

**A**

**ÚKOLY A CHARAKTER ČESKÉ FILOSOFIE**

## ÚKOLY A CHARAKTER ČESKÉ FILOSOFIE

---

Vznik Československé republiky přispěl i k dalšímu rozvíjení českého a slovenského kulturního života. Filosofie mohla těžit zejména ze založení nových univerzit (Brno 1919, Bratislava 1919), vzdělávacích institucí a časopisů. Před filosofy, kteří se tradičně ujímali rovněž témat sociologických, pedagogických, politologických aj., se vynořila otázka, jaké úkoly má mít filosofie v novém státě – a jaká filosofie by jim mohla nejlépe dostát. **Josef Tvrđý** měl za to, že by filosofie měla pomáhat formulovat světový názor „moderního Čecha“.

Texty v této kapitole uvádějí dva příspěvky **Emanuela Rádla**; ukazují, co tehdy Rádlovi (v roce 1918 mu bylo pětadvacet) leželo na srdci a čím také vyvolal polemiku, kterou pak **Emanuel Čapek** vylíčil (poněkud neučesaně) v článku Boje o novou českou filosofii. Rádl se obracel na naše „mladší filosofy“. Z jejich odpovědí tu otiskujeme stať **Vladimíra Hoppeho** Tužby a cíle české filosofie. S příspěvky Karla Vorovky, Ferdinanda Pelikána a Tomáše Trnky se setkáme v dalších kapitolách. Recenze **Ladislava Klímy** na Vorovkův Polemos se dotýká nejen Klímova názoru na celý tento spor, ale i jeho vlastních představ o filosofování.

„Mladší filozofové“ (každý z nich měl v prvním roce republiky za sebou už řadu let aktivního filosofického života) pokračovali především – na prvním místě ovšem rozvíjením vlastních filosofických koncepcí – ve svém odmítání pozitivismu, reprezentovaného Františkem Krejčím. Oslabit u nás vliv pozitivismu (psalo se dokonce o potřebě prosadit proti němu „vládu demokracie ve filosofii“) měly i nové časopisy založené ve dvacátých letech: Ruch filosofický a Filosofie. (Česká mysl, vycházející od r. 1900, stranila vlivem Krejčího „vědecké filosofii“, tj. pozitivismu.) **Krejčího** stanovisko naznačuje úryvek z jeho studie Kritický pohled na současný stav filosofického myšlení v Čechách. – K současnému stavu českého filosofického myšlení a k jeho žádoucí orientaci se na počátku dvacátých let vyslovovali i filozofové, kteří v této kapitole svými texty už zastoupeni nejsou. Např. J. L. Fischer a Karel Čapek patřili k těm, kdož očekávali, že poválečné české filosofické myšlení by mohlo nové impulsy najít v pragmatismu.

Stať **Jaroslava Beneše** O stavu filosofie v české mentalitě (1932) dokládá úsilí katolických autorů o další aktualizaci filosofického odkazu Tomáše Akvinského (a scholastiky vůbec) v českém kulturním životě. Poslední tři příspěvky této kapitoly mají ráz spíše retrospektivní. Úvaha **Josefa Krále** o duchu české filosofie je z jeho Československé filosofie, vydané v roce 1937. Recenze této Královy knihy od **Eduarda Urxe** dává nahlédnout, jak k filosofii a jejímu hodnocení přistupovali marxisté, stoupenci dialektického materialismu. Text **J. L. Fischera** z publikace Národní tradice a česká filosofie, vydané už po březnu 1939, je závěrečný i z hlediska Fischerovy velmi bohaté publikační činnosti ve dvacátých a třicátých letech.

Emanuel Rádl

### Úkol filosofie v československém státě<sup>1</sup> (Česká mysl 18, 1921, s. 2-23, 65-71)

V Musejníku, Kroku a ve staré Živě Purkyňově čeští spisovatelé uvažovali často o tom, jaký úkol má v našem národě věda a filosofie. Z jejich článků, dnes po této stránce bohudík už zastaralých, ozývá se obrana proti pomýšlení, že český národ

je inferiorní; tehdejší spisovatelé dokazovali svojí prací vědeckou, že není méněcenný, nýbrž že se duchovní prací, literaturou, uměním, vědou a filosofií vyrovná všem ostatním národům. V jakých smutných dobách to tehdy žili českoslovenští buditelé, když bylo nutno, aby se zabývali takovýmto znehodnocováním svého národa! (...)

Naším badatelům bylo však překonat ještě jednu obtíž, mnohem větší než byly předsudky o méněcennosti našeho národa. Naši spisovatelé z první poloviny předešlého století uvažovali dost o tom, jaké zvláštní úkoly má řešit český filosof. V Musejníku se o této otázce debatovalo, Purkyně o ní psal ve své Živě, Jungmann k ní zaujímal stanovisko. Otázka, kterou tehdy pronesl filosofický spisovatel dr. Štöckh, zněla: jaký smysl má česká filosofie; jak se rozezná od filosofie národů ostatních? Nerozebírejme jednotlivých odpovědí, které tehdejší spisovatelé dávali na tuto otázku dodnes zajímavou; dbáme-li toho, jak ji prakticky řešili Purkyně, Presl, Jungmann, vidíme jedinou odpověď: českou filosofií je soubor filosofických projevů učiněných jazykem českým. Tento názor přirozeně plynul z tehdejšího myšlení českého, kdy se začínaly boje o jazykovou rovnoprávnost s německým jazykem a kdy záleželo na tom, vyvinout literaturu a vědu po česku psanou. Za tehdejší situace tedy právem naši filosofové zdůrazňovali nutnost filosofovat českým jazykem. Ale měli pro tuto zásadu i hlubší důvody než onu danou situaci politickou; důvod totiž, že duch národní se nejobyčejněji a nejlépe vyjadřuje řečí a že tedy filosofie se tomuto národnímu duchu nejspíše přiblíží, když bude pěstována jazykem českým a slovenským.

Zásada, aby čeští filosofové filosofovali českým jazykem, je tak samozřejmá, že není třeba o ní dalších výkladů. V dvojím ohledu však potřebuje přesnějšího vymezení. Naši spisovatelé z první poloviny devatenáctého století dávali se tak unášet myšlenkou o českém jazyku, že kladli na jazyk, kterým myšlenky pronášíme, větší důraz než na obsah myšlenek, které se tímto jazykem vyjadřují. Ani Purkyně není prost této chyby a dokonce ne J. S. Presl, jehož přírodně filosofické úvahy neprozrazují, že by si uvědomil cíle filosofie. Preslovým jediným zájmem bylo pojmy už dané značkovat slovy znějícími po česku. Nemluvme mnoho o této věci; snadno se shodneme v tom, že pro českost filosofie nestačí česká řeč, nýbrž že je třeba českých myšlenek. Vždyť koneckonců řeč je také jen tělo, kterým se duch odívá, a ten, kdo jednostranně jazyk zdůrazňuje, je jen materialistou jiného druhu než ten, kdo zdůrazňuje pokrevní příbuzenstvo filosofovo. A úkolem nás filosofů je také *tento* druh materialismu ve svém národě překonávat.

Poznatek však, že do české filosofie patří všechny ony myšlenky, které rostly z kulturního prostředí českého, aneb které byly organicky tímto prostředím zpracovávány, dosud není proveden do důsledků. Zvykli jsme si sice už z podnětu Masarykova počítat Augustina Smetanu za českého filosofa, třebaž psal po německu, ale to je jen jeden krok ve směru, kterým máme jít. Do české filosofie patří velká část filosofie mužů působivších na pražské univerzitě, třebaž neuměli česky a nestarali se o tehdejší probouzející se český národ; patří tam potud, pokud se tito filosofové cítili Čechy ve smyslu geografickém, a za druhé potud, pokud působily jejich ideje na český kulturní život. Jestliže tuto zásadu provedeme, přehodnotíme v podstatných věcech svoji vědeckou minulost; vědecký význam J. S. Presla ustoupí silně do pozadí a vynikne význam hraběte Kašpara ze Šternberka, jenž sice neuměl dobře česky, zato však v německých spisech podával originální ideje a měl velký vliv na českou vědu. Význam tohoto muže jen proto je nedoceněn, že příliš zdůrazňujeme formální požadavek, psát českým jazykem, nedbajíce toho, že tak zbytečně zužujeme kruh svých lidí. Zvykáme si čím dál tím víc dbát B. Bolzana, třebaž byl Italem a třebaž kázal a psal v Praze po německu; vždyť vidíme, jak účinně působil na české lidi, a jak

tudíž se jeho filosofické myšlenky stávaly organickou částí českého duchového života. Pražskou vědu z první poloviny devatenáctého století a dokonce ze století osmnáctého z velké části můžeme osobovat pro sebe, pokud se výslovně její pěstitelé nehlásili ke kulturnímu prostředí cizímu. Duch této filosofie, její souvislost s domácím myšlením, její navazování na domácí tradice a její význam pro další náš myšlenkový rozvoj jediné rozhodují o tom, máme-li ji uznat za českou či nic. Zato tělo spisovatele anebo dokonce jeho pouhé nahodilé jméno neznamená nic; měli bychom být v tomto ohledu vybíraví a nepočítat k české filosofii každého; je dnes už dětinské, nepočítat tedy do ní např. E. Macha, známého fyzika, jenž se narodil na Moravě a má jméno české; vždyť víme, že Mach žijící už v době živého národního uvědomění vědomě se k českému národu nepočítal a že jeho politické myšlení bylo vědomě nečeské.

Praxe nás přivedla k tomuto duchovnímu hodnocení české filosofie; důležitým úkolem české filosofie je tuto změnu nazírání na podstatu československé filosofie provést do důsledků. Není to lehká úloha. V teorii se ovšem snadno řekne, že do české filosofie patří všechny projevy duchem české – ale jak v praxi tohoto českého ducha poznat? Jak poznat např., co je na B. Bolzanovi českého? Co je českého na jezuitských profesorech osmnáctého století, studovavších latinsky, naučených české kacířství odsuzovat a mluvících německy? První rada pro toho, kdo si přeje rozřešení těchto obtíží, je: být liberální, být co nejliberálnější a žádnou nemístnou skrupulí neomezovat hranice českosti zvláště v dobách, kdy českého uvědomění takřka nebylo; pamatovat, že názor o tom, co je obsahem češství, s dobou se mění. Jako Němcům nevádí, že Kant byl původu skotského, že Leibniz psal francouzsky, že Purkyně dokonce měl české národní uvědomění, a jako dbají jediné toho, že filosofická díla těchto mužů jsou organickou částí německé kultury, tak je třeba jednat i nám. Že tento svobodný pohled do české duchovní minulosti osvobodí také náš rozhled po přítomnosti a prohloubí náš program pro budoucnost, to stačí jen připomenout.

Liberálnost ve vymezení smyslu české filosofie ovšem nestačí; liberálnost je jen zásada formální; máme však prostředek, kterým se můžeme přiblížit podstatě české filosofie tak blízko, jak jen možná, a to je studium českých vynikajících myslitelů. Necht' si má kdo jakýkoli názor o apriornosti či empiričnosti filosofie, v jedné věci filosofie byla a bude vždycky empirickou: jediné studiem cizích myšlenek se dopracuje myšlenek vlastních. Tak stojí Platon na Sokratovi a Aristoteles na Platonovi; tak Leibniz na Descartovi; tak Kant na Humovi. Byl by ztracen ten, kdo myslil, že stačí sám sobě; nikdy by nebyl vpravdě národním filosofem ten, kdo by myslil, že už proto je jeho filosofie česká, že on se narodil z českých rodičů a píše po česku. Jako se učíme české řeči jediné posloucháním česky mluvících lidí, tak se i českému filosofování naučíme jediné studiem českých filosofujících mužů. Nevěřte tomu, že člověk se rodí Čechem! Češství je duchové, kulturní podstaty, a kultura je stavbou, kterou ponaáhlu vědy tvořily, a jejíhož ducha si přisvojíme jediné studiem! Kdo se *neučí* být českým filosofem, kdo nestaví na tom, co už v naší filosofii bylo vystavěno, ten bude stejně špatným českým filosofem, jako bude špatným umělcem ten, kdo se svému umění nikdy neučil.

České myšlení neurčují ostatně jen uznání filosofové našeho národa, nýbrž i lid. Lid tohoto státu ovšem neformuluje abstraktní teorie označované všelijakými -ismy; ale životní potřeby jej nutí řešit praktické otázky, jejichž poslední kořeny jsou rovněž filosofické. Jestliže se český lid zajímá o demokracii, o socialismus, o komunismus, o spiritismus, český filosof je povinen tyto způsoby myšlení studovat, dávat jim filosofický výraz a lid pak podle svých poznatků vést; takovým způsobem

naše filosofie bude opravdu empirická, vycházejíc ze skutečných potřeb denního života, a opravdu národní, řešíc problémy, které právě teď jsou pro národ důležité. V tomto smyslu se může filosof učit od lidu, a to je cesta, jak filosofii znárodnit, a přitom v ničem nezadat jejímu všelidskému poslání.

Je pravda, že studium českých myslitelů a zájem o duchovní potřeby lidu sotva nás dovede k nějaké formuli, jež by vystihovala vlastní podstatu českého myšlení, nejen proto, že toto myšlení je věc příliš jemná a prchavá, aby se dala zachytit pevnou formulí, nýbrž protože se časem mění. Nejde však tolik o tuto formuli, jako o to, abychom prakticky se vžili do českého myšlení. Toto navazování na minulost a na přítomnost bude tedy studiem, bude rozbořem cizích názorů, bude diskusí o cizích problémech. Budeme si uvědomovat, v čem jsme nad své předchůdce pokročili, v čem s nimi souhlasíme a nesouhlasíme, a o tom, v čem má a nemá lid pravdu; budeme užívat výsledků mezinárodního myšlení k tomu, abychom toto české myšlení opravovali a prohlubovali.

Že dosud v tomto ohledu není vykonáno, co by vykonáno být mohlo, přesvědčí se každý, kdo začne o české filosofii přemýšlet. Potřebujeme filosofického rozboru pojmů nominalismu a realismu, abychom prohloubili poznání začátků husitství; potřebujeme vysvětlení, proč vědci z doby Rudolfa II., Tycho de Brahe a Kepler, žijící a působící v Praze, skoro nic nepůsobili na české myšlení, potřebujeme rozbor teorií o národním duchu, jak je vypěstovali němečtí romantikové, na české pojetí národa; nemáme dosud vylíčeny počátky českého pozitivismu; pořád je českému adeptu filosofie Spinoza nebo Malebranche známější nežli Chelčický aneb Augustin Smetana. Opravdové, vsutku filosofické studium českých myslitelů, studium pěstované s oddaností pravdě, bude nás jistě osvobozovat z toho úzkoprsého a materialistického pojetí vlastenectví, které u nás zavládlo, bohužel, po válce. Žádné malicherné odbornictví, žádnou filosofickou archeologii! O živé myšlenky jde, o něž se dnešní živě myslící filosof může opřít; jde o souvislost duchů, ne o souvislost těl, jde o vývoj českého *myšlení*, nikoli o chronologii jmen a knížek.

Navazující takto na myšlení svých předků a na myšlení národa, budeme řešit též úkol, který si dali naši buditelé: stavět filosofii *českou*, třebaš bychom jinak stáli už na stanovisku jiném a hlubším, než jaké je nutila zaujmout jejich doba. Filosof však, kterému hlavou bručí problémy Kantovy, Einsteinovy, filosofie Platonova, skepse Humova, problémy noetické, přírodně filosofické, etické, psychologické atd. atd., problémy, které se obracejí k rozumu lidskému *vůbec*, nejsouce poutány hranicemi žádné národnosti, nespokojí se ani naším vymezením úkolu české filosofie a bude právem žádat, aby český filosof, pokud chce být opravdu filosofem, byl jím pro celý svět; tento náš filosof neuzná české filosofie do té doby za filosofii opravdovou, dokud tato filosofie nebude filosofii všelidskou a světovou. Neodbyvejme touhy tohoto filosofa po světovosti malicherným gestem, že my Čechoslováci můžeme čekat, až svět pochopí hloubky v našem národním duchu ukryté, ani malichernými odříkávačkami, že napřed musíme být národní a potom světoví, nýbrž uznejme raději bez dlouhých debat, že k světovosti se lidé vědomě vychovávají jako k národnosti.

Či snad máme debatovat o tom, je-li opravdu české filosofii světovosti zapotřebí? Definujte si filosofii jakkoli, jejím cíle je vždycky cesta za takovým poznáním, které není vázáno na nic nahodilého: není to poznání nějaké určité věci, ani poznání v určitém čase, ani na určitém místě, ani jen poznání určitého člověka, nýbrž je to takové poznání, které platí naprosto, platí pro všechny časy, pro všechna místa, pro všechny lidi. Je-li umění všelidské, je-li věda mezinárodní, filosofie nemůže samou svou podstatou být jiná než světová v tom smyslu, že myslitelé celého světa

jsou jí pramenem vzdělání a že se obrací k lidem celého světa se svým poznáním, všechny chtějí stejně přesvědčit. Filosof, který se nedovede s upřímnou rozhodností oddat příkázání: jdouce do celého světa, učte všechny národy – není filosofem. Proto filosofové od dob klasických až do osvícenství bývali právem podezřelí u vlastenců, ať těmi vlastenci byli potentáti nebo demagogové, a proto filosofové odjakživa mívali spády kosmopolitické. Necht' si se vlastenecká srdce jakkoli bouří, každý filosof nosí v duši v nějaké formě slova prý Sokratova o vlasti jako „koutku světa, kam osud zanesl jeho tělo“ – jen tělo –, tj. běda filosofovi, který pravdu tohoto výrazu nepocítí! Filosof mluví o ideálu, o věčných pravdách, o čištění rozumu, o absolutnu nebo o nepoznatelnu: jeho cíle se vznášejí vysoko, vysoko nad starostmi těch, kteří vyměřují hranice států a starali se o politickou moc národů.

Světovost filosofie je věcí tak samozřejmou, že tu nezbyvá než buď – anebo: buď zvolíme filosofii – a pak zvolíme filosofii světovou; anebo se zřekneme filosofie. Rozumějme však dobře slovu „světovost“; neznamená to, že celý svět bude znát českou filosofii – kdež bychom toho mohli dokázat, nýbrž že my budeme mít ducha otevřeného pro myšlení celého světa, upřímně přijímající myšlenku každou a vyrovnávající se s ní jako rovni s rovnými. Světovost je stav mysli: člověk světově myslící se osvobodil od předsudků a strachů, nevidí kolem sebe malicherných úkladů, zavilých nepřátel, vládu hmoty, nýbrž vidí jen velký boj myšlenek správných a nesprávných a vidí, jak myšlenky správné jsou lepší, a cítí v sobě sílu pomoci jim k vítězství, ovšem nejprve k vítězství ve vlastní mysli a potom i ve svém okolí. Člověk světový se neopírá o vnější moc, neměří rozsah svých statků, nebojí se nepřátel a zvláště nikoho nestraší, nýbrž je svoboděn od každé pověry a stojí pevně sám v sobě. Co se mu může stát, když má pravdu?

Nepotřebuji vám kázat o tom, jak filosofie za všech časů právě v této světovosti viděla svůj nejkrásnější ideál. Znáte všichni hloubku slov o království, které není z tohoto světa, znáte pyšná slova Anaxagory, jenž na výtku, že se nestará dosti o vlast, povznesl ruce k hvězdnému nebi: hle, moje vlast, hle, moje starosti! Znáte náladu Komenského Labyrintu světa a ráje srdce. Nuže, velkým úkolem českého filosofa je pro tuto světovost, pro tento svůj ideál šířit porozumění v národě; konat v naší vlasti to poslání, které konali Sokrates v Řecku, křesťanští filosofové po celé Evropě, osvícenci v Anglii, ve Francii, v Německu, a které konali Dobrovský a Masaryk u nás. I my Čechoslováci hledáme království, které není z tohoto světa, i pro nás je celý nekonečný vesmír vlastí, i pro nás jsou všichni lidé bratřími. Úkolem nás filosofů je vzít doopravdy příkázání, abychom žili sub specie aeternitatis, abychom každý případ ve svém životě posuzovali jakoby sama věčnost na jeho rozřešení závisela, abychom tak žili nejen jako jednotlivci, nýbrž jako národ.

Tento nejvlastnější úkol české filosofie, úkol učinit z českého státu stát humanitní, duchovní, založený na pravdě, stát, jenž obstojí před soudem filosofovým, stát, jenž by znamenal něco před samou věčností, tento úkol má nutný důsledek, vybojovat filosofii uznání v našem lidu. Čím více budou ve veřejnosti uznávána práva filosofie, tj. práva svobodné kritiky, vláda důvodů, autorita pravdy, smysl podřizování praxe teorii, tím bude náš stát světovější. Vlivem romantických učení předešlého století, vlivem Rakouska nepřejícího uvědomělosti, a zvláště také vlivem ruských spisovatelů, je u nás pořád rozšířena nechuť k teorii. My filosofové musíme tuto nechuť stopovat do všech jejích koutků a všude ji pronásledovat jako svoji nepřítelkyni. Tato nechuť se zformovala na Rusi a u nás ve zvláštní světový názor, který sám nabyv formy teorie, je velkou překážkou filosofickému uvědomění. Jeden náš vynikající spisovatel jej formuluje takto: Nepotřebujeme prý filosofie teoretické. V tom prý je „překrásný rys v Husovi, nepochybně rys český mezi ostatními

reformátory, že prostým rozumem a čistým srdcem, bez filosofického hloubání, přísáhl na evandélium“. Pohlédněte kolem sebe a uvidíte, jak je tento předsudek o nepotřebnosti filosofie a o její nečeskosti u nás rozšířen. Můžete i vystopovat, jak lidé k tomuto odporu k filosofii došli: Vidí, že německý národ filosofuje, a chtějí proti „německému rozumu“ postavit slovanský tzv. „cit“, zapomínajíce, že nefilosofují jen Němci, nýbrž i Angličané i Francouzi, a že toto kontrastování citu a rozumu je plodem teorií právě německých. My filosofové nemůžeme uznat, že český národ nepotřebuje filosofie, tj. uvědomělého soustavného přemýšlení a uvědomělé vlády rozumu nad životem; my filosofové máme úkol bojovat proti onomu sousedskému spoléhání na tzv. čisté srdce, čímž se rozumí prakticky rousseauovská nechuť k důsledkům civilizace, a poučovat spoluobčany o tom, že jedině chladný rozum, filosofické hloubání, důsledná skepse a teoretizování povznesou náš stát na úroveň světovosti. Že filosofické hloubání mohlo být nebezpečno rakouskému státu, dobře rozpoznal jeden jeho panovník; že teoretizování je jedem pro maloměšťácké předsudky, je stará pravda; svobodnému občanu svobodného státu sluší však uvědomělost, tj. právě teorie, metoda, principiálnost, vědomí toho, co chci a co nechci. Filosofové, jdouce za příkladem Platonovým, rádi mluvívají o králích filosofech; my v naší demokratické době jen trochu poopravíme formulaci tohoto ideálu a chceme mluvit o politicích filosofech; jinak však také pro slovanský stát chceme trvat na požadavku Platonovy ústavy, že politická moc a filosofie mají spolu splývat.

Takový asi, myslím, je program filosofie v českém národě. Obtíže při jeho uskutečňování jsou jistě veliké. Jsme malým státem a máme zvláštní postavení ve světě; svojí kulturou patříme světu západnímu, který už vládu filosofie v zásadě dávno uznal; pokračujeme v jeho tradicích, jsme duchovně s ním spjati; svými sympatiemi však vzhlížíme k východu, od něhož bohužel těžko v dohledné době se nadít pomoci pro teoretické prohloubení našeho veřejného života. Připočtíme k tomu úpadek po válce, nedostatek nových podnětů pro myšlení a pochopíme, proč mladý filosof dnes stojí u nás, nevěda kam se vrtnout. Co mu můžeme jiného poradit na této slavnostní schůzi Jednoty filosofické, než aby se neohlížel ani vpravo ani vlevo a aby věřil filosofii s tou energií a oddaností, s jakou ji věřili všichni velcí filosofové? Tato živá víra jistě časem ovoce přinese.

Zijeme v době přechodné; formy našeho veřejného života se změnily; politická svoboda nám jistě přinese i nové formy myšlenkového života. Jak jsme se vzdálili už od myšlenek našich buditelů, o nichž jsem mluvil na začátku svého výkladu! Jejich naděje, že jednou bude lze samostatnou filosofii pěstovat po česku, stala se triviální skutečností; jejich pojetí českosti je dávno překonáno. Rozuměli by dnešním našim starostem? Neviděli by národní nebezpečí v učení, že o ceně filosofie může rozhodovat pouze její vnitřní hodnota a nikoli kmenová příslušnost filosofa, že českost filosofie záleží v uvědomělém navazování na české filosofy jiné, že filosof touží po světovosti českého národa, že nám je zapotřebí teoretických základů pro národní život? Věřím, že by naši buditelé tomuto programu rozuměli; věřím, že by v něm neviděli nebezpečí pro český národ, třeba by sami vyslovili teorie jiné; věřím to aspoň o těch, kteří opravdu filosofii důvěřovali. Důvěřovat filosofii znamená důvěřovat všem těm, kteří sami na filosofii spoléhají, i tehdy, když jsou cestami jinými. Důvěřovat filosofii znamená věřit pravdě více než čemu jinému; více než moci, než přátelům, než zděděným názorům, než zájmům vlastním, než zájmům národa, více než čemukoli jinému. My filosofové tuto důvěru v moc myšlenky máme. Nejkrásnějším úkolem české filosofie však je, šířit tuto důvěru v celém státě, důvěru v

moc pravdy, která nade vším vítězí, které se všichni chceme podřídít, a které celý národ všechno chce obětovat!

<sup>1</sup> Rádlova řeč pronesená dne 29. listopadu 1921 na slavnostní schůzi ke čtyřicátému výročí trvání Jednoty filosofické.

Emanuel Rádl  
**O naší nynější filosofii**  
( Praha 1922, s. 3-4, 11-22)

Napsal jsem loni v květnu do Času řadu článků o české filosofii před válkou a po válce, v nichž jsem posuzoval některé projevy našich mladších filosofů. Nepsal jsem o všech filosofech, v tom ohledu snad titul článků nebyl přesný; psal jsem o těch, kteří po mém soudu souhlasí spolu v otázkách, o nichž ve své kritice jedním. Tito filosofové netvoří jednotný tábor; spojuje je cosi, co je velmi neurčitě označeno slovem „idealismus“; ten smysl, který tomuto slovu dává mladá generace národní demokracie, už je příliš konkrétní u srovnání s názory našich filosofů.

Mladí filosofové mi odpověděli; nemaje co bych věcného změnil na svém úsudku, podávám jej znovu v knížce, když se naskytla příležitost. Upravil jsem text srozumitelněji, a proto jsem některé věci rozvedl, na některých místech, zvláště v prvních partiích, dost značně; ve věci jsem nezměnil nic.

Aby mohl čtenář posoudit situaci, uvádím jména některých filosofů, o nichž jsem nepsal: J. Tvrdý, J. B. Kozák, J. Forster, A. Dratvová, L. Stěhule. Měl jsem se patrně i o nich zmínit – o některých z nich mám také pochybnosti. Snad to jindy dohoním. V tomto článku jsem vynechal jméno R. Malého, uvedené v Čase; stojí snad stranou idealismu, o němž zde píše.

Z odpovědí na své články v Čase jsem četl co stálo v časopise Ruch filosofický, orgánu to těchto filosofů, dále článek T. Trnkův Rádlova filosofická nepoctivost v Čs. sjednocení (13. X. 1921) a články K. Vorovky O novou českou filosofii I-III (Národní listy 9.-23. X. 1921). Uvedu doklady z obrany Trnkovy a Vorovkovy a své poznámky k nim v doslovu k těmto článkům.

*Od let devadesátých do války.* S příchodem Masarykovým do Prahy nastal nový život v české filosofii; vzbudil jej jen Masaryk, či ještě jiní? Neumím odpovědět na tuto otázku; jistě však jej obzvlášť Masaryk připravoval působením na univerzitě a za boje rukopisného. Teď byl úkol filosoficky žít postaven doprostřed českého zájmu filosofického; teď se začalo u nás filosofovat tak, jako jinde filosofovali Plato, G. Bruno, Paracelsus, Haeckel, Nietzsche, Tolstoj. Předně ovšem rozvíjel svoji filosofii sám Masaryk, filosofii, která řešila všechny aktuální otázky kulturní. Nezdružujme se tu mnoho debatou o tom, jak *správně* Masarykova filosofie řešila naši filosofii národnostní, náboženskou, mravní, teorii o státním právu, otázku sociální, poměr vědy a života atd., ale stavěla nám s velkou energií na oči, že tyto otázky tu jsou a že je na nás rozřešit je. Realismus se stal jménem pro starou zásadu: hic Rhodus, hic salta! Rozuměj: Neshánět po všech koutech světa všeliké myšlenkové zajímavosti, nýbrž vidět filosofické problémy doma: chápat filosoficky mladočešství, ženskou emancipaci, procesy s Jihoslovany atd. atd. Ostatní lidé viděli v takovýchto otázkách více méně významné zjevy politické; Masaryk nás učil právě tyto denní události chápat filosoficky a studovat odbornou filosofii za tím účelem, abychom tyto události mohli chápat jasněji a světověji. A tak byly chápány; náš kulturní život té doby byl proniknut filosofováním. Připomeňme si, jak tehdy filosofické hloubání dávalo

zvláštní rys českému životu studentskému; jak byly tehdy pokrokářství, ženská otázka, klerikalismus, socialismus a literární problémy řešeny sub specie aeternitatis; jak se tehdy zvláště profesori středních škol a učitelé zajímali o filosofii; jak básníci jako Machar a kritikové jako F. X. Šalda a F. V. Krejčí filosofovali! Nebyla to filosofie vždycky hluboká; ba ctitelé odbornictví se dívali hodně z vrchu např. na tehdejší učitelský zájem o filosofii, ale byl tu živý zájem a byla tu i opravdovost. Jména jako H. Spencer, Nietzsche, Comte byla tehdy každému inteligentovi známa; překlad Comtovy Sociologie vyšel ve dvou vydáních a překládán byl i Taine a Mill a přeloženy byly větší dějiny filosofie (Falckenbergovy).

Z chaosu myšlenkového vystupovaly dva rázovité směry filosofické, Masarykův realismus a vedle něho pozitivismus, v jehož duchu psali F. Krejčí, F. Drtina, F. Čáda a v jehož duchu myslila skoro celá pokroková veřejnost. O realistické filosofii jsem psal jinde a nebudu se tu opakovat; ve veřejnosti platil ovšem mnohem více pozitivismus než realismus. Pozitivismem se rozuměla víra ve vědu (v rozum), a proto zvláště se zdůrazňovaly moderní vědecké teorie, jako teorie vývojová, přírodovědecké útoky na učení církevní, psychologie směru Wundtova atp. Do rámce tohoto pozitivismu patří mj. brožury F. V. Krejčího, spisy L. Kunteho, časopisy doporučující německý monismus a celé hnutí volnomyšlenkářské. V jednotlivostech byly mezi pozitivisty rozdíly: F. Drtina např. je filosofem jiného rázu než F. Krejčí; oběma však je společná velká důvěra ve vědu, výklad náboženství jako filosofie svého druhu, které prý bude odstraněno zdokonalením lidského poznání, a tuto víru různými slovy opakovali i jiní pozitivisté. Pokrokové hnutí do války bylo filosoficky hnutím pozitivisticky odůvodňovaným.

Pokrokářský pozitivismus býval někdy plochý, zvláště pak „vědou“ rozumíval jen všelike učebnicové pravdy místo samostatného kritického poměru k daným naukám, ale pozitivismus měl živé vědomí, že filosofie záleží v myšlení *důsledném*. Ještě nedávno, při sčítání lidu, se tato jeho vlastnost projevila; proti katolictví se agitovalo důvodem, že je třeba *odvodit důsledky* ze své nevěry a vystoupit z církve, a celá veřejnost tento argument přijímala jako samozřejmý: agitovalo se v některé jiné zemi s takovým úspěchem proti katolictví podobnými důvody? Věřím, že jednou, až se pozdější pokolení budou dívat na toto pokrokářské období našeho kulturního života, s uznáním vzpomenu, jak se v této době vžila v českém myšlení víra, že člověk se má v praktickém životě řídit teoriemi, které mu podává historie, přírodověda, filosofie!

Proti jednotlivým filosofům tohoto období je možno mnoho namítat (já sám nejsem pozitivistou); ale i tehdy, dbáme-li jen pozitivismu a nepočítáme-li Masaryka, úroveň naší filosofie se podstatně zvýšila. Pozitivismus bude jednou patřit historii jako herbartovství a jako idealismus, který vládl před Herbartem; ale nad české herbartovství vynikl právě svojí opravdovostí. Pozitivismus prof. F. Krejčího např. už daleko není jen opakováním cizích myšlenek a jejich rozvíjením před filosofickými diváky; je to zvláštní český systém, za který bylo třeba bojovat a proti němuž lze bojovat. Nejtěžší námitka proti filosofům té doby záleží v tom, že se často spokojovali jen s povrchním řešením problémů: dnešní úpadek filosofický by u nás nebyl možný (když přece většina tehdejších lidí ještě žije), kdyby tehdy problémy náboženské, noetické a sociologické byly formulovány hloub. Zvláště překvapuje, jak si ona doba málo kriticky objasňovala svůj poměr k Masarykovi; Masaryk byl ctěn, byl filosofem katexochén, ale v čem jeho filosofie záleží, o tom se málo přemýšlelo. Dnes se důsledky toho dostávají.

*Dnešní reakce.* Pročítaje spisy našich mladých filosofů, uveřejněných po válce, spisy V. Hoppeho, T. Trnky, K. Vorovky, J. Kratochvila, směr časopisu Ruch

filosofický redigovaného F. Pelikánem, mám živý dojem, že tato mladá generace se snaží navazovat tam, kde přestala doba Durdíkova, a zapoměla na dobu pokrokařskou a realistickou. Žádný ze jmenovaných autorů takto svůj program neformuluje, ba zarazí se nejspíš, když uslyší, že takto je formulován, ale tento program je tu. Poznáme jej podle rysů význačných pro filosofování těchto mužů.

Všem těmto filosofům je vlastní odvrát od otázek aktuálních. Snad jsou ve svém soukromém životě organizováni v politických stranách, ale jejich filosofie nechce být (programově) ani klerikální, ani mladočeská, ani komunistická, nýbrž chce být povznesena nad politické strany. K. Vorovka např. hned prvními slovy předmluvy odmítá ty, kteří „patří určitému politickému nebo náboženskému vyznání“; J. Kratochvíl je tuším politicky klerikálem, ale jeho Filosofické essaye jsou psány tak, jako by autorovi bylo lhostejno, co kdo mluví o politice. O pojem socialismu tu a tam některý z těchto autorů zavádí, ale socialismus je mu pak spíše svého druhu aférou, než předmětem filosofického myšlení. Co dal práci Masarykovi důkaz, že Marx byl filosofem a že marxismus je svého druhu filosofií, tj. hlavně a předem filosofií! Tím právě Masaryk dokázal svůj smysl pro filosofii, že otázku dělnickou, řešenou agitátory a politiky, pochopil jako otázku teorie! Naši mladí filosofové nemají tušení, co tento čin Masarykův znamená. Ve spise Vorovkově Skepse a gnóse jsou např. o socialismu tyto nahodilé zmínky: může prý být mravné, hlásá-li kdo, že třídní boj má být vybojován násilím, když ten člověk je o pravdivosti svého hlásání přesvědčen. Jinde se píše: riziko činu Adlerova, když zastřelil Stürckga, nebylo veliké. „Měl vše dobře promyšleno a věděl, že největší nebezpečí mu hrozí jen při činu samém od důstojníků, vždy ochotných tasit šavli v restaurantu.“ Český sociální demokrat prý však měl při svém válečném podnikání riziko jiné. Jinde opět stojí: „Nelámu si hlavu tím, zdali takové ideály (vypočítané před tím) zasluhují být nazvány socialistickými ideály.“

Čtenář zajisté nerozumí těmto citátům z Vorovky tak, že bych mu snad vytýkal, že není socialistou. Upozorňuji jen na to, že nereaguje na socialismus filosoficky, nýbrž jen kazuisticky. Vorovkova filosofie je právě z jiného světa; co je pro ni problém? Nevím, dovede-li některý čtenář stručně formulovat základní problém Vorovkův; já toho nedokážu; budiž si však jakýkoli, jistě neroste organicky z našich aktuálních otázek národních, sociálních, vědeckých, filosofických, nýbrž tyto otázky mu dávají jen interesantní příležitost, při níž může svoje úvahy rozprádat. Přitom Vorovka stojí aktuálním otázkám ještě nejbliž; u ostatních nenajdeme ani takových zmínek. Marně budete u těchto spisovatelů hledat řešení filosofie českých dějin, rozbor dnešní české otázky náboženské, přemýšlení o podstatě českého státu, hledání nových cest uměleckých a literárních a navazování na to, co se v tomto ohledu dosud u nás provedlo atd.

S tímto útekem od života souvisí, že naši noví filosofové v *teorii* pořád a pořád vyčítají předešlému období neživotnost a o své filosofii píší jako o obzvlášť životní. „Nová filosofie,“ píše F. Pelikán v předmluvě ke svému filosofickému časopisu, „nechce jen svět *pochopit*..., nýbrž svět přetvořit ..., chce vstoupit do života, být životem samotným.“ Ale už tato poslední slova (a určitěji ještě další výklady Pelikánovy) prozrazují, co rozumějí tito filosofové životem: mystiku, rozplynutí se v dějství; protože pak filosofové předváleční a v jejich čele Masaryk byli tak málo mystičtí, že místo, aby přetvořovali vesmír, kandidovali do sněmu, hájili Hilsnery a založili malinkou republiku, proto byli v očích našich filosofů „netvořiví“. A stejně „netvořivý“ byl podle této terminologie F. Krejčí svým volnomyšlenkářstvím, F. Drtina svou pedagogikou. Tvořivým však je dle těchto

nových filosofů Novalis nebo Březina, ale ne proto, že tvoří nové verše ani pro své nové myšlenky, nýbrž protože se rozplývají v dějství, které je (podle teorie) tvořivé.

Od otázek konkrétního života veřejného naši noví filosofové se vracejí k metodě Durdíkové, spekulovat o abstraktních otázkách školské filosofie. Jejich problémem je „geniální tvoření“, „intuice“, „náboženství“ (nikoli katolictví, protestantství, nikoli osobní, mravní poměr k Bohu, nýbrž teologická metafyzika, mystika, spiritismus atp.). Ovšem tyto otázky by bylo možno řešit konkrétně, např. studovat rozšíření spiritismu v Čechách, hledat obdobu mezi ním a mezi alchymií, analyzovat psychologicky poměr vynikajících myslitelů k spiritismu atd.; ale místo těchto věcí naše filosofy zajímá spíše otázka, existují-li duchové mimo tělo, jsou-li možné čarodějnice atp. Vezměme např. časté heslo nových filosofů, „geniální tvoření“. Uznáte zajisté, že pro jinocha takové heslo má zvláštní význam; předně by rád poznal tvoření opravdu geniální a za druhé (ba možná, že právě toto před vším ostatním) sám by chtěl být geniální. I ptá se: v čem záleží geniálnost? Jak se projevuje geniálnost dnes? Jak se stanu sám geniálním mužem? Ale kupodivu, tyto intimní otázky nezajímají naše filosofy tak jako abstraktní problém, že neplatí psychologický paralelismus, protože existuje geniální tvoření; že je pozitivismus nesprávný, protože neuznává tvůrčí sílu individua; že Bergson učí o geniálnosti to a to. Durdík by byl, kdyby dnes mezi námi žil, psal o geniálnosti podobně školským způsobem. Proto filosofování tohoto směru zdá se nám, přívržencům směrů starších, rétoricky duté; nevidíme, proč vlastně filosofují, proč jednu věc zavrhují a druhou přijímají. „Úkolem filosofie,“ píše např. J. Kratochvil, „je vyhledat soulad mezi vědou a vírou, mezi kulturou a náboženstvím, pravdou a dobrem, hloubáním a uměním, filosofií dávnou a snahami naší doby. Chceme nové kulturní stránky nalézat a ukázat ve filosofii i náboženství, smělou syntézou chceme spojit exaktní vědy duševní s učením Kristovým.“ Jaký to neurčitý úkol – jak prázdný obsah slibuje předem kniha, která tento úkol si staví! Vorovka píše o svém pojmu gnóse: „Gnóse je dobrodružství a sázka, krok do neznáma, výprava konkvistadora, která se může skončit slávou nebo bídou, odchod z každodenní chráněné otupělosti na bojiště myšlenkových tragédií.“ Trnka začíná svou knihu slovy: „Budu se v této knize obírat nejstrašlivější, nejtemnější záhadou, která se filosofu naskýtá, záhadou vědomí a lidského poznání.“ Když po vlastech chodívávaly menažerie blahé paměti, slyšali jsme u vchodu podobná výmluvná slova. Tato výmluvnost je strachem ze čtenáře; spisovatel se bojí, že jeho myšlenky jsou slabé a že by nepůsobily podávány jsouce prostě, a proto dráždí pozornost čtenářovu výkřiky a gesty – ale svědčí tento strach o úctě k myšlence? Je to vhodný prostředek, jak vychovávat čtenářstvo k porozumění filosofii? Je to vhodný prostředek, jak napravit nedostatek smyslu starší české filosofie pro formální stránku výkladu? Nevěřím sice, že by filosofovi stačil ideál, aby jeho dílo bylo jen opus oratorium, jen dílem rétorickým a literárním, v němž malá pravda se může obětovat dobré metafoře – ale jsou spisy našich mladých filosofů i jen takové opus oratorium?

*Proti pozitivismu.* Zvláště pozoruhodná je reakce naší nové filosofie proti pozitivismu. Ani v jednom ze spisů našich mladých filosofů, o nichž tuto jedním, jsem nenašel konkrétní rozbor pozitivismu, filosofického to směru počínajícího se v 18. století a ještě dnes neukončeného. Jistě by prospělo našemu filosofickému životu, kdyby se někdo podjal úlohy rozebrat pozitivismus, a třeba jen pozitivismus český; ukázalo by se pak mimo jiné, že mezi učením F. Krejčího, F. Drtiny a F. Čády je příbuznost mnohem větší, než se uznává a že také Masaryk v mnohém ohledu myslil pozitivisticky. Bylo by třeba rozebrat poměr pozitivismu k vědě (k vědě své doby a k definici vědy), k mravouce, k náboženství a také rozebrat učení hlavních pozitivistů,

aspoň učení Comteovo, Millovo, Spencerovo, Tainovo. Jestliže Němci mohou mít spisy o novokantovství, Francouzové o romantismu, Angličané o renesanci, nemáme my mít pojednání o tom kulturním hnutí u nás, které přijalo za základ své víry pozitivismus?

Naši odpůrci pozitivismu se takto na svoji úlohu nedívají. Jím se soustředil pozitivismus v osobě prof. F. Krejčího. Přiznám se, že teprve odpor proti učení tohoto našeho filosofa mne přivedl k tomu, abych se o ně zvláště zajímal; mne pozitivistické formule nikdy nelákaly; ze Spencera jsem s bídou přečetl několik kapitol, z Comtea jsem studoval jen jeho spis o biologii a jeho životní osudy, Milla jsem četl ze zájmu historického; jak mne tedy mohl lákat Krejčí? Když jsem ale viděl, že se prof. Mareš tak vytrvale na Krejčího hněvá, a když vidím, že dnes je posledním slovem mladých filosofů „ne Krejčí“, myslím, že zcela právem soudím, že jsem Krejčího nedocenil a že jeho učení je pozoruhodnější, než jsem myslel. Kdyby jeho teorie byly mělké a na první pohled nemožné, což by se tolik lidí zdržovalo tím, aby je vyvraceli? Krejčímu se podařilo, co se u nás dosud nepodařilo žádnému filosofovi; ani Komenskému, ani A. Smetanovi, ani Durdíkovi, a co se zvláště nepodařilo Masarykovi: že se filosofové orientují podle jeho učení, že hledají u něho chyby a že své přednosti vynášejí tím, že ukazují na jeho nedostatky. Proč se nezdržují naši filosofové kritikou Drtiny nebo Čády? Váží si *jejich* pozitivismu tak málo? Je pravda, že filosofii Čádovu a Drtinovu jmenují také jinými jmény, ale to je vedlejší; pozitivistická dogmata jsou u těchto tří filosofů stejná a Krejčí se liší od druhých dvou jen tím, že je pronáší rozhodněji a s větší důsledností.

Mám vykládat, co noví naši filosofové namítají proti Krejčímu? Napsal jsem už, že žádný z nich nevyložil, v čem koneckonců pozitivismus záleží; drží se jen jednotlivostí odbornických, jako je zvláště tzv. psychologický paralelismus. Toto učení však (pocházející od německého „idealisty“ Fechnera) a obsažené ve filosofii Spinozově, která svojí racionalistickou mystikou měla převeliký vliv na německý idealismus (na který pořád myslím, čta filosofické projevy našich mladých lidí), toto učení není dokonce jádrem pozitivistické filosofie Comteovy, Spencerovy, Millovy. Ani Krejčí není dán celý pouze formulkami psychofyzického paralelismu; pro něho je také význačné jeho zdůrazňování deduktivní metody, negace teologie, víra v moc lidu. A když už má být řeč o psychofyzickém paralelismu: nejsou námitky proti němu už příliš otřepaným tématem filosofickým, jehož stálým přemíláním sotva kdo si zjedná vavřín? Stačilo by snad přeložit z němčiny nějaké pojednání a problém bude vyčerpán.

Pro svou osobu pokládám pozitivismus, věřící v mechanicky nutný běh věcí, upřílišně racionalistický (dedukuje zákony skutečnosti), nechápající osobní odpovědnosti a tedy nechápající křesťanství, za překonaný. Naproti tomu uznávám přednosti pozitivistické: pozitivistickou víru v tento svět (proti středověké víře v nebesa), víru v moc rozumu nad životem, a víru ve filosofii uplatňovanou v praktickém životě. Jestliže takto pozitivismus analyzuji, nevidím, že by naši mladí filosofové jej překonali. Naopak: zařadil bych je veskrze mezi pozitivisty starého stylu, kteří však všelikými oklikami chtějí uniknout důsledkům opravdového pozitivismu. Pokusil jsem se dovést podobnou věc o filosofii prof. Mareše (v Naší době, 1914), kde jsem, trvám, přesvědčivě dokázal, že tento filosof jen slovy potírá psychofyzický paralelismus, mechanismus, negaci duše atd., vskutku však všechny tyto teze průměrného vědeckého pozitivisty přijímá. A myslím, že platí totéž o našich mladých filosofech, že totiž pozitivismus nepřekonali. Překvapila mne tato věc zvláště ve spise Vorovkově Skepse a gnóse. Spis ten daleko vyniká nad práce ostatních mladých filosofů našich; pozoruhodná je u něho zvláště jakás násilná přítomnost

autorova a chuť podávat nové ideje, třebaš se zdály paradoxní. Ale několikrát jsem byl zaražen při čtení vývodu, pro které právě pozitivismus je mi nepřijatelný. Vorovka mluví např. po způsobu romantiků o „činu víry“. (Připomněl bych ke kapitole, v níž o této věci jedná, že problém víry duchaplněji a moderněji analyzuje jiný pražský filosof, známý sionista F. Weltsch ve spise Gnade und Freiheit, který také nedávno vyšel). Vorovka píše, že víra záleží v přesvědčení, tj. v trvalém odhodlání uskutečňovat všechny důsledky toho, čemu věříme. Pozitivisty by se sice takto nevyjádřil, ale dále Vorovka opouští svůj antipozitivismus, píše, že prý přesvědčení nebývá výsledkem vlastní práce, nýbrž většinou „vniká zvenčí do duše, až ji pronikne a transformuje celou ... Taková kolektivní víra je také přesvědčením... Toť fanatická víra davů. Bez takové víry není sociální celek schopen žádné větší akce...“ Tento názor o víře je význačně pozitivistický, protože popírá osobní zodpovědnost; Lombroso anebo Durkheim by se vyjádřili slovně jinak, ale věcně by soudili podobně jako tuto Vorovka, totiž že víra zachvacuje lidi (masy) jako nákaza. Nepozitivisty se právě u takového tvrzení zarazí: je ovšem pravda, že flagelantství např. bylo svého druhu nákazou, která „vnikla zvenčí do duše“, ale pravá víra se od tohoto flagelantství liší právě vědomím, že se svobodně rozhodujeme podle důvodů. Tu právě je podstata rozdílu mezi pozitivistou a nepozitivistou, že pozitivista věří, že všechno naše jednání je koneckonců jen slepé, že není rozdílu mezi vírou a mezi fanatismem.

Jak si Vorovka neví rady s pozitivismem, je vidět z dalších jeho výkladů. Vorovka píše dále: „Hlásá-li někdo, že třídní boj může být probíjován násilím, může to být docela mravné. Tenkrát totiž, nevidí-li k dobru člověčenstva vůbec žádné jiné cesty, je-li požadavek diktatury proletariátu na jeho nejvyšším stupni přesvědčenosti.“ Takovýto ultrapozitivistický realismus sotva najdeme u Krejčího; bylo by třeba jít až k našim komunistům, abychom našli podobný doklad o víře v slepé dějství světové. Hledejte jaký je rozdíl mezi tímto Vorovkovým hlasatelem násilí a mezi člověkem oddaným pravdě: podle Vorovky žádný podstatný rozdíl.

Nebo vizte, jak se Vorovka dal snadno chytit povrchní Marešovou hříčkou slov: Na s. 115 píše: „Avšak věda nechce a nedává rozkazů, ona pouze zjišťuje, co je a co bylo, a odvažuje se předpovědět, co bude ... Z toho, co bude, nikdy nevyplyne, co být má. Tato jednoduchá věta, kterou tolikrát Mareš předkládal rozumu nepředpojatému, je příliš zřejmá, abychom u ní prodlévali.“ Takto ultrapozitivisticky žádný pozitivista nebude soudit; pozitivista sice také (neprávem) tvrdí, že věda pouze zjišťuje objektivní skutečnost, ale (právem) žádá (na rozdíl od Mareše a Vorovky), abychom se podle toho zjištění řídili (předpoví-li meteorolog dešť, ukládá nám mravní povinnost, vzít si deštník na cestu). Když věda zjistila, že neplatí učení Ptolemaiovo, nýbrž že má pravdu Koperník, je mravní povinností naší nevěřit, že Josue mohl modlitbou zastavit slunce na obloze a z této nevěry odvozovat další důsledky. Když věda zjistila, že očkování proti neštovicím chrání od této nemoci, je naší mravní povinností dát se očkovat. Ovšem, že z toho, co bude, neplyne, co být má, tj. není to nikde objektivně zapsáno (to je soud ultrapozitivistický) – ale z toho, co bude, plyne pro mne, co mám dělat, a tento způsob souzení už nemusí být pozitivistický. Kdo není už pozitivistou, ten nevěří, že věda jen zobrazuje skutečnost, nýbrž věda *tvorí* pojmy a tudíž *přetvořuje* skutečnost. Kdo došel dále než pozitivisté, ten vědci uloží mravní odpovědnost za pojmy, které zavádí, a nespokojí se učením pozitivistickým, že vědec za své objevy nemůže, protože pouze zjišťuje, co je a co bylo.

Také F. Pelikán táhne svojí předmluvou v Ruchu filosofickém do pole proti pozitivismu. Tragickou vinou pozitivismu prý je, „že svým chápáním vědeckého stadia intelektuálního vývoje, jakožto posledního a nejvyššího (po teologickém a

metafyzickém stadiu) tuto vůli k tvoření nových ideálů, tuto tvůrčí syntézu, podloženou nejvniternějším úsilím každé mocné osobnosti, nadobro chtěl usmrtit.“ Je to řečeno trochu po německu temně, ale budiž; jako lék proti pozitivismu Pelikán doporučuje Fichteho s jeho teorií vůle. Ale vždyť právě z Fichteho pramení onen romantický fatalismus, který pak rozvedl v soustavu Hegel a kterému se od Hegela učil Marx a Taine, fatalismus, význačný pro pozitivistické myšlení předešlého století! Dokonce pak už T. Trnka (vedle Pelikána nejméně jasný a důsledný z našich mladých filosofů) nedovede rozeznávat mezi pozitivismem a nepozitivismem.

Opakuji: uznávám potřebu kritiky pozitivismu, ale první podmínkou pro kritiku je vědět, co pozitivismus je, a druhou podmínkou je umět něco proti němu uvést.

Emanuel Čapek

### **Boje o novou českou filosofii**

(Ruch filosofický 2, 1922, s. 23-29)

Je poněkud odvážno o tak horkém ještě tématu chtít dnes referovat, jako by běželo o vzdálenější události a ne o něco, co se týká každého z nás. Avšak přesto snad nebude zcela bez užitku, pokusím-li se shrnout co možno bez předpojatosti důvody ve sporu dosud uvedené. Jednak to nebude bez zájmu i pro širší čtenářstvo, jednak se domnívám, že objektivita nebo aspoň snaha po objektivním poznání a po širokém porozumění je předpokladem myšlení vpravdě filosofického i mravní povinností filosofa, který nechce své vědy zneužívat k úzce utilitárním cílům. Dosavadní diskuse měla tu velikou nevýhodu, že byla přenesena výhradně do denních listů, kde brzo zapadla, nebo na velké schůze, kde řeč se mluví, ale myšlenka není trvale fixována. Takové zachycení je však nutno, má-li prospět výměna názorů trvale dalšímu vývoji.

Po vydání knihy prof. Vorovky Skepse a gnóse, o níž napsal Dr. Pelikán v Českém slově dva feuilletony (Filosofický čin), pronesl prof. Rádl 28. dubna přednášku v Realistickém klubu a uveřejnil pak v Čase 8., 11., 13., 15., a 21. května pět článků Česká filosofie před válkou a po válce. Prof. Rádl, uvažuje o starší fázi české filosofie, praví Durdíkovi, že zájem o Herbarta byl mu zájmem specialisty, nikoli zájmem životním. Myslí, že filosofie ta byla bez vnitřního vztahu k našemu národnímu životu, nebyla smyslem jeho. Mohl u nás být vynikající muž, jehož myšlenek se filosofie Durdíkova vůbec netýkala, např. Palacký se svou filosofií dějin, Augustin Smetana se svým hegelovstvím, Amerling se svojí naturfilosofií. Vytýká, že filosofie byla speciálním odborem, že byla příliš odborná a že neprýštila ze života samého. Protože prof. Rádl později totéž později vytýká nejmladší filosofii, učiníme zde malou zastávku. Když napíše prof. Rádl tlustou odbornou knihu o dějinách vývojových teorií, pracuje-li dr. Pelikán několik let o logickém a etickém významu negace, napsal-li dr. Trnka již před sedmi lety pro Naši dobu první verzi své knihy Záhada vědomí a poznání, trápí-li se v pravém slova smyslu prof. Vorovka po řadu let otázkami, z nichž nakonec vyplynula jeho kniha Skepse a gnóse – může se spravedlivě říci, že těmto mužům není filosofie zájmem životním, něčím jiným, než zábavou či doplňkem vzdělání? Ostatně prof. Rádl sám musil uznat, že literární kritika Durdíkova, činnost Lindnerova a Hostinského znamená využití filosofie pro veřejný život. Mohlo by se k tomu leccos dodat. Nestor žijících filosofů českých, prof. Oldřich Kramář, vyšel sice z Herbarta, ale daleko se od něj dostal svým svérázným způsobem. Dovedl napsat Úvahy o střední škole a Úvahy o výchově a učitelstvu, jimiž zasáhl v letech 1899-1904 velmi účinně do choulostivé aktuality, do

otázky reformy vzdělání a tím i života. – Zajisté také bylo by lze namítat leccos proti mínění prof. Rádl o Tyršovi. Tyrš přece již v letech padesátých se chtěl habilitovat a dostal se k sokolství oklikou přes antiku a výtvarné umění. Filosofie Schopenhauerova znamenala po půl století až do devadesátých let jistě účinný kvas duševního života nejen v Německu – tam stačí připomenout jména Richarda Wagnera a Bedřicha Nietzsche. To mi bylo vždy sympatické u prof. Krejčího, že dovedl – on pozitivista – zaujmout k Schopenhauerovi objektivnější stanovisko než Masaryk; prof. Krejčí nemluvil o něm svrchu, dal jeho hlavní dílo ve svém semináři překládat (vyšla z něho jen část jako příloha České mysli); a věnoval Schopenhauerovi jednu z nejlepších kapitol své Filosofie přítomnosti. A prof. F. Krejčí je přece non plus ultra pozitivista, není snad reakcionářem a má zajisté dostatečný zájem pro veřejný život? Ostatně vezměme to z opačné stránky. Filosofie Schopenhauerova první vnesla uvědoměle do západoevropského myšlení směr buddhistický, onu gončarovskou „Asii“, tu notu, již při všech jiných prvcích myšlení Tolstého i jiných Rusů stále domníváme se slyšet jako spodní kombinační tóny. Dnes jde světem veliká vlna neobuddhismu, teosofie a jak chcete tu směs tendencí příbuzných jmenovat. Nebude tedy Schopenhauerova filosofie tak zcela archaistickou, přinejmenším je třeba, aby tyto tendence, jež hlásají optimismus, se s ní vyrovnaly. Kdyby prof. Rádl objektivně domyslel, musil by do řady mužů „filosofujících po dostojevsku“ oproti (...) prý Bergsonovi zařadit zajisté především také prof. Vorovku, protože zajisté po Masarykových hlavních spisech není hned knihy filosofické, v níž vše tak přímo víří, vře a bouří neaktuálnější aktualitou duchovních základů života. Na tom nic nemění, že proces není dosud ukončen: sám nepokládám řešení prof. Vorovky v noetické partii za uspokojivé. Protože by však polemikami příliš náš referát vzrostl, obmezím se na zaznamenání obsahu dalších částí. (...)

Závěrečná kapitola má sugestivní název Je Masaryk také filosofem? Vytýká, že v Hoppeově knize není Masaryk citován. Dr. Trnka v Záhadě vědění a poznání uvádí spis o počtu pravděpodobnosti a Přehled nejnovější filosofie náboženství. Ve Vorovkově spisu našel jen poznámku na s. 66, že Masaryk vůbec není problémem. Srovnajte, jak mnoho se zabývají Bergsonem anebo jen Marešem. „Není to zajímavé, že naši mladí filosofové vůbec Masaryka nepotřebují a že jim stačí Mareš?“ Tento problém si uvědomíme tím živěji, když si připomeneme, že naši mladí filosofové jsou vesměs „idealisty“. – Prof. Rádl tvrdí, že jim patrně nenapadlo pomyslet, že Masaryk je také filosofem, že má svůj zvláštní systém, „patrně se jejich myšlenka nikde nesetkala s myšlenkou Masarykovou“. [Kupodivu ušlo prof. Rádlu vyznání Vorovkovo, že právě Masaryk zprostředkoval mu aióna Krista a hlavně věta „Masaryk překonal nás svou vírou v boha“, která je psychologicky ústředním motem celé knihy Skepse a gnóse. Prof. Rádl nevzpomněl také Pelikánových studií např. O Masarykově filosofii náboženství a Masaryk a Kant, lístek jubilejní (obojí v revui Nové Čechy 1920 a 1921), kde se obírá rozborem idealismu v Masarykově knize Rusko a Evropa a na základě toho konstatuje pak v drobném příspěvku Nová česká filosofie a její gnosticizm (Národní listy 12. 6. 1921), že „Masaryk sám po dlouhém průboji utonul v Kantově kriticizmu“.] Důsledek bez obalu: naše mladá filosofie je příliš mělká. Tito filosofové se dali obalamutit hesly, která znějí hluboce a tajemně, jako „intuice“, „tvoření“, atd. „Jemné reaktivnosti na cizí názory vidět u našich filosofů tuze málo. Ještě u Vorovky tu a tam se ozve tento milý tón a třebaš jeho 'gnóse' je jen jiným jménem pro mystiku, aspoň tato mystika zní upřímně.“ „Něco nepříjemně diletantského mluví z mladé filosofie, odtud jejich neprozřetelné sympatie k Marešovi.“ Rádl zde nerozumí diletantství tak, že by diletant málo uměl, nýbrž mluví o něm tam, kde spisovatel píše z důvodů ne dost opravdových. Užívá ho „v tom

smyslu, jakém se mluví o diletantství Renana nebo H. S. Chamberlaina“. – „Idealistické záchvaty národních demokratů a spiritismus našich vědců jsou jen symptomem tohoto úpadku myšlení.“ Odmítá Mareše. Trvá, že se včas neomezoval vliv mystiky Březinovy, „jeho mystika je spoluvinná tím, že oslabila náš smysl pro filosofii“. „Mne aspoň už dávno bolestně překvapují účinky Březinových básní, které mám příležitost mezi mládeží sledovat. Zvláště zaráží mne dnes koketování se spiritismem; před válkou by sotva který filosof byl se tak *ponížil*, aby mluvil o spiritismu jinak než s opovržením. A dnes? A přece spiritismus je něco *tak nízkého jako alkoholismus nebo hra v karty*.“

Nevím, podařilo-li se mně objektivně zachytit všechny podstatné a charakteristické rysy studie prof. Rádla. Z dlouholeté zkušenosti vím, jak vše, co bylo kdy sebedůležitějšího publikováno v deníku, propadá zakrátko napolovic zapomenutí, a často při nejlepší vůli je i odborníku nepřístupno. Proto není bezúčelno podrobně zaznamenat takové projevy, o kterých je jisto, že nebudou otištěny v knihách v podobě původní, aby mohly být podrobeny kritice. Diskuse o člancích těch, konaná v Jednotě filosofické 31. května, je zaznamenána ve výběru, třeba s pominutím některých charakteristických momentů, v Realistické stráži č. 12., takže netřeba se u ní zdržovat.<sup>1</sup>

Prof. Vorovka odpověděl Rádlovi článkem O novou českou filosofii (Příloha nedělních Národních listů 9., 16., a 23. 10.1921). V první části praví, že kolem Filosofického ruchu se seskupili filosofové, kterým se znechutilo pozitivistické mentorování v České mysli. Prof. Rádl přimíchal k nim ještě některé cizí prvky (ve zmíněné debatě jmenoval prof. Vorovka např. prof. Mareše nebo J. Kratochvíla, katolického filosofa brněnského). Prof. Vorovka připomíná místo ve své knize, kde naznačil, že filosofické diagnózy prof. Rádla bývají hádány s nestejným štěstím dle projevů často zcela vnějších. To se prof. Rádlovi stalo s Kantem ve spise Romantická věda, kde slovo „überhaupt“ přečasto užívané ho svedlo k domněnce, že Kant neumí myslit konkrétně a myslí o člověku vůbec, o rozumu vůbec, o čisté matematice vůbec. Ušlo mu zcela, že Kant se snažil na podkladě zcela konkrétním jít až na nerv lidského rozumu i citu. Na s. 124-126 podvrhl diletantsky Kantovu učení o apriorních soudech syntetických nesprávný výklad, aby si usnadnil práci popravčího mistra. Smělou rukou vytrhl z dědictví Komenského Unum necessarium a v potřebě Kantovy filosofie chtěl vidět „jediné potřebné“ *pro celý svět*.

V úhrnném soudu o mladé filosofii vytýká Vorovka prof. Rádlovi povrchnost. Poukazuje na obmyslné dvojí užití slova diletant. Na základě přednášky Věda Purkyňova a věda Masarykova soudil prof. Vorovka ve své knize, že vývoj prof. Rádla půjde od původního přeceňování osob, konkrétních údajů a intuitivního postupu k pronikavějšímu uznávání pravdy nadosobní, k realismu platonskému. Obává se, že se zmýlil, což podrobně rozvádí. Prof. Rádl chce být také politikem a nemá času, aby myšlenku pojmově zkoumal, aby zvěděl, co vlastně tvrdí ten neb onen filosof. Místo logického odůvodnění nastoupí přesvědčenost, zaujatost, idiosynkrasie. „Netvrdím také, že Rádl, odsuzuje např. Merežkovského aneb některého našeho domácího politika, nečiní tak s poctivým přesvědčením. Slova však, kterých užívá, myšlena jsou s tak krajně subjektivním zabarvením, že se vymykají jakékoli objektivní diskusi. Ať jakýkoli smysl přiložíte slovům Rádlovým, nikdy to není ten pravý, čistě rádlovský smysl. Tato proteovská neurčitost z hlediska biologického je *účelné přizpůsobení k prostředí politických zápasů*; tak se chovali již sofisté ve starém Řecku.“

V druhé části namítá Vorovka prof. Rádlovi, že může být filosofie životem a přece nemusí vést k *bezprostředním* důsledkům politickým. Ostatně např. R. I. Malý

zaujal určité stanovisko k československé církvi atd. Vůbec celá výtka politické nečinnosti je *předčasná*; není-li u některého filosofa ještě vypracována určitá politická směrnice, neplyne z toho nikterak, že k ní filosof v *dalším vývoji nedospěje*. Autor vytýká prof. Rádlovi logické chyby v argumentaci. Filosof nemusí při každém pouličním křiku vybíhat ze své pracovny, pravý filosof nemá času k tomu. Teprve jde-li o nejvyšší statky, v okamžicích nejdůležitějších pro lidstvo nebo národ, užije filosof své autority ve prospěch věci dobré, i když se třeba dosud politikou nezabýval, jako Bergson teprve za světové války, když Francie byla hubena nepřitelem. Filosof nemusí vstoupit do politické arény a tam se osobně potýkat; vždyť se může stát, že je již dávno mrtev, když v nové generaci jeho myšlenky teprve dozrávají k uskutečnění. Celý poměr mezi politikou a filosofií je vůbec složitější, než aby se dalo mezi oběma zřizovat nebezpečné krátké spojení podle požadavku Rádlova. Je jisto, že každá úplná a dovršená filosofie má politické důsledky, podávajíc návod, jak se má dosavadní nevyhovující skutečnost přetvořit. V tom je pravda nad skutečnost. Avšak poctivé filosofické založení programu politického je úkol ohromný, který ve většině případů vykoná teprve filosofova škola. Ale k dobré politice, k dobré práci žurnalistické, či poslancecké není potřebí nějakého zvláštního filosofického *systému*. K dobré politice je třeba širokého a důkladného vzdělání, v němž však může chybět odborná práce v noetice, metafyzice, experimentální psychologii, přírodní filosofii aj. Politikem má být jen člověk nekolísavých zásad, jasného rozumu a pevné vůle, jakými byli Benjamin Franklin či Jiří Washington – bez filosofického systému. Je neméně zjevno, je-li politik náhodou odborníkem v logice nebo v noetice, nemusí být mezi jeho *politikou* a jeho *filosofií* větší spjitosti než mezi politikou Paderewského a mezi jeho klavírem.

Cesta od filosofické soustavy k politickému programu je daleká, a tím delší je cesta od filosofie k činnosti politické. „Rádl chce však zřizovat krátké spojení mezi filosofií a politickou činností. My, kteří jsme byli jeho filosoficko-politickým kritériem postiženi, nemáme tak naspěch. Dávám přednost skeptickým pojistkám před krátkým spojením, při nichž lze vše přepálit. Rádl ovšem těžko očekává, že bychom se polepšili; chce spíše působit na filosofické dorostence. Přenechávám mu zodpovědnost... Ve Filosofické jednotě bylo mu správně řečeno J. Kozákem, který je Rádlovi politicky velice blízký, že Rádlovy články namířené proti nové české filosofii jsou znamením *k parforní honbě* na všechny, kdo budou filosoficky odborně pracovat bez zjevného zřetele k událostem politickým... Nedáme se z filosofické práce předčasně vyštvať do politické arény. Každý z nás jistě bedlivě sleduje události politické a koná studia politická. Ruch filosofický zůstane však i nadále listem čistě filosofickým.“

V části třetí směje se Vorovka názoru prof. Rádla, jakoby on jediný mohl být prostředníkem mezi filosofií Masarykovou a celým národem a jakoby jen v Realistickém klubu se podával správný výklad myšlenek Masarykových. Tvrdí, že „každý z nás má právo bez zprostředkování politickými církvičkami čerpat z Masarykova díla, co načerpat dovede“. Ovšem není to věc vždy snadná, protože Masaryk nevypracoval žádného uzavřeného systému. Systémy jsou ortopedické pomůcky z nouze, mají železnou logikou vzpřimovat chabé duše lidské, aby nebyly zlomeny a zotročeny tlakem kolektivní víry. Masaryk dovedl se i bez těchto pomůcek orientovat. Není to duch deduktivní, nýbrž duch širé empirie a induktivní rozlohy: „Svoje vrozené slovácké bohatství intelektuální a citové umocnil, dav se proniknout dvěma nejšířšími světovými kulturami, světem anglosaským a ruským. Znáte kouzlo anglických knih, zdánlivě neuspořádaných, nesystematických, nepřehledných, ale právě proto prostých předpojatosti, vedoucích přímo k faktům. Reality celého světa

jsou nám přiblíženy takřka na dosah ruky, svěží mořský vzduch čistí naše plíce od českého provincialismu. Znáte moc ruských knih, rozehvěných nejhlubšími mravními otřesy, bezohledně obnažujících a rozdírajících těžké rány na těle lidstva; běrou klid maloměstským povahám a bouří naše svědomí ukolěbaná konvenční morálkou. Jak tyto dva světy různorodé a tak obsáhlé spojíte v systém? Jakým systémem budete rozšiřovat svůj rozum a sílit své srdce, byla-li k vám příroda průměrně štedrá? Nikoli, tyto úkoly nezmůže žádný *systém*, nýbrž jedině *osobnost* od přírody všemi dary bohatě vybavená.“

Prof. Rádl zapomněl říci, že Masaryk má svůj filosofický *vývoj*. Snad ten a stálá mladistvá vnímavost zamezily, že u Masaryka systém nevznikl. Myslí-li však prof. Rádl, že systém tu je, pak by učinil nejlépe, kdyby místo svých různých politických odboček tento systém co nejdříve v nějaké důkladné knize vyložil. Prof. Rádl nezdá se být dosti informován. Např. vůči Kantově filosofii nezaujímal Masaryk stále stejné stanovisko. „Neváhám tvrdit, že při sporu s Marešem o Kantovu filosofii správnější interpretace Kanta byla na straně Marešově než na straně Raýmanově a Masarykově.“ Masaryk však změnil postupně své mínění o Kantovi, jak před Rádlem již na to poukázal dr. Pelikán ve IV. ročníku revue *Nové Čechy*; nyní dle článku ve 12. čís. *Realistické stráže* otočil i prof. Rádl svoji orientaci ke Kantovi tak asi o devadesát stupňů, a měl by výslovně odvolat závěry své knihy *Romantická věda o smrtelné zhoubnosti Kantovy filosofie*. Spolupracovníci Ruchu filosofického již několikrát ve svých pracích dokázali, že Masaryk jim dal účinné popudy k filosofickému myšlení a výtku Rádlova, že nová filosofie Masaryka „přehlédla“, není správná. Ovšem, nepokoušejí se napodobit, co je nenapodobitelné, dobře vědouce, že od imitace bývá nebezpečně blízko ke karikatuře...

Nové české filosofii jde o pravdu právě tak, jako kterémukoli jinému filosofu. Prof. Vorovka praví v závěru: „Chápu každý poznatek, ať jedná o prvočíslech, neb o zahnutí paprsků světelných v gravitačním poli, aneb dotýká-li se třeba osoby Rádlovy, jako pravdu parciální, částečnou, potřebnou dalšího a nového doplňování, stále korigovatelnou. Mísím tedy do každé gnóse, do každého pokusu o poznání, unci skepse, abychom já i můj čtenář zůstali si vědomi myšlenkového rizika. Docela jinak E. Rádl: má jednoduchý recept (*Romantická věda*, s. 128-129) jak skepsi uniknout, a proto si ji nijak nepřipouští: Podle něho *absolutní pravda je v přesvědčenosti lidí*. Jdeme-li s ním, vyrovnáme se hravě velkým mužům minulosti: 'Ačkoliv však vyjadřujeme (slovem a činem) svůj ideál jinak než Hus, než Sokrates, než kdokoli z velkých mužů minulosti, přece víme, že máme pravdu i my i oni, *absolutní pravdu*, a že nemají pravdu, kdo jsou proti našim ideálům.' – Neucházím se o to, abych byl přijat do Rádlova množného čísla z věty právě uvedené, a upozorňuji všechny čtenáře, že *E. Rádl má absolutní pravdu*. Vězí-li však absolutní pravda v přesvědčenosti lidí, pak ovšem důsledně – a důslednost je u Rádla vzácnou výjimkou – Koniáš i Hus stojí docela na stejné linii, a sytá čerň prvního muže se zaměnit za sytou běl druhého, když obě tyto barvy jsou nasyceny přesvědčeností! Prof. Rádl varoval novou českou filosofii před různými domnělými chybami. Dle mého mínění bylo by však nejhorší chybou, kdyby si nová česká filosofie osvojila Rádlovo kritérium pravdivosti. Láska k moudrosti proměnila by se v neomylnictví církviček. Před tímto nebezpečím byla však nová česká filosofie již dříve varována jedním ze spolupracovníků Ruchu filosofického, totiž Karlem Čapkem (viz jeho článek *Pilátovo kredo* v 1. roč. Ruchu aneb jeho kritiku mojí *Skepse a gnóse v Lidových novinách*).“

[Zdá se, že v přítomných sporech, ku kterým vůbec dala popud kniha *Skepse a gnóse*, šlo latentně také o spor vědeckých metod. Ve své knize na s. 103 praví prof. Vorovka, že je lépe se k metafyzice přiznat, než se k ní nepřiznávat vůbec a tajně ji

užívat, jak činí leckteří, kdo se jí veřejně odříkají dle předpisu pozitivistického. Jsou ovšem metafyziky různého druhu. „Již jako děti užíváme zhusta výrazů, jimž nerozumíme a tak si navykáme věřit, že se za slovy vždy skrývá smysl nám neznámý, ale zcela určitý a zřejmý jiným lidem. To je *metafyzika papoušků*, a přece kdyby nám nebyla vrozena, nenaučili bychom se myslet. Velká část lidí však zůstává na tomto dětském stanovisku do své smrti. Papouškují slova, jimž nerozumějí a jichž smysl jim zůstává skryt, je jim okultní. Oni, jako praví okultisté, doufají, že přece postihují alespoň trochu smysl slov a že se dopracují poznání zcela zjevného. Mezitím však nemeškají svými slovy působit na jiné méně nacvičené papoušky a provozují často s velkým úspěchem magii, která by se mohla nazvat – abstraktní. Vědomky nevědomky spoléhají na všeobecnou lidskou slabost sytit se prázdnými slovy, již tak dobře prohlédli nominalisté. Nesrozumitelným slovem, nejasným tvrzením můžete vykonat skoro tolik jako v pohádkách čarovným proutkem. Příkladně můžete získat autoritu a pověst přísného vědce. Ale pravá věda se takovým slověům a neurčitým výroky vyhýbá úzkostlivě. Jedná-li se o předmětech skutečnosti, ať již historických osobách nebo přírodních jevech, vždy určuje svůj předmět co nejlépe.“ Prof. Vorovka patrně mířil na některé výstřelky pseudorealistické pavědy.]

V celku dosud projevíli své názory jen stoupenci oficiálního realismu a pak stoupenci mladších snah filosofických, kteří jsou jednotni právě jen ve velmi všeobecných tendencích. Pozitivisté a stoupenci tzv. idealismu Marešova dosud svých stanovisek k vývoji české filosofie neobjasnili.

<sup>1</sup> V pasáži o průběhu diskuse na Jednotě filosofické Čapek mj. uvádí: Těsně po převratu 1918 byl učiněn profesorem Čádou pokus o obnovu České mysli, která zanikla ve válce, když většina učitelstva narukovala (vydávalo ji Dědictví Komenského). Ještě týden před smrtí svolal prof. Čáda své přátele a žáky. Pak ale po jeho smrti obnovil Českou mysl sám, pominuv ostatní, prof. Uhlíř; vydal však jen několik čísel. Teprve za dva roky po úmrtí Čádově, když prof. Krejčí věnoval se úplně politické činnosti, jež mu neponechala volného času, a když se ukázalo, že filosofický časopis na základně čistě pozitivistické je obtížno udržet, byl založen Ruch filosofický.

Vladimír Hoppe

### **Tužby a cíle české filosofie**

(Národní listy 8. a 22. dubna 1923)

Přítomný článek děkuje za svůj vznik spisku prof. E. Rádla vydanému pod titulem: O naší nynější filosofii. V dílku onom láme prof. Rádl svou hůl nad novou českou filosofii a jejími hlasateli a končí své úvahy těmito naprosto beznadějnými slovy: „Čtěte však výklady našich filosofů? Které myšlenky zašlých dob v nich slaví vzkříšení? Která věčná pravda se v nich vtělila novou formou? Kterým novým a krásným poznáním nás obohacují? Jsou to filosofové bez víry, bez nadšení, bez myšlenky, bez formy, bez pochopení minulosti, bez programu pro budoucnost, jejich idealismus má jediný smysl: Strach z myšlení!“

Ježto již bylo prof. Rádlovi odpověděno ze strany mladé české filosofie, cítím i já závazek dokázat, že nová česká filosofie naprosto nevznikla ze strachu a obav z myšlení, nýbrž naopak, tato filosofie vzniká, aby mohla myslet, podrobit kritice směry předchozí a vytvořit myšlenkový směr, jenž by v sobě nechoval rozkladné, sobě odporující prvky, nýbrž, jenž by byl zdrojem nezvratného, jistého a bezpečného jednání. K přítomným svým vývodům podotýkám toliko, že tyto naprosto nejsou

něčím novým, co ještě včera neexistovalo, nýbrž že jsou toliko shrnutím názorů uložených v mých člancích: Čím má nám být filosofie; Duchovní obrození jako základ obnovení světa (Naše doba XXIV a XXVIII). Oba uvedené články, jakož i mé spisy Příroda a věda (1918); Základy duchovní filosofie (1922), byly napsány předtím, než se počalo hovořit o renesanci české filosofie. V přítomném pojednání nastíním především krátce, z jakých důvodů byl jsem nucen odklonit se od pozitivismu, načež odpovím na Rádlovu delikátní otázku, které myšlenky zašlých dob slaví v mé filosofii vzkříšení.

Filosofické vzdělání pěstoval jsem od svého nejtělejšího mládí, takže by bylo pro mne těžkou úlohou odpovědět, kdy jsem vlastně začal filosofovat. Když jsem na univerzitě navštěvoval po čtyři léta (1903-1907) přednášky i seminář svého váženého učitele T. G. Masaryka, byl jsem jím záhy získán pro pozitivismus, jenž mi byl symbolem vědecké přesnosti a životní opravdovosti, ježto se právě snaží vnést vědeckou exaktnost do života, politiky a morálky. S nevšedním nadšením vrhnul jsem se na studium Comta, jakož i pozitivismus vůbec, kterémužto studiu jsem věnoval plná čtyři léta univerzitního studia. Mým cílem byla velká práce nejen o Comtovi, nýbrž o pozitivismu vůbec, ježto jsem postřehl, že naše literatura postrádá většího díla o tomto význačném směru. Napsal jsem tudíž dosti velkou práci o Comtově filosofii, jíž jsem chtěl podat jako doktorskou dizertaci; tento spis dosud chovám v rukopise.

Z jakých důvodů odstoupil jsem náhle, když jsem byl Comtovi věnoval čtyři roky svého života, od tohoto myslitele? Z jakých důvodů nepodal jsem svou původní práci o Comtovi jako doktorskou dizertaci, nýbrž napsal dizertaci novou pod titulem Nástin sociologického pojetí světa, v níž překonávám Comta jakožto autora Cours de philosophie positive a přecházím ku Comtovi, autoru Système de politique positive? Učinil jsem tak z toho prostého důvodu, ježto ani potřebám Comtovým ani mým objektivistickým stanoviskem Cours nedostačilo.

Již tehdy, ve věku 25 let, bylo mi naprosto jasné, že ten, kdo se přikloní toliko k objektivistickým důvodům, diktovaným exaktním vědeckým poznáním, nezaloží ani společnosti, ani politiky, ani mravnosti, tedy filosofie hodnot, jež by nadindividuálně určovaly směrnice našeho jednání. Změna Comtova stanoviska vysvitla mi, když jsem poznal neobyčejně důležitou předmluvu tohoto myslitele nazvanou Dixanos preleminaire sur l'ensemble du positivisme, přivtělenou k III. svazku Système de politique positive, v níž Comte-objektivistu ustupuje do pozadí před nově zrozeným, probuzeným Comte-subjektivistou, vyznavačem duchovních hodnot a ideálů. Takto se Comte zřikává v tomto pamětihodném úvodu nadějí, jež skládal v intelektualismus a možnost ve formy lidské společnosti exaktními vědeckými poznatky, jak ji byl nastínil v Cours de philosophie positive.

Pakliže tudíž sám zakladatel pozitivismu nezůstal svému objektivistickému stanovisku přesných vědeckých fakt důsledným, bylo mi z toho důvodu jasno, že žádná filosofie, setrvávající toliko u vědeckých fikcí, nedovede uspokojit potřeb citu a srdce. Comtův myšlenkový vývoj ukazuje nám nesmírně poučnou dráhu. Začal jako exaktní badatel, jehož cílem bylo reorganizovat lidskou společnost na vědeckém základě. Po dlouholetém studiu seznal Comte, že zkoumáním objektivních dat neobjeví prvků, jež by dovedly ukojit Kristových potřeb subjektu a jež by dovedly zavést duchovní řád do lidské společnosti. Obrátil se tudíž k potřebám subjektu a podal nám ve svém Système de politique positive filosofii hodnot. A ani zde se Comte nezastavil. Ve své výstřední Synthese subjektive rýsuje nám obrazy německé romantické filosofie, jež připomínají romantické názory Fechnerovy, uložené v jeho Zend Avestě.

Ač tudíž Comte naprosto nebyl noetikem a nezkoumal půdy a krajiny, jimiž se hodlal ubírat, vyšel od objektivismu vědeckých fakt a přešel k subjektivismu našeho transcendentálního Já, v němž našel předpoklady nejen světa, nýbrž i vnitřně námi prožívaných hodnot. Zdaž je Comtova poučná dráha něčím jiným než neuvědomělým spěním k epochálnímu objevu kontinentální filosofie v podobě transcendentálního subjektu, který umožňuje nejen svět, nýbrž i zrození hodnot před možností jakékoliv zkušenosti. Ač si tudíž Comte neuvědomil významu svého obratu, učinil to, čemu my v důsledcích Kantovy Kritiky čistého rozumu říkáme kopernikánský obrat k subjektu. Kantův kopernikánský obrat je podmíněn jeho východiskem od světa mravního, jakožto světa svobody. Tento důležitý bod ohledně Kantova vývoje, jenž je podmíněn bezprostředně prožívaným mravním světem, byl až dosud téměř úplně opomíjen, ač hraje v jeho vývoji základní úlohu. Tajemná věc o sobě, jež je v jeho teoretické filosofii toliko demarkační čarou, k níž lze postoupit našemu poznání, je v Kantově filosofii praktické nejúplněji prožívanou realitou v podobě svobody vůle a kategorického imperativu. Kant považuje svobodu vůle a kategorický imperativ za nediskutovatelný fakt. O posledním se takto vyjadřuje na dvanácti místech Kritiky praktického rozumu.

Z jakých důvodů však vlastně přirovnávám dosti klikatou dráhu duševního vývoje Comtova k vývoji Kantovu? Je snad mezi těmito naprosto různorodými mysliteli nějaký styčný bod? Není naprosto mým úmyslem ukazovat, zda je mezi uvedenými různorodými mysliteli nějaký styčný bod, nýbrž toliko poukázat k tomu, že Kantova soustava je postavena na daleko promyšlenějším základu než Comtova a že Kant počíná tam, kde končí klikatá dráha Comtova, totiž u našeho subjektu.

Ač tudíž Kant právě tak jako Comte vyšel od objektivistické přírodní filosofie, nesetrval naprosto u ní, nýbrž seznal bezprostřednost a nadřaděnost mravního kosmu v podobě inteligibilního světa cílů a hodnot, vyšel od něho jakožto Archimedova bodu našeho poznání. Jak byl Kant hluboce mravně založen a jakou tendencí je protknuta Kritika čistého rozumu, o tom svědčí jeho slova z předmluvy k druhému vydání uvedeného spisu (s. XXX): „Byl jsem nucen odstranit myšlení, abych získal místo pro víru.“ Kant tudíž ztroskotává metafyziku, aby získal místo pro náboženskou víru. Druhý doklad k našemu tvrzení, že původ Kantovy kritické filosofie tkví v morálce, nacházíme v Lose Blätter, I. sv., s. 223, kdež Kant prohlašuje, že „původ kritické filosofie tkví v morálce, jak je si vědoma zodpovědnosti jednání“.

Co tím vlastně chci říci, ukazují-li, že oba přední myslitelé, Kant i Comte, ač vysoce cenili objektivní vědecká fakta, naprosto nesetrali u prostého empirismu, jak je nám dán smyslovou zkušeností, nezůstali věrni původnímu objektivnímu pozitivismu a probabilismu, jak jsou nám tyto dány objektivními vědeckými záznamy, z nichž byl pozorující subjekt přísně vyloučen, nýbrž že tyto oba přední myslitelé byli nuceni posunout Archimedův bod, na němž závisí veškeré naše poznání, do světa pomyslného, do světa hodnot, jenž dosud není hotov, nýbrž je oblastí povinností a závazků, jež by teprve měly být splněny? Takto pojímanou úlohu filosofie vyjadřuje Lotze ve své Metafyzice neobyčejně přesnými slovy: „Ještě stále jsem přesvědčen, že jsem na pravé cestě, pakliže hledám v tom, co by mělo být, důvod toho, co je.“ Zdaž netlumočí Lotze toliko jinými slovy, co prohlašuje Fichte ve svém Vědosloví poněkud jinými slovy: „Má-li být Vědosloví otázano: jak jsou utvářeny věci o sobě, nemohlo by jinak odpovědět, než: tak, jak je máme utvářet.“ Nepostupuje hluboký myslitel Rickert ve svých čelných dílech od všeobecného přírodovědeckého poznání k specifickým závazkům duchovní oblasti hodnot? Z jakých asi důvodů obnovuje francouzský myslitel Boutroux starou francouzskou tradici idealistickou? Zdaž mu též nejde o zrození duchovní filosofie?

Z naznačené tendence moderní filosofie k tužbám a závazkům subjektu vyplývá, že žádnému poněkud hlubšímu mysliteli nedostačí objektivní konstatování fakt – což bývá velmi často vyhlášováno za vlastní cíl vědy a vědecké filosofie v podobě pozitivismu – nýbrž že každý studující myslitel sestupuje především k podmínkám zkušenosti v podobě tužeb a potřeb subjektu, aby z nich teprve posoudil hodnotu světa, jenž se zasáhnutím těchto tužeb a potřeb teprve rodí.

Kant ve své Kritice praktického rozumu nazývá právem empirismus mělkým. Jemu bylo jakožto hlubokému mysliteli zřejmé, že při názoru na svět a život nevystačíme toliko ve světě, v němž svou smyslovou zkušeností konstatujeme toliko tlak a náraz, nýbrž že k životu je především zapotřebí inteligibilní, pomyslné říše tužeb a cílů, jež by určovala jednání naší empirické osobnosti. Objev této autoritativní, nadindividuálně nám nadřazené oblasti náleží k jednomu z největších výbojů moderní filosofie. Platonova říše idejí je Kantovým zasáhnutím přeložena z nadhvězdných končin do našeho nitra.

Kantovo sebevědomé rčení (2. vyd. Kritiky čistého rozumu, s. 370), že platonismu rozumí lépe než sám Platon, nese ovoce: ne dosti přesně definovaný idealismus Platonův stává se Kantovým zasáhnutím v kontinentálním zabarvení idealismem transcendentálním v tom smyslu, že myšlenkové formy transcendentálního subjektu v podobě kategorií umožňují svět. Za těchto okolností rozumíme Kantově základní ontologické zásadě, na níž je vybudována Kritika čistého rozumu, že „podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětu zkušenosti“ (tamtéž, s. 197). Za těchto okolností myšlení transcendentálního subjektu umožňuje tvoření světa.

Francouzský myslitel Bergson podrobil ve své Introduction à la métaphysique Kantovu KČR pronikavé kritice, jež vrcholí ve slovech, že Kantovi je vědou všeobecná matematika, a že mu je nepřilíš pozměněný platonismus metafyzikou. Podle Bergsona spočívá prý veškerá KČR na postulátu, jako by náš rozum nebyl schopen jiné činnosti než platonisování, tj. pokusu každou možnou zkušenost vlít do předem stávajících forem.

Uvedené Bergsonovo prohlášení bylo by správné, kdyby Kant nebyl stanovil shora zmíněné ontologické a intuitivní zásady, jež umožňuje adaequatio rei et intellectus, na kteréžto zásadě je vybudována veškerá jeho kritická soustava, kdyby nebyl ve své Předmluvě ke Kritice čistého rozumu jasně vyznačil primát praktického rozumu, a kdyby nebyl v Kritice rozumu praktického vyznačil svobodu vůle a kategorický imperativ za bezprostředně prožívaný, nediskutovatelný fakt. Z těchto důvodů nelze označit Kantovu filosofii paušálně za Newtonův matematismus, ježto právě tato filosofie jasně rozeznává náš empirický charakter, jenž podléhá přírodní kauzalitě od charakteru inteligibilního, jenž přírodní kauzalitě nepodléhá, nýbrž naopak řídí a spravuje náš efemérní charakter empirický.

Daleko větším Kantovým nedostatkem je, že vlastně nedořekl, co říci chtěl a že zůstal stát na poloviční cestě. Kant např. stanoví, že náš lidský rozum není schopen intuitivního poznání, avšak při témže zákazu připouští apriorní kategoriální rozum transcendentálního subjektu a transcendentální apercepci, jež skutečnost vlastně vytvářejí a jež jsou takto popřeným a odmítnutým Kantovým intuitivním rozumem. – Nikoli nedomyšlená a polovičatá Kantova filosofie sama, jež je toliko velkolepým náběhem a grandiózním torzem, nýbrž, jak byla domyšlena mysliteli pokantovskými od Fichteho až po E. Hartmanna, je nám s to dát odpověď na palčivé otázky dnešní filosofie, ježto prodiskutovala filosofické problémy až do těch nejzazších hloubek. Zdaž francouzský myslitel Bergson nepostupuje též v tradicích filosofie pokantovské?

Ve svém spise *Základy duchovní filosofie* pronesl jsem bezpodmínečně platnou větu, že do pravé filosofie nemají přístup ti, kdo neprodělali kopernikánský obrat k subjektu. Co míním oním kopernikánským obratem k subjektu? Proč kladu neobyčejný důraz na odvrácení od toliko objektivistické filosofie?

Kdo setrvává pouze u objektivně zjistitelných fakt, u pouhého strojového záznamu, vzdává se tím zároveň poznání jemných kvalitativních odstínů, jež plynou z jeho nitra. Tímto pouhým objektivním konstatováním robustních fakt přetrhává si styk s kosmem hodnot, jehož mu nelze, ježto mu scházejí veškeré předpoklady v podobě potlačovaného světa kvalit. Každý empirismus a pozitivismus, rekurující toliko stupnici kvantit, je nutně svou povahou amorální a anestetický, ježto právě ignoruje předpoklady onoho ne-daného kosmu hodnot pro smyslovou zkušenost, s nímž jsme však svým nitrem v přímém spojení.

Empirismus s induktivní metodou pohybují se v oblasti exaktních věd a smyslové zkušenosti; nemohou nám tudíž poskytnout předpokladů pro něco, co bezprostředně prožíváme a co s vlastní smyslovou zkušeností nemá nic společného. Exaktní vědecká metoda se svým povrchovým konstatováním vztahů nechává nás zde v úzkých, ježto jak estetický prožitek, tak zvláště mravní příkaz jsou něčím bezprostřednějším než pouhá neosobní relace mezi jevy. Objektivní vědecká metoda vyloučila pozorující subjekt přísně ze svých úvah; za těchto okolností nehodí se její přesné kvantitativní veličiny k hodnocení kvalit, prožívaných subjektem. Za druhé oblast přírodní kauzality a tudíž nesvobody nestačí pro obor, kde jde o mravní svobodu a spontánnost. Robustní svět kauzality, s nímž vystačíme k obrábění smyslově vnímatelného světa, nestačí naprosto k tomu, aby nám byl vodičkem v duchovní oblasti. Příkazy z této mechanické, amorální a neduševní oblasti nedovedly by nás vést životem, ježto, jakožto otroci přírodní kauzality, byli bychom toliko příslušníky živočišné říše, bez jakýchkoliv vyšších vznětů a popudů.

Z těchto důvodů, kdo má jen poněkud smysl pro filosofické úvahy, sezná záhy, že jeho osobnost není naprosto vyčerpána empirickým, hmotným bytím, podléhajícím přírodní kauzalitě, nýbrž že je v nás i něco vyššího, co je nadřazeno našemu malému empirickému já. Svět duševních cílů a hodnot, jenž na nás doléhá z transsubjektivní a nadindividuální oblasti našeho velkého Já, dává nám tušit, že naše osobnost sahá poněkud dále než naše efemérní tělesná schránka, podléhající přírodní kauzalitě a postižená veškerými nevýhodami determinismu a nesvobody.

K jakému tudíž subjektu míří náš kopernikánský obrat? Týká se snad našeho mělkého, změnám podléhajícího subjektu empirického, daného naší efemérní empirickou osobností? Naprosto nikoli. Nedovedu-li empirickým smyslovým konstatováním vystihnout celou svou osobnost s jejími duchovními cíli a tužbami, vyplývá z toho, že naše osobnost není cele zahrnuta v naší empirické bytosti, nýbrž že nás dalece převyšuje nám nadřazená osobnost transcendentální v podobě oblastí cílů a závazků, již jsme nuceni uzнат, chceme-li položit účet z toho, odkud se v nás berou ušlechtilé vzněty, jimiž řídíme počínání osobnosti empirické. Ať to jsou postuláty exaktních věd, estetické potřeby neb kategorická závaznost příkazů mravních: veškeré tyto postuláty a závazky nadindividuálního a transsubjektivního původu přesvědčují nás o tom, že naše empirické já není s to produkovat něco, co by nás převyšovalo a co by určovalo zároveň chování onoho malého empirického já. *Úkol filosofie spatřuji právě v jedinečném objevu onoho velkého Já a v obratu k němu, jakožto zdroji pravého, duchovního života.* Obrat k velkému duchovnímu Já je obratem k prvkům věčnosti nejen v nás samých, nýbrž i obratem k týmž prvkům veškerého dějinného vývoje lidské společnosti. Je to týž základní obrat, o němž se zmiňuje Janovo evangelium (3,3-7) a v němž vyvrcholil Pavlův geniální objev identifikace našeho

transcendentálního Já s Bohem (1 Kor 15,47). Veškeré ostatní snahy o naši efemérní empirickou schránku jsou zbytečným reformováním něčeho pomíjejícího, nemáme-li zřetel k vlastnímu jedinečnému duchovnímu principu v nás.

Kterým směrem obrátí tudíž česká filosofie, vědomá svých vysokých cílů, svou orientaci? Bude snad postupovat k mělké, povrchní a klamně filosofii smyslové zkušenosti, jíž jsme vázáni nejen k efemérnímu jevu své empirické osobnosti, nýbrž i k svrchovaně proměnlivému světu, jenž nás ustavičně klame jako vábný přelud? Dostačí nám snad k životu objektivní souhrn a přehled vědeckých fakt, jak je nám suše přednáší Comte ve svých *Course de philosophie positive*? Zdaž však týž Comte překonáním svého intelektualismu důvody srdce a citu čili obratem k subjektu neukazuje dostatečně klikatou cestu, kterou česká filosofie *nemá* jít?

Zdaž nekráčela vždy česká filosofie ve šlépějích vnitřního a duchovního racionalismu, když hlásala ústy Husovými, že je třeba slyšet a hájit pravdu vždy a všude, když se přiznávala Chelčickým k radikálnímu a bezohlednému křesťanství, když autoritou Komenského klade váhu na zachování předpisů a zásad křesťanství a bratrství?

Má tudíž zapotřebí česká filosofie, jíž děkuje filosofie ducha a bratrství za své rozšíření, přibírat tak nezralé a nestejnorodé prvky jako je Comtovo učení s jeho nesmírně dobrodružným vývojem od filosofie objektivní k filosofii subjektivní, od filosofie smyslově zjiitelné zkušenosti k filosofii hodnot? Může se česká filosofie něčemu přiučit od skeptika-probabilisty Huma, jehož empirismus již nestačil Kantovi, který byl tímto pozitivistou oceňujícím toliko oblast smyslové zkušenosti, pravděpodobně ponuknut k objevu nám nadřazené inteligibilní oblasti? Lze navázat na duchovní filosofii našich tří čelných filosofických představitelů velmi pochybně materialistické učení Marxovo, vybudované na Feuerbachově objektivismu a pozitivismu, jež rekuruje toliko k potřebám naší empirické osobnosti a nezná naprosto existence našeho vlastního duchovního Já? Je nutné, aby se česká filosofie odvracela od svého původního jádra v podobě bratrství a duchovního socialismu, jak nám byly dány křesťanstvím a jak byly vypracovány bratrskou Jednotou až do těch nejmenších detailů, a přikláněla se k socialismu materialistickému, vybudovanému na kultu naší efemérní empirické osobnosti? Není úkolem české filosofie bedlivě toho dbát, aby zůstala věrna původní české tradici duchovní filosofie a duchovního bratrství a neuchylovala se od těchto ke klamům tohoto světa, ke klamně smyslové zkušenosti a dokonce i k materialismu?

Z hloubi své duše jsem již po 25 let přesvědčen, že filosofie česká má setrvat v tradicích původní duchovní filosofie. Každé směšování duchovní a empirické nebo dokonce materialistické filosofie svědčí o tom, že česká filosofie neprošla dosud čistícím a třebícím ohněm, jenž by odloučil neplodnou, ano i škodlivou strusku od ryzího kovu. *Ryzím kovem byla vždy a všude filosofie duchovní, racionalistická, inspirovaná subjektem, k níž se pojila empirická, objektivní filosofie jako nutný doplněk.* Pravím úmyslně jakožto nutný doplněk, neboť racionalistická filosofie bez prověřování fakt smyslovou zkušeností zvrhne se často, jak nás dostatečně o tom poučují dějiny filosofie, v romantické spekulace nebo přílišnou mystiku. Empirismus a pozitivismus, odvolávající se toliko smyslové zkušenosti našeho malého já, jsou filosofii ubohou a malichernou, ježto se snaží naši klamům podléhající oblast povýšit na stolec filosofie absolutní. Touto osudnou záměnou našeho vnějších klamům podléhajícího malého já s neomylným transsubjektivním a nadindividuálním Já vnitřním vzniká nejen chaos ve filosofickém myšlení, nýbrž i v praktickém jednání. Zvítězí-li totiž filosofie klamavé smyslové zkušenosti, jak je dána empirismem, pozitivismem a materialismem nad duchovní filosofii vnitřně prožívaných duchovních

pravd, ocitne se lidstvo v podobné žalostné mravní krizi jako nyní po světové válce. Jak dlouho bude lidská osobnost se svou nadindividuální a transsubjektivní duchovní oblastí vyhlášována za příslušníka pouhých přírodních zákonů, jak dlouho bude těmto člověk otročit, jak dlouho budou boj a rozvrat vyhlášováni za hybla společenského pokroku, a konečně, jak dlouho bude lidstvo následkem tohoto podřizování se toliko přirozenému řádu věcí a své empirické osobnosti zmitáno nejhoršími vášněmi?

Josef Tvrdý  
**Světový názor moderního Čecha**  
(Brno <sup>2</sup>1925, s. 25-28)<sup>1</sup>

Někdo se nad tím pozastaví, že chtějíce mluvit o světovém názoru, vykládáme o skutečném životě a nevedeme ho v končiny *absolutna, metafyziky*. To je právě známkou realistické filosofie, že ukazuje, jak filosofické myšlenky pronikají životem, že život je první věcí a že teprve z náležitého pochopení života může vyplývat filosofie, týkající se celku světového, věčnosti a určení člověka v ní. Dnešní některé proudy chtějí naopak metafyzikou reformovat svět, vlastně ho ani reformovat nechťejí, metafyzika má jim být jen útěchou v životě. Je to směr, který sám sebe nazývá *idealismem*, týmž jménem, jímž se nazývala romantická filosofická reakce v Německu a její odnože u ostatních národů evropských. Tento idealismus charakterizuje nejvíce, že se staví *proti kritickému hledisku ve filosofii*, jež nepřipouští, že bychom mohli mít o absolutnu, nadpřirozenu nějakých jistých vědomostí, poněvadž to jsou jen naše domněnky, kterými si promítáme náš dnešní život do věčna. Idealismus připouští takové absolutní vědění o nadpřirozenu a vidí možnost získat si tyto vědomosti jako romantika, jednak v *intuici*, jak činí např. filosofové Hoppe a Pelikán, jednak v *mystické gnósi*, jako filosof Vorovka, jednak v *citu*, jako filosof Mareš. Tím tato filosofie přichází do jedné linie se starou teologií, která také ujišťovala, že dovede podat o nadpřirozenu určité, jisté vědomosti, a tak vidíme, jak tato filosofie nutně stává se *konzervativní*, a to i politicky. Vždyť k této filosofii hlásí se také Kratochvíl, který stojí na stanovisku *scholastickém* a politicky klerikálním, kdežto Velenovský reprezentuje spodní proud idealistický, který ukazuje nejen jeho souvislost s nejnižšími vrstvami vlasteneckého klerikalismu, ale i s pověrami, jak se jeví ve směrech dosti u nás rozšířených, *spiritismu* a *teologii*.

Na základě toho chápeme vášnivý odpor idealistického směru k *pozitivnímu*, jehož hlavním reprezentantem je u nás profesor Fr. Krejčí, neboť pozitivismus chce, aby vědecké hledisko bylo jediným vůdcem v našem životě a pokládá otázky o absolutnu a nadpřirozenu za zbytečné, poněvadž tam nemůžeme proniknout vědou.

Filosofii pozitivismu není ovšem nutno uznávat za správnou, poněvadž pozitivismus se mýlí v tom že ztotožňuje metodu vědeckou s metodou kritickou, která je širší nežli metoda vědecká a která nám může podat směrnici života i tam, kde věda proniknout nemůže. Věda omezujíc se na určitý vymezený předmět je v širším hledisku filosofickém nahrazována kritikou, která oceňuje jednotlivé příspěvky k lidskému poznání, pokud vyplývají také z jiných oborů nežli je věda, tedy z uměleckého, náboženského názoru atd. Jsou filosofové, kteří právě v této příčině nesouhlasí s pozitivismem, jako např. Masaryk a Rádl, avšak nikde nevidíte u nich stopy po oné vášnivé nenávisti k pozitivismu, kterou jeví všichni idealisté. Oba kladou totiž důraz na to, že východiskem našim ve filosofii musí být věda, i když připouštějí, že věda všeho rozhodnout ve světě nemůže. Při své kritice pozitivismu musíme uznat to, co pozitivismus dobrého vykonal ve filosofii, že totiž dnes není

možno již ledajakou fantastiku vydávat za filosofii. Jeho zdůrazňování vědy ve filosofii je naprosto správné a snaha ve filosofii, vracející se k předvědeckému stanovisku, je jen reakcí ve filosofii, ať již se nazývá jakkoli a užívá metod jakýchkoli.

Jak u nás pozitivismus má ještě dosti práce, ukazují nejlépe příznivé recenze díla Velenovského Přírodní filosofie. To je stejná ostuda, jako byly kdysi obhajoby padělků rukopisů královského a zelenohorského. Kdyby člověk nevěděl, že se tu jednalo o zřejmé stranictví, mohl by si o našem vědeckém a filosofickém niveau pomyslet velmi podivné věci. Že se však účastnil této kampaně nejvážnější z našich idealistických filosofů, Vorovka, vrhá na něho prapodivné světlo. Srovnáte-li jeho kritiku Velenovského díla s kritikou Richetovy knihy o metapsychice, vidíte velice dobře rozdíl, jak přísně soudí o výsledcích vědce postupujícího, i když se mylí v přesnosti metod, celkem vědecky a jak blahovolně mlčí k hrubým výpadům Velenovského proti vědecké metodě vůbec a k jeho vulgárnímu, nevědeckému zužitkování naprosto nekriticky pozorovaných fakt.

Při této kampani se ukázalo, že ze stanoviska filosofického nelze se dnes vyhýbat takovým zjevům, jako je *spiritismus* a že již vzhledem k tomu, jak se sugestivně pomocí spiritismu dovedou celé masy získávat pro myšlenkovou reakci, nutno přesně vědecky zkoumat všechny zjevy z tohoto oboru, poněvadž neznalost těchto faktů může demokratickému směru filosofickému, stavějícímu na vědě, jen uškodit.

<sup>1</sup> Přednáška na schůzi legionářů v Brně 10. prosince 1922.

František Krejčí

### **Kritický pohled na současný stav filosofického myšlení v Čechách<sup>1</sup>** (Praha 1925)

Říkám „filosofického myšlení“, abych naznačil rozdíl mezi filosofii v užším a filosofii v širším smyslu, který tak mohu vyjádřit jediným výrazem. Tento rozdíl je obvyklý a snad ani není nutné vysvětlovat, co se rozumí pod jednou a co pod druhou filosofii. Při filosofickém přehledu myslíme obyčejně na filosofii v užším smyslu; avšak po převratu jsme nuceni, jak se domnívám, mít na zřeteli také druhou filosofii. V tomto náčrtu se tedy budu věnovat nejen speciální filosofické literatuře, nýbrž také filosofii, jež se projevuje v individuálním a společenském životě, neboť jen tak lze pochopit celkový stav národní duše pod vlivem světově dějinných událostí a pouze v souvislosti s tímto celkovým stavem si lze udělat jasný obrázek i o dnešní odborné filosofii u nás. Přesto však nemusím dodávat, že se v tomto nárysu nemůže jednat o plně vyčerpávající znázornění. Komplikovanost tématu nás nutí dávat přednost několika pokud možno charakteristickým rysům.

*Nová česká filosofie?* Tím nejnápadnějším, čeho si při pozorování filosofického myšlení všimneme, je to, že se hovoří a píše o *nové* české filosofii. To je jev, který bychom měli označovat za nanejvýš potěšitelný pro rozvoj filosofie za daných okolností. Co je nové, ale ještě nemusí být zisk; může to znamenat i zhoršení; avšak tak či tak je to, že se objeví něco nového v jakékoli oblasti kultury, znak rozvíjejícího se pokroku a růstu. Máme-li však moci hovořit o filosofii, pak tento výraz musí mít nikoli pouze chronologický, ale také věcný, vývojově historický smysl. Musí buď vyvstat nový směr filosofického myšlení, který tu ještě nebyl, anebo

se alespoň u nás ještě nevyskytl, nebo se musí jednat o zaplnění mezery v činnosti národního ducha v oblasti filosofie.

Nic podobného však v současné době u nás nevidíme. Je tu jenom skupina mladších filosofů, která se záměrně postavila do opozice k ostatním a ráda by se prosadila jako samostatný faktor v našem duchovním životě. Avšak v tom, co jí drží pohromadě a co by se dalo nahlížet jako její společný znak, není nic, co by jí mohlo propůjčit zvláštní místo vývojově historického významu. Pro důkaz tohoto tvrzení postačí pouze to, když kriticky prozkoumáme, co sami o sobě říkají, a srovnáme s tím, co o tom soudí jiní.

V orgánu skupiny, časopisu Ruch filosofický, založeném dr. Pelikánem roku 1920 a redigovaném společně s prof. Vorovkou, se v úvodním článku rozvíjí program nové filosofie, a říká se tam: *nová filosofie nemá svět pouze pochopit a vyjádřit toto pochopení v jednotném světovém názoru, ale má svět přebudovat, nově vytvořit*. Vezmeme-li to doslova, jde o heslo vypůjčené z moderního pragmatismu, tedy rozhodně o nic nového. Jestliže ale připustíme interpretaci jednoho mladšího přívržence této skupiny (Stráž socialismu 1922, č. 47), je to halasná a nic neříkající fráze. Takový program nezaloží žádný nový filosofický směr.

Prof. Vorovka, spoluredaktor Ruchu filosofického, jenž se v článku v Národních listech (1922, prosinec) postavil do čela nových filosofů, aby, jak sám říká, pro ně vybojoval svobodu, je označuje za skupinu mladších filosofů, kteří se sdružili do společné fronty proti agnostickému pozitivismu Krejčího. Podobně se vyjadřuje odvážný obhájce nových filosofů E. Čapek ve své revui Nové Čechy, pouze jako objekt útoku neuvádí Krejčího, ale časopis Česká mysl. To však sotva zajistí nové filosofii oprávnění na existenci; na společné frontě se totiž mohou sdružovat filosofové nejrůznějších směrů a společná fronta nemůže vytvořit mezi natolik odlišnými soudruhy v boji žádnou *vnitřní* souvislost, aby mohli vystupovat jako představitelé jediné filosofie.

Totéž se ukazuje, když označíme nové filosofy jako stoupence filosofie prof. Mareše a celé hnutí vysvětlíme na základě protikladu zbrkle převratného politického liberalismu (Národní listy, České slovo) a realismu (Čas) a na osobním antagonismu mezi Masarykem a Marešem. Na tom může být něco pravdy, avšak stoupenci nové filosofie se co nejrozhodněji brání proti tomu, aby se jejich filosofování jakkoli spojovalo s politikou. Chtějí filosofovat neovlivnění proměnami každodenního života a nad politickými zmatky. Ostatně patří Mareš ke starší generaci jako jeden ze starších a jeho filosofie tu byla již před třiceti lety. To nové, pokud vůbec je něco nového na nové filosofii, nemůže vycházet od Mareše.

Prof. Rádl využívá k charakteristice nové filosofie (ve studii O nynější filosofii, sv. 6) dichotomii filosofických směrů, kterou svého času vymezil Krejčí a která je daná noetickým problémem poznatelnosti transcendentna. Totiž: *pozitivismus* – jenž se vzdává poznání transcendentna a spokojuje se se světovým názorem vybudovaným na vědecké bázi s vyloučením veškeré metafyziky, a *idealismus* – jenž se domnívá, že k výstavbě uspokojivého světového názoru nemůže postrádat transcendentno, a proto usiluje o poznání nadsmyslna jinou než vědeckou cestou a spatřuje v tom nejvyšší úlohu filosofie. Je-li toto rozdělení správné, pak je také správné subsumovat novou filosofii pod pojem idealismu, jak to dělá Rádl; zcela jistě totiž není pozitivistická. Proti takovému podezření oni sami mnohokrát protestovali. Potom se však jedná o to, co je na idealismu našich novofilosofů *nového*. Není na něm nového nic a směska různých idealismů nemůže založit nový a vůbec žádný filosofický směr.

U nás tedy neexistuje žádná nová filosofie. Avšak skupina, jež se za takovou vydává, se přece musela vytvořit z nějakého důvodu. Jaké je poznávací znamení, podle něž rozpoznali svou sounáležitost, který společný zájem udržuje tuto soupatříčnost při vědomí? Pro dnešní stav filosofie u nás by mohlo mít jistý význam.

Tento znak a společný zájem nacházím u této nové skupiny v opozici – Rádl říká proti katedrové filosofii, Mareš proti oficiální filosofii, Čapek proti univerzitní filosofii, a já říkám proti odborné filosofii; a nejen v opozici, ale také ve znevažování, v opovrhování, podceňování odborné filosofie a z toho plynoucím nedostatkem odborné filosofické průpravy, zvláště ve vědecké psychologii. Pěstují metafyziku, pouštějí se do nejtěžších problémů bytí a vznikání, aniž by se nechali mást skepsí vědeckého myšlení; a k tomu nepotřebují vědu. Vždyť přece Kant jednou provždy dokázal a u nás Mareš s velkým důrazem vyzdvihl, že metafyzické problémy nejsou řešitelné vědecky! Jestliže se toho člověk drží, pak se mu zdá chybné, když se filosofické disciplíny, psychologie, noetika, estetika, etika pěstují empiricky jako speciální vědy podle vzoru přírodovědy. Jako empirické vědy se mu zdají nemožné, a pokud dnes přesto existuje experimentální psychologie, experimentální estetika, pedagogika, pozitivní etika, pozitivní věda o náboženství, tak se pravý filosof vůbec nemusí starat o výsledky této vědecké práce, pokud se mu nehodí do krámu. Naopak je jeho právem a povinností oceňovat tyto výhonky špatně pojatého pudu po vědění jako zdánlivou vědu a potlačovat je. Tato nálada vládne v mysli novofilosofů a důsledkem je již zmiňované pohrdání a zanedbávání odborného filosofického studia. A to se mnoha velmi hodí, zvláště těm, kteří vědí o empirické psychologii či estetice jen málo nebo vůbec nic, a přesto v sobě pociťují neukojitelný tlak k filosofické meditaci. Z takových se rekrutuje většina stoupenců nové filosofie, a pokud disponují šikovným perem a trochou fantazie, jsou jim stránky Ruchu filosofického otevřeny. Když člověk listuje oběma ročníky tohoto časopisu, může se přesvědčit, kolik se v něm objevilo nevázaných filosofických rozprav, dalo by se říci, nezávazných meditací, a jak málo se vyskytlo seriózních vědecky hodnotných příspěvků. A stejný výsledek se dostaví, jestliže v tomto smyslu přezkoušíme samostatně vydané publikace tohoto nového směru. V psychologii, estetice, vědě o náboženství tabula rasa; v logice nepodařený pokus dr. Pelikána o nové založení teorie a Vorovkovy studie k teorii poznání; v dějinách filosofie Hoppeovy studie o Kantovi a jedna quasimonografie o Malebranchovi, pokud lze vůbec nahlížet na dílko R. I. Malého jako na historickou monografii; a pak ještě přednášky dr. Trnky o nových filosofických proudech. V sociologii snad Chalupného Sociologie, avšak s velkou výhradou, jež se týká vědeckosti metody. V psychologii konečně Slovínec Rostohar, jestliže budeme doslova věřit jeho autoreferátům a za předpokladu, že se jeho původně pozitivistická filosofie svobodné myšlenky nevědomky změnila během víceletého vědeckého dolce far niente ve filosofii idealistickou.

A to je všechno. Jinak existuje již jen metafyzika nebo gnose; samé průniky do říše Absolutna, Transcendentna, Nepoznatelna, podnikané s neotřesitelnou nadějí na úspěch, s nadšením hraničícím s mystikou [Hoppe označuje za největší Rádlovu zásluhu to, že zajistil mystice přístup do filosofie.] a produkujícím vpravdě poetické, esteticky cenné perličky. Vedle toho ještě řadu knih, kde se pod nejvybranějšími zvukně znějícími tituly nabízí jako filosofická četba pêle mêle nesouvisejících článků vzniklých v různých dobách a z různých podnětů, pestrého obsahu a nestejně hodnoty. Nové myšlenky, originální metody nedokázaly formulovat, opírají se o cizí autority a vyznávají cizí názory, propagují je často s výrazem, jako by šlo o vlastní objevy. Přednost se přitom dostává pragmatistům; nic totiž nedokáže lépe odpovídat náladě, která zde panuje, než pragmatická maxima: ta filosofie je pravdivá, která filosofa

vnitřně uspokojuje. A noví filosofové přímo kypí vnitřním uspokojením. Když člověk čte referáty, jimiž se navzájem uctívají, zdá se mu, že české nebe je plné titánů, polobohů; je tu jen filosofický čin, je tu bezedná hlubina, je tu... avšak člověk by musel mít pero takového referenta, aby dokázal alespoň přibližně naznačit patos a nadšení tohoto vzájemného vynášení na nebesa. To všechno dává celé skupině a jejímu působení společný rys, který můžeme označit jako *protivědeckost* nebo *iracionalismus*. Protivědeckost, protože při svém filosofování odmítají vědeckou metodu, a iracionalismus, protože místo rozumu nebo vedle něj považují za pramen poznání intuici, víru, cit, instinkt a mystickou jasnozřivost. To je staví do přirozeného protikladu k filosofování univerzitních profesorů, jejichž stanovisko by snad bylo možné nazvat jako *univerzitní pozitivismus*. To myslím takto: Na základě různých úvah, jejichž obsahu se nyní nebudu podrobněji věnovat, se dospělo k názoru, že běžný způsob filosofického studia na univerzitě neodpovídá pokroku vědy a jejímu vztahu k filosofii a modernímu pohledu na úlohu univerzity při vzdělávání lidu, a proto se musí změnit.

Zdalo se neúčelné a tudíž neudržitelné, aby se filosofie na univerzitě tradovala ve formě konkrétního pevného systému. Čím silnější byl vědecký duch, tím víc se zužovala doména pouhé metafyzické spekulace s jejími nezaručenými předpoklady a ještě méně zaručenými aprioristickými dedukcemi. A když se nakonec většina takzvaných filosofických disciplín etablovala jako samostatné, na jakékoli metafyzice nezávislé speciální vědy, proti kterým stály mnohé filosofické systémy jako veličiny neuchopitelné jedním jediným lidským rozumem, jevílo se tradování jednoho určitého filosofického systému na univerzitě jako ničím neopodstatněné upřednostňování na úkor objektivitu a v rozporu s účelem univerzitního studia. Kdo má rozhