. (Hejdánek 2010, 187) Na tomto příkladu je zřejmé, že Masarykovo myšlení mělo v aktualizované podobě svou naléhavost i ve druhé polovině dvacátého století. Jestli toto tvrzení platí i dodnes se přesvědčíme v závěrečných částech této práce.

6. Vlastní hodnocení Masarykova konceptu demokracie

Přestože se Masarykova koncepce demokracie stala už ve své době neudržitelnou, je poměrně zajímavé ji studovat z dnešního pohledu.⁴⁹ Je možné ji konfrontovat se soudobou sociální realitou jako zdroj cenné inspirace. V užším smyslu je zdrojem této inspirace Masarykovo pojetí morální filosofie, které se stalo základem celého Masarykova uvažování o demokracii. Ideál humanitní, idea lidské vzájemnosti a odpovědného života v zájmu vlastním i v zájmu celé společnosti – to jsou myšlenky, které jsou v dnešní době o to naléhavější, že jsou často obětovány na úkor vývoje (pokroku) v liberálním chápání.⁵⁰ Problematičnost ideálu humanitního spočívá v jeho silné normativnosti, ale také v jeho úzkém sepjetí s křesťanskou vírou a přísnou (protestantskou) morálkou. Uvedená charakteristika jej činí neuskutečnitelným. Domnívám se však, že ambice obsažená v ideálu humanitním nespočívá v jeho dosažení. Ideál humanitní představuje naději pro moderního člověka, který ji nenachází v náboženství.⁵¹

České společnosti, která po období krajního socialismu zažívá období krajního liberalismu, by mohla inspirace v Masarykově filosofii osobní odpovědnosti pomoci najít hledanou rovnováhu mezi zájmem celku a zájmem jedince. Nehledě na to, že zdůrazněná role mravnosti by mohla napomoci chápání společenského řádu jako spravedlivého, jemuž se jednotlivci budou podrobovat z vlastní vůle a nikoli jen z obavy hrozící sankce. Proto považuji za mimořádně důležité pasáže této práce věnující se Masarykovu a později Rádlovu kritickému vztahu k liberalismu. V tomto směru je Masarykovo a obzvláště Rádlovo myšlení stále aktuální a velmi inspirativní.

⁴⁹ O její neudržitelnosti jsem přesvědčen na základě Rádlovy kritické interpretace Masaryka, které nakonec dala za pravdu i historie minulého století. Rádlova interpretace je součástí předchozí kapitoly „Masarykův koncept demokracie předmětem interpretace“.

⁵⁰ Zde si můžeme povšimnout, jak moc se od Masarykovy doby změnila myšlenka pokroku. Z jistého dějinného optimismu se stala dějinná nutnost, potřeba stálého růstu.

⁵¹ Pro zhodnocení významu ideálu doporučuji kapitolu Perfekcionismus a utópia v práci Teória demokracie od Giovannioho Sartoriho. (srov. Sartori 1993, 60-87)

Na Masarykovi lze podle mého názoru dobře demonstrovat Habermasovu kritiku republikánského modelu demokracie, jehož je Masaryk zastáncem.⁵² V tomto směru je tedy jeho koncepce také spolehlivě překonána. Vycházíme-li z názoru Erazima Koháka o dvojznačnosti pojmu demokracie, na nějž jsme již v průběhu této práce několikrát upozornili, pak lze proti Masarykovi vznést závažnou námitku, že se hlouběji nezabýval rozbořením vztahu mezi „normativním humanismem“ a „deskriptivním populismem“. Pokud by se tak stalo, musel by svědomitě vzít v úvahu Rádlův argument o pouhém morálním apelu, který v sobě obsahuje ideál humanitní, omezující jeho většinové pojetí demokracie.⁵³ Připomeňme, že Emanuel Rádl vysvětloval Masarykovo setrvání u většinového pojetí demokracie tím, že se Masaryk nedokázal oprostít od vlivu romantismu a zejména filosofie Johanna Gottfrieda Herdera. (Rádl 1993, 260-261) Absence rozboru dvojznačnosti pojmu demokracie lze připsat na vrub Masarykovu způsobu práce. Neustálé řešení dalších a dalších problémů, na jejichž pozadí osvětloval Masaryk své postoje, způsobilo to, že některá jeho ústřední témata nejsou promyšlena v podrobnostech. Jistá nedořešenost se v Masarykově politické filosofii projevovala v jeho nerevidovaném pojetí národnosti a také v neurčitém vztahu mezi „normativním humanismem“ a „deskriptivním populismem“.

Lze rovněž varovat před skutečností, že v některých ohledech Masaryk nedokázal podřídit své osobní přesvědčení nezávislému výsledku své vědecké práce. Je proto složité odlišovat, která jeho práce spadá do oblasti politické filosofie a která do oblasti politické agitace. Jako příklad můžeme uvést spis Právo přirozené a historické, v němž se Masaryk hlásí k právu přirozenému, nicméně je ochoten podporovat i právo historické, pokud by to bylo ku prospěchu národní věci. Tím se tato jeho práce zařazuje do oblasti politické agitace, což by nestálo za tolik pozornosti, kdyby toto téma nezpracoval metodou vědeckou. Taková práce pouze vyvolává dojem, že Masaryk uměl připravit vědeckou argumentaci k jakémukoliv osobnímu nebo politickému stanovisku. Uvažování o politice nutilo Masaryka také opustit půdu filosofie a věnovat se dalším společenskovědním disciplínám jako historii nebo právu, do nichž ovšem přinášel svou vlastní metodologii. Není proto divu, že se Masarykovo dílo setkávalo s častým nepochopením, jelikož působilo na první pohled velmi nesourodě až rozporuplně. V mnohých debatách vyvolávalo více ohlasu, jak Masaryk ke svému

⁵² Tomuto tématu se budeme blíže věnovat v nadcházející kapitole.

⁵³ Termínu většinového pojetí demokracie je zde užito ve smyslu rozdělení u Emanuela Rádla.

stanovisku dospěl, než co jím skutečně mínil.⁵⁴ To je také hlavní příčinou toho, proč jsem v této práci věnoval tolik prostoru širšímu kontextu Masarykovy morální a politické filosofie, bez něhož nelze věrně uchopit poselství předmětného konceptu demokracie.

Jak jsem již upozornil – i přes veškerou kritiku můžeme považovat jádro Masarykova modelu demokracie, morální filosofii, za velmi inspirativní pro současnost. O společnosti, která nezná svou morální hodnotu, můžeme hovořit jako o společnosti liberální (atomizované), s jejíž kritikou v podání Emanuela Rádla se plně ztotožňuji. Proto vnímám Masaryka především jako pokračovatele tradice českého humanismu, udržující na živu morální hodnotu naší společnosti. Z tohoto důvodu navrhuji chápat Masaryka jako teoretika demokratické společnosti (případně člověka-demokrata), nikoli jako teoretika demokratického politického systému.

⁵⁴ Je to patrné zejména ve sporu o českou otázku ve stanovisku Josefa Pekaře.

7. Masarykovo myšlení v kontextu vybraných teorií demokracie

7.1 Platón

Přestože Platón proslul svou kritikou demokracie, rozpracované v jeho známém dialogu Ústava (přibližně 370 př. n. l.), dá se říci, že Masaryk měl v některých směrech k jeho politické filosofii velice blízko.⁵⁵ O jeho obecném zaujetí Platónem jsme se již zmínili v úvodní kapitole této práce. Masaryk si vysvětloval Platónovu averzi vůči demokracii okolnostmi jeho života a zejména jeho aristokratickým původem.⁵⁶ ⁵⁷ Zmíněnou podobnost mezi oběma mysliteli lze najít v požadavku na vzdělaného a moudrého vládce, který Masaryk rozšiřuje v demokratickém duchu na každého, kdo ovlivňuje dění ve státu. Proto zdůrazňoval důležitost výchovy, vzdělání a lidovou osvětu. V tomto směru můžeme odkázat také na přednášku Emanuela Rádlu na téma Masarykův ideál moderního hrdiny (1920), v níž hovořil o tom, že ve světle demokratického ideálu nejde o zrušení šlechtictví, ale o rozšíření šlechtických povinností na všechny lid. (Rádl 1920, 22) Můžeme tomu rozumět jako pokusu převzít hlavní hodnotu Platónovy aristokracie a vložit ji do konceptu humanitní demokracie.

Platón argumentoval proti demokracii v duchu spravedlnosti, protože odmítal rovnostářství.⁵⁸ Tato teze se ostatně stala později východiskem pro kritiku Karla Poppera.

⁵⁵ Popper soudil, že Masarykova interpretace Platónovy filosofie je idealistická a pojmána čistě v demokratickém duchu. (Popper 1994b, 276)

⁵⁶ Velmi dobře to dokládá odkaz doktora Radana Haina na konkrétní pasáže v Rusku a Evropě v jeho diplomové práci na téma Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka. (Hain 2006, 49)

⁵⁷ V dějinné perspektivě můžeme vyjádřit okolnostmi Platónova života jako demokratickou zkušenost v Aténách. Skutečnost, že se Platón ve své kritice demokracie zabýval Aténami, je velmi zřejmá a poukazuje na ni celá řada autorů. (viz např. Svensson 1995, 29) Lze tak poukázat na nižší úroveň empirického přehledu o demokracii u Platóna v porovnání s jeho žákem Aristotelem.

⁵⁸ Platónova argumentace nestojí pouze na přirozené nerovnosti v lidském nadání a kvalitách. Nerovnost spatřoval Platón i v rámci postavení v rodině nebo ve vztazích muže a ženy,

Platón odsuzoval demokracii k zániku - nutnému přechodu k tyranii vlivem anarchického pojetí svobody, v němž lidé mohou snadno podlehnout vlivu demagogie, slibujícímu odstranit tuto anarchii. (Platón 1993, 378-380 a 392-394) S tímto argumentem souhlasil i Masaryk, a proto tvrdě kritizoval liberalismus pro jeho tendenci k anarchické svobodě.⁵⁹

7.2 Immanuel Kant

Dalším filosofem, o jehož práci se Masaryk velmi intenzivně zajímal v úvodu své vědecké dráhy, byl Immanuel Kant. Na jeho problematice vnímání Kanta jsme již upozornili na jiném místě této práce. Masaryk obvinil Kanta z toho, že svou teorií poznání umožnil vzestup ideje subjektivismu a jiných filosofických proudů, o nichž Hromádka poznamenal, že „oddělily myslící osobnost od skutečnosti a zkušenosti, osamostatnily ji a dívaly se na vnější svět pouze jako na neskutečný výtvar lidského ducha.“ (Hromádka 2005, 93) Masaryk na Kanta navazoval v jeho kriticizmu, ale zároveň i v jistém historickém optimismu, zrcadlícím se v úvahách o poválečné užší spolupráci národů. V tomto požadavku pozorujeme u Masaryka podobnost se spisem O věčném míru (1795). (srov. Kant 1999, 22-23) U obou myslitelů nalezneme návrh na vyloučení válečného konfliktu jako řešení sporů v mezinárodních vztazích. Kant spojil s věčným mírem také princip ústavního zakotvení republikanismu, jemuž rozuměl jako státnímu uspořádání, v němž je moc vládní oddělena od moci zákonodárné. Z tohoto pohledu však hodnotil demokracii jako despotickou. (Kant 1999, 18) Důrazem na osobní svobodu se Kant stal zdrojem inspirace pro klasickou liberální školu. (srov. Kant 1999, 16-17)

svobodného člověka a otroka nebo občana a cizince (byť jinak svobodného). (Platón 1993, 387-388)

⁵⁹ V již zmíněném rozdělení Emanuela Rádlů můžeme vnímat tuto kritiku jako jasné odmítnutí hospodářského druhu liberalismu, k němuž se připojil i sám Rádl. Ostatně jeho spis O německé revoluci dává zapravdu slavnému citátu, že „nadměrná svoboda se nejraději ze všeho měnívá právě v nadměrné otroctví – ať už se tak děje u jednotlivce nebo u obecního celku“, který najdeme u Platóna. (Platón 1993, 389) O jeho vysoké výpovědní hodnotě svědčí i události, jež následovaly právě po německé revoluci, které věnoval Rádl svou pozornost.

7.3 Alexis de Tocqueville

S Alexisem de Tocquevillem spojovala Masaryka myšlenka vývoje společnosti směrem k rovnosti všech jejích členů. (Tocqueville 2012, 10-12) Zatímco v Masarykově pojetí má tato myšlenka charakter konečného vítězství demokracie, Alexis de Tocqueville k ní zaujal daleko rezervovanější stanovisko, pro nějž je určující vyvážená rovnost a svoboda.⁶⁰ Tocqueville se také obával, že vývoj k rovnosti může znamenat směřování k průměrnosti. (Tocqueville 2012, 55-57) Demokracii přisuzoval celou řadu pozitivních i negativních vloh, které byly vyvozeny z jeho pečlivé analýzy stavu soudobé americké společnosti v dvoudílné studii *Demokracie v Americe* (1835 a 1840). O úspěchu demokracie mělo rozhodnout, zdali nakonec převáží právě pozitiva nebo negativa, jež vláda lidu přináší. Velikou hrozbu viděl Tocqueville v plíživé tyranii většiny, což je pro něj společné s Masarykem a Rádem. (Tocqueville 2012, 241-264) Podobně jako oni dospěl k názoru, že je toto riziko nutné překonat na úrovni přirozeného práva.⁶¹ Na demokracii si pak Alexis de Tocqueville vážil především toho, co bychom dnes nazvali jako rovnost příležitosti, což je v přeneseném

⁶⁰ Tocqueville se postavil proti rovnostářství a bezuzdné svobodě, před níž varovala i česká tradice filosofického humanismu. „Vidím nesčetné množství podobných a sobě rovných lidí, kteří jsou v jednom kole v honbě za drobnými a všedními zábavami, jimiž sytí svou duši. Každý z nich se ve svém ústraní zdá lhostejný k osudu všech ostatních; jeho děti a jeho osobní přátelé tvoří pro něj celé lidstvo,“ hovořil Tocqueville o hrozbě despotismu rostoucího z demokracie. (Tocqueville 2012, 750) Jedná se o nebezpečí, které se Masaryk snažil překonat důrazem na lidskou vzájemnost, chápanou jako křesťanskou lásku k bližnímu svému.

⁶¹ Původ přirozeného práva hledal Alexis de Tocqueville podobně jako Masaryk v křesťanské víře. „Svoboda vidí ve víře družku svých zápasů i svých vítězství, kolébku svého dětství, božský zdroj svých práv. Považuje víru za ochránkyni mravů; mravnost pak za záruku zákonů a svého vlastního trvání.“ (Tocqueville 2012, 47) Zajímavou souvislost můžeme objevit i v návaznosti Masarykovy morální filosofie na Tocquevillovo chápání společnosti. „Jak by mohla společnost ujít záhubě, kdyby se neutilizovala vazba morální, kdykoliv se uvolňuje vazba politická, a co s národem, který je sám sobě pánem, nepodřizuje-li se Bohu?“ (Tocqueville 2012, 288) Troufám si tvrdit, že hledání odpovědi na tuto otázku je jednou z charakteristik Masarykova filosofického učení.

významu důležité i pro Masaryka, který ale k tomuto pojetí připojuje ještě odpovědnost, jak s danou příležitostí naložit.

7.4 John Stuart Mill

John Stuart Mill založil své uvažování o demokracii na liberální představě o svobodě, inspirované tvorbou jeho otce Jamese Milla a školou anglického utilitarismu, do které bývá po právu řazen i on sám. Zájem každého občana je podle něj nejlépe zastoupen v tom případě, že jej hájí sám občan odtud požadavek na rozšíření volebního práva a uskutečnění zastupitelské demokracie. (Mill 1992, 42-43) Úměrně tomu ale Mill uvažoval o nárocích na občana. Upozorněme na to, že Mill byl sice zastáncem všeobecného, ale nikoli rovného hlasovacího práva.⁶² Mill prosazoval zmnožené hlasovací právo pro vzdělané. (Mill 1992, 119-125) Chtěl tak předejít tomu, aby se ve volbách prosazovala demagogie, a aby se vzdělaná menšina neocitla pod vládou tyranie nevzdělané většiny.⁶³

Mill se velice podrobně zabýval vztahem mezi mocí zákonodárnou a výkonnou. Úloha parlamentu tak spočívala v přijímání všeobecně platných právních norem a také v dozoru vůči vládě, aby nepřiměřeně nezasahovala do osobní svobody občanů. (Mill 1992, 74-75) Pro parlament je v Millově pojetí charakteristická otevřená diskuse.⁶⁴ (Mill 1992, 75) V podobném duchu, že demokracie se rovná diskusi, uvažoval i Masaryk. Jinou podobnost mezi oběma mysliteli nalezneme v Masarykově pojetí demokracie jako organizace

⁶² Přiznání všeobecného volebního práva navíc podmiňoval základní stupněm gramotnosti, jakožto věci nezbytné pro zapojení se do diskuze. (Mill 1992, 117) Dále vznesl Mill požadavek soběstačnosti občana. „Tím, že se stává závislý svými životními potřebami na jiných členech obce, vzdává se svého nároku na stejná práva s nimi v ostatních ohledech,“ jimiž jsou Millem míněna především politická práva. (Mill 1992, 119)

⁶³ „Není užitečné, ale škodlivé, jestliže ústava země přiznává nevědomosti právo na stejnou politickou moc, jakou přiznává vědění.“ (Mill 1992, 126)

⁶⁴ „Nevím, jak by mohla zastupitelská shromáždění využívat svého postavení prospěšněji, než k rozpravě, jsou-li její tématem důležité veřejné zájmy země a každý názor zde reprezentuje mínění buď některé důležité skupiny lidí v národě, nebo některého jednotlivce, jemuž věnovala taková skupina svou důvěru.“ (Mill 1992, 75)

společnosti umožňující rozvoj individua k ideálu lidství. Jistou paralelu k tomuto pojetí lze spatřovat v Millově požadavku péče o rozvoj občana a společnosti, jakožto znaku dobrého vládnutí.⁶⁵ Za nejlepší vládu považuje tu, „která nejvíce napomáhá pokroku“. (Mill 1992, 23) Oproti tomuto rozmnožení dobra poukazuje Milla také na nutnost jeho užití, v čemž sleduje ochranu svobody jednotlivce, respektive zvyšování její procedurální úrovně. (Mill 1992, 27)

7.5 Hannah Arendtová

Hannah Arendtová se nevěnovala soustavnému uvažování o ideálním uspořádání společnosti. Její přínos nalézáme v kritické perspektivě dosavadního, ale také soudobého vývoje lidské společnosti. Ve známém spise *O revoluci* (1963) poukazovala Arendtová na poněkud opomíjený odkaz revoluce, kterým je možnost zapojit se do politického života společnosti, což Arendtová považovala za nejvyšší stupeň lidské realizace. Přiklonila se proto k názoru, že správa občanských rad, které jsou v průběhu revoluce zřizovány zcela spontánně, mohou být z pohledu širokého zapojení občanů do politického života prospěšnějšími, než je role zastupitelské demokracie. V tomto se Arendtová inspirovala u Thomase Jeffersona. (Arendtová 2011, 246-252) Stejně jako Jefferson ale nepodala ani Arendtová žádného hlubšího rozboru fungování takového politického systému a omezila se pouze na jeho nejhrubší popis. To ostatně nebylo ani jejím cílem, protože se ve spisu *O revoluci* zaměřila na dynamiku revoluce, přesněji na přesah jejího ducha. Arendtová se zabývala silou revoluce, která se v mnohých případech obrátila i proti svým hlavním představitelům. Přišla s odpovědí, že se revolucím nepodařilo jejich ducha institucionalizovat, jelikož dříve nebo pozdě občanské rady zanikly. (Arendtová 2011, 277) Právě v úvahách, jak usměrnit sílu revoluce, se Arendtová přiblížila Masarykovi, ovšem na rozdíl od něj nabízela řešení směřující jednoznačně do oblasti politické filosofie.

7.6 Karl Raimund Popper a Joseph Alois Schumpeter

V úvaze nad lidskou svobodou napsal sir Karl Raimund Popper (1902-1994) svou slavnou práci *Otevřená společnost a její nepřátelé* (1945), v níž zaměřil kritickou pozornost

⁶⁵ Taková vláda respektuje požadavek společnosti na *pořádek a pokrok*. První z nich chápe Mill jako „zachování všech způsobů a stupňů dobra, které už trvá“ a pokrok jako „rozmnožení“ již dosaženého dobra. (Mill 1992, 20)

na Platóna (1. díl), Hegela a Marxe (2. díl), kteří se podle Poppera stali ve svém filosofickém učení nepřáteli *otevřené společnosti*. Ta stála na základě osobní zodpovědnosti jednotlivců, projevující se při jejich svobodném a racionálním rozhodování. (Popper 1994a, 158) Jejím opakem je *uzavřená společnost*, kterou Popper nazýval také jako společnost magickou, kmenovou nebo kolektivistickou. (Popper 1994a, 158) Její podstatou je upřednostnění zájmu celku (kmene) nad jednotlivcem, v čemž připomíná Rádlovo organické pojetí demokracie. Popper se zabýval způsobem nastavení možnosti, jak napravit omylnost při správě společnosti.⁶⁶ Násilí pro něj nebylo žádným řešením, v čemž se shodoval s přístupem Masaryka i Rádla. Popper ostatně Masaryka znal a měl jej ve veliké úctě. Patrné je to z jeho přednášky při příležitosti převzetí čestného doktorátu na Univerzitě Karlově v Praze (1994), v níž zmínil Masaryka jako jednoho z nejvýznamnějších zastánců otevřené společnosti.⁶⁷ (Popper 1994c) Popper se postavil do kritické pozice vůči klasické teorii demokracie, podobně jako Joseph Alois Schumpeter.

Na podobnost neklasického modelu demokracie u Poppera a Schumpetera upozornil profesor Miroslav Novák. Jejich kritika klasického modelu demokracie spočívala v abstraktnosti pojmu obecného dobra a obecné vůle.⁶⁸ (Novák 2003, 15) Zatímco Schumpeter zpochybnil i racionální chování voličů, Popper setrval při názoru, že občané jsou

⁶⁶ Nejváženějším principem a také hlavním kritériem demokracie je pro něj zajištění institucionálního prostředku (jako příklad uvádí všeobecné volby), jímž lze odvolat vládu (nebo dosáhnout reform) a v krajním případě tak předejít násilnému řešení situace (revoluci). (Popper 1994a, 116-117) Pokud tato možnost není zaručena, pak se jedná o tyranii. Popper tak rozlišuje pouze mezi dvěma formami vlády.

⁶⁷ Tato poznámka stojí za pozornost, jelikož Popper uvažuje o společnosti z pozice liberála, která je Masarykovi v obecné rovině nadmíru vzdálená. Nicméně v Popperově rozdělení je zařazení Masaryka na stranu zastánců otevřené společnosti velmi správné.

⁶⁸ Toto stanovisko shrnul Schumpeter ve své práci *Kapitalismus, socialismus a demokracie* (1942). (srov. Schumpeter 2004, 268-270) V Popperově stěžejní práci *Otevřená společnost a její nepřátelé* nalezneme tuto abstrakci přenesenou ve výtce neurčitosti demokracie jakožto vlády lidu nebo vlády většiny. (Popper 1994b, 132)

schopni zhodnotit úroveň správy věcí veřejných, což se následně děje prostřednictvím voleb.⁶⁹ (srov. Schumpeter 2004, 274-282; Novák 2003, 15-17 a 30-31) Demokracii tak vnímal Popper především jako soud lidu (v rámci všeobecných voleb), nikoli jako vládu lidu nebo vládu většiny v klasickém modelu demokracie. (Popper 1994a, 116; Popper 1994b, 132) Miroslav Novák doplňuje, že v tomto pojetí demokracie hraje důležitou roli i teorie anticipace, kterou rozvíjí Giovanni Sartori. (Novák 2003, 32) Pro Poppera i Schumpetera platí, že zastávali procedurální teorii demokracie, která podle mého názoru není Masarykovi nijak blízkou, protože nemá pevné zakotvení v jeho „normativním humanismu“.⁷⁰ Odlišnost spočívá zejména v cíli, k němuž směřovala Masarykova, respektive Popperova a Schumpeterova koncepce demokracie. Zatímco teoretici neklasického modelu uvažují o institucionálním uspořádání, které vede ke svobodné a spravedlivé správě věcí veřejných, Masaryk uvažuje o naplnění metafyzického ideálu lidství.

7.7 Giovanni Sartori

Na Schumpeterovu teorii procedurální demokracie navázala celá řada pozdějších teoretiků, mezi nimi i Giovanni Sartori.⁷¹ Ten uvažuje o demokracii jako o ideálním typu politického systému, a proto zdůrazňuje, že teorie demokracie má svou funkci normativní (preskriptivní) i deskriptivní. (Sartori 1993, 10 a 15) Zmíněné pojetí nazval Giovanni Sartori jako funkční teorii demokracie, která představuje střet mezi demokratickým ideálem a politickou realitou. (Sartori 1993, 20) Velice cennou je v kontextu Masarykova konceptu demokracie zejména Sartoriho úvaha o významu a funkci ideálu. (srov. Sartori 1993, 69-75) Jak jsme již ukázali v předchozím průběhu této práce, Masaryk formuloval svou představu demokracie v kontrastu vůči aristokracii. Sartori ovšem usuzuje, že tento (negativní) způsob formulace vede k tomu, že se taková demokracie stane značně nedokonalým uskutečněním svého ideálu, protože je přednostně konstruována k tomu, aby co nejúčinněji působila

⁶⁹ U Poppera je tento předpoklad nutným pro hodnocení úrovně vlády, k němuž se lid vyjadřuje institucionálně zajištěnou formou, na příklad prostřednictvím všeobecných voleb.

⁷⁰ V případě Schumpetera hovoříme konkrétněji o konkurenční teorii demokracie, plynoucí z jeho úvahy o alternativě ke klasické teorii demokracie.

⁷¹ V užším pojetí jako konkurenční teorii demokracie, vycházející ze Schumpeterova uvažování o alternativě ke klasické teorii demokracie. (viz Schumpeter, 287-291)

proti autokratickému režimu. Tím dochází k přepjatosti ideálu a zásadnímu ztížení možnosti jeho naplnění. (Sartori 1993, 72)

7.8 Robert Alan Dahl

Nedávno zesnulý Robert Alan Dahl podrobil Schumpeterovu teorii kritice pro úvahu o omezené racionalitě volebního chování.⁷² (Novák 2003, 17-18) Obecně uvažoval Dahl o demokracii v normativní i empirické rovině. O čisté demokracii uvažoval jako o ideálním typu. Rozlišoval mezi normativními koncepcemi *pluralistickou* a tzv. *Madisonovskou* (odvozenou od interpretace 10. listu Federalistů, jehož autorem je právě James Madison) a deskriptivní *polyarchickou* (vládu mnoha). Masarykovu teorii demokracie můžeme zařadit do prostřední kategorie, jež patří do americké tradice politického myšlení a v souladu s Alexisem de Tocquevillem se snaží zabránit zvládnutí většiny. Politické systémy se mohou ideálnímu typu demokracie přiblížit, jestliže splňují definiční znaky polyarchie (další možné rozlišení spočívá v míře splnění).⁷³ Polyarchii tak lze v zásadě vnímat jako nedokonalou demokracii.

7.9 Jürgen Habermas

Povahu Masarykovy koncepce demokracie dobře vystihla úvaha Jürgena Habermase s názvem *Tři normativní modely demokracie* (2002).⁷⁴ V její perspektivě lze zařadit

⁷² Dahlova argumentace je v tomto směru vedena v souladu s Aristotelem proti Platónovi. (Dahl 1995, 28)

⁷³ Institucemi tvořícími polyarchii jsou: a) volené úřednictvo b) svobodné a pravidelně se opakující volby c) všeobecné volební právo d) právo být volen e) svoboda projevu f) alternativní informace g) autonomie sdružování. (Dahl 1995, 203) Jmenované instituce jsou nutné pro naplnění kritérií demokratického politického procesu: 1) rovnost hlasů (požadavek instituce a, b) 2) skutečná účast (požadavek instituce a, c, d, e, f, g) 3) osvícené chápání (požadavek instituce: e, f, g) 4) kontrola programu (požadavek instituce a, b, c, d, e, f, g) 5) zahrnutí (požadavek instituce c, d, e, f, g). (Dahl 1995, 204; Říchová 2006, 162-165)

⁷⁴ Habermasovo rozdělení je následovné: 1) liberální 2) republikánský 3) deliberativní (diskurzivní) model. Ve zmíněném článku jsou dané koncepce demokracie zkoumány ve vztahu k definici občana a procesu utváření vůle. (Habermas 2002, 79)

Masarykovu koncepci do republikánského modelu demokracie, v němž se občané odpovědně podílejí na správě věcí veřejných. Je zde zdůrazněna role demokracie jako diskuse (komunikace). (Habermas 2002, 85) Solidarita je v tomto pojetí integračním prvkem společnosti, jenž schází liberalismu. (Habermas 2002, 80) Habermas spatřuje úskalí tohoto modelu v idealismu, omezující politickou diskusi v etickém směru. (Habermas 2002, 86) Jeho diskurzí (deliberativní) koncepcí demokracie je snahou nalézt střední cestu mezi modelem liberálním a republikánským. (Habermas 2002, 87) Onu rovnováhu nalézá Habermas v silné občanské společnosti, na jejíž úrovni je veden diskurz, který má svá pravidla, jejichž původ nalezneme v Habermasově obecnější teorii komunikace.

V tomto bodě Habermas překračuje Masarykovu koncepci demokracie, stojící na republikanismu. Obecně se dá říci, že Masarykovo pojetí demokracie je také překonáno v Schumpeterově kritice klasického modelu demokracie (korigované o racionalitu při volebním chování), na něž navazuje i soudobé myšlení v politické vědě.

Závěr

Na základě analýzy Masarykovy práce, její interpretace a konfrontace s vybranými teoriemi demokracie, jsem dospěl k závěru, že Masarykův koncept demokracie je ve své celistvosti neudržitelným, ale jeho myšlenkový základ, spočívající v morální filosofii, je stále inspirativním, čili aktuálním. Největším problémem tohoto konceptu demokracie se ukázalo být nerevidované pojetí národnosti. Schází také pečlivé ohledání vztahu mezi jedincem a společností. Dále je zřejmé, že Masarykův koncept demokracie nedokáže odpovědět na kritiku z pozice neklasické teorie demokracie. Domnívám se však, že to není jeho ambice, protože Masaryk neuvažuje o demokracii čistě jako o formě vládnutí, ale jako o cestě směřující k naplnění ideálu humanitního.

Jsem přesvědčen, že Masarykova morální a politická filosofie je stále aktuální výzvou, protože otázka krize moderního člověka a společnosti nebyla uzavřena. Zároveň je nutné tuto filosofii aktualizovat novými úvahami o stavu společnosti (české, evropské i celosvětové), jejíž obraz se od autorovy doby v mnohém proměnil. V současnosti považuji za největší problém, jak nahradit náboženský rozměr morálního názoru člověka, o němž hovořil Masaryk, případně jak jej učinit srozumitelnějším a přijatelným pro jiná náboženská vyznání než křesťanská.

V předchozích řádcích došlo k zodpovězení všech výzkumných otázek až na jedinou, týkající se Masarykova vztahu k etice liberalismu. V souladu s Emanuelem Rádem můžeme konstatovat, že Masaryk nebyl zastáncem hospodářského liberalismu, avšak duchovního ano, a to zejména v oblasti náboženství a vědy. O tomto Masarykově stanovisku bylo pojednáno v podkapitole Masaryk a liberalismus.

Summary

On the basis of analyzing Masaryk's work, its interpretation and confrontation with chosen theories of democracy I came to the conclusion that Masaryk's concept of democracy in its entirety is untenable, but its thought basis consisting in moral philosophy is still inspirational, and therefore current. The biggest problem of this concept of democracy seems to be unreviewed conception of nationality. What is missing, too, is a solicitous examination of relationship between individual and society. It is furthermore apparent that Masaryk's concept of democracy cannot respond to criticism from the position of nonclassical theory of democracy. I however assume that this is not even his ambition, because democracy in his concept is not considered merely as a form of governance but as a way of fulfilling Masaryk's humanistic ideal.

I am persuaded that Masaryk's moral and political philosophy is still a current challenge, because the question concerning crisis of modern people was never concluded. At the same time it is necessary to update this philosophy with new reflections on the state of society (Czech, European, worldwide), which underwent many significant changes since the author's time. In accord with Emanuel Rádl we may state that Masaryk was not an advocate of economic liberalism, but he adhered to spiritual liberalism, mainly in the areas of religion and science.

Použitá literatura

Primární literatura

ARENDET, Hannah. *O revoluci*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2011, 293 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 78. ISBN 978-807-2984-039.

DAHL, Robert Alan. *Demokracie a její kritici*. 1. vydání. Praha: Victoria Publishing, 1995, 349 s. ISBN 80-856-0581-3.

HEJDÁNEK, Ladislav. *Setkání a odstup*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2010, 335 s. Oikúmené, sv. 155. ISBN 978-807-2981-205.

HROMÁDKA, Josef Lukl. *Masaryk*. Brno: L. Marek, 2005, 301 s. ISBN 80-862-6358-4.

KAIZL, Josef. *České myšlenky*. In: HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin, 1895 až 1938*. 1. vydání. Praha: Torst, 1995, 868 s. ISBN 8085639416.

KANT, Immanuel. *K věčnému míru: filosofický projekt; O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. 1. vydání. Praha: OIKOYMENH, 1999, 101 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-860-0585-2.

KOHÁK, Erazim. *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2009, 367 s. Filosofie a sociální vědy, sv. 29. ISBN 978-807-0072-936.

KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv*. 1. vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990, 234 s. Odborná literatura pro učitele. ISBN 80-042-5384-9.

KOMÁRKOVÁ, Božena. *Sekularizovaný svět a evangelium*. 1. vydání. Brno: Doplněk, 1993, 281 s. ISBN 80-901-1029-0.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krize: pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. 8. vydání. Praha: Svoboda, 1990a, 352 s. Politické myšlení. ISBN 80-205-0061-8.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní*. 2. vydání. Praha: Melantrich, 1990b, 127 s. ISBN 80-702-3036-3.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Jan Hus*. 3. vydání. Praha: Bursík a Kohout, 1923, 198 s.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Karel Havlíček: snahy a tužby politického probuzení*. 3. vydání. Praha: Jan Leichter, 1920, 520 s.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. 2. vydání. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2000, 222 s. ISBN 80-861-4208-6.

- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Nová Evropa: stanovisko slovanské*. 4. vydání. Brno: Doplněk, 1994, 193 s. ISBN 80-857-6529-2.
- MASARYK, Tomáš Garrigue a Koloman GAJAN. *O demokracii: výběr ze spisů a projevů*. 1. vydání. Praha: Melantrich, 1991, 155 s. ISBN 80-702-3110-6.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické, I. svazek*. 3. vydání. Praha: Čin, 1936, 423 s.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické, 2. svazek*. 6. vydání. Praha: Čin, 1947, 469 s.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Právo historické a přirozené*. Praha: Čas, 1900, 43 s.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku I. díl*. Praha: Jan Leichter, 1931, 3. vydání, 663 s.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku II. díl*. Praha: Jan Leichter, 1933, 2. vydání, 752 s.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. 4. vydání. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998, 221 s. ISBN 80-901-9714-0.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce*. 1. vydání. Praha: Orbis, 1925, 650 s.
- MASARYK, T. *Základové konkrétné logiky: třídění a soustava věd*. 2. vydání. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 2001, 205 s. ISBN 80-86142-11-6.
- MILL, John Stuart. *Úvahy o vládě ústavní*. 2. vydání. Praha: Svoboda-Libertas, 1992, 239 s. ISBN 80-205-0267-X.
- PATOČKA, Jan. *Češi I.: (soubor textů k českému myšlení a českým dějinám)*. 1. vydání. Editor Karel Palek, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2006a, 901 s. ISBN 80-700-7230-X.
- PATOČKA, Jan. *Češi II.: (soubor textů k českému myšlení a českým dějinám)*. 1. vydání. Editor Karel Palek, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2006b, 517 s. ISBN 80-700-7231-8.
- PATOČKA, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. 1. vydání. Praha: Mladá fronta, 1991, 132 s. Váhy, sv. 1. ISBN 80-204-0142-3.
- PEKAŘ, Josef. *Masarykova česká filosofie*. 2. vydání. Praha: Historický klub, 1912, 44 s.
- PEKAŘ, Josef. *O smyslu českých dějin*. 1. vydání. Praha: Rozmluvy, 1990, 418 s. ISBN 09-463-5270-4.
- PLATÓN. *Ústava*. 1. vydání. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 523 s. Antická knihovna, sv. 65. ISBN 80-205-0347-1.

POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* 1. vydání. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994a, 386 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4154-4.

POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé II.* 1. vydání. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994b, 354 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4153-6.

RÁDL, Emanuel. *Masarykův ideál moderního hrdiny: přednáška studentům v Národním domě Vinohrad dne 22. 2. 1920.* 1. vydání. Praha: Grosman a Svoboda, 1920, 23 s.

RÁDL, Emanuel. *O německé revoluci; K politické ideologii sudetských Němců.* 1. vydání. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003, 143 p. ISBN 80-864-9517-5.

RÁDL, Emanuel. *Válka Čechů s Němci.* 2. vydání. Praha: Melantrich, 1993, 295 s. ISBN 80-7023-147-5.

SARTORI, Giovanni. *Teória demokracie.* 1. vydání. Bratislava: Archa, 1993, 512 s. ISBN 80-711-5049-5.

SHAPIRO, Ian, Jürgen HABERMAS a Milan ZNOJ. *Teorie demokracie dnes.* 1. vydání. Praha: FILOSOFIA, 2002, 95 s. Morální a politická filosofie, sv. 10. ISBN 80-700-7156-7.

SCHAUER, Hubert Gordon. *Naše dvě otázky.* In: *Almanach rukopisné obrany IV.* 1. vydání. Praha: Neklan, 1997, s. 95-100.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Kapitalismus, socialismus a demokracie.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, 470 s. ISBN 80-732-5044-6.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe.* 3. vydání. Voznice: Leda, 2012, 785 s. ISBN 978-807-3352-691.

Sekundární neperiodická literatura

Písmo svaté Starého a Nového zákona, včetně deuterokanonických knih, podle ekumenického vydání z roku 1985. 2. vydání. Praha: Zvon, 1991, 283 s. ISBN 80-711-3009-5.

AUGUSTA, Pavel. *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918.* 4. vydání. Praha: Libri, 1999, 571 s. Kdo byl kdo. ISBN 80-859-8394-X.

CABADA, Ladislav a Michal KUBÁT. *Úvod do studia politické vědy.* 2. vydání. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, 494 s. Politologie. ISBN 80-864-3263-7.

HAIN, Radan. *Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka.* 1. vydání. Praha: Karolinum, 2006, 248 s. ISBN 80-246-1045-0.

CHURANĚ, Milan. *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. století. I. A-M.* 2. vydání. Praha: Libri, 1998, 467 s. ISBN 80-859-8344-3.

KOVTUN, Jiří a Tomáš Garrigue MASARYK. *Slovo má poslanec Masaryk*. 1. vydání. Mnichov: K. Jadrný, 1985, 209 s. Orientace. ISBN 39-228-1011-X.

OPAT, Jaroslav. *Filozof a politik T. G. Masaryk 1882-1893*. 1. vydání. Praha: Melantrich, 1990, 469 s. ISBN 80-702-3044-4.

ŘÍCHOVÁ, Blanka. *Přehled moderních politologických teorií: (empiricko-analytický přístup v soudobé politické vědě)*. 2. vydání. Praha: Portál, 2006, 303 s. ISBN 80-736-7177-8.

SVENSSON, Palle. *Teorie demokracie*. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995, 287 s. ISBN 80-859-5902-X.

ŠIMSA, Martin. *Filozof a reforma světa: pokus o filosofickou interpretaci díla Emanuela Rádl a konstituci reformní filosofie*. 1. vydání. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 1997, 74 s. Studia philosophica, sv. 1. ISBN 80-704-4166-6.

Sekundární periodická literatura

NOVÁK, Miroslav. *Popper versus Schumpeter: srovnání dvou neklasických teorií demokracie*. Sociologický časopis. 2003, roč. 39, č. 1, s. 11-36. ISSN 0038-0288.

Elektronické zdroje

POPPER, Karl R. Pražská přednáška [online]. 1994c. [cit. 2014-04-20]. Dostupný z WWW <http://old.lf3.cuni.cz/aff/p2_c.html>.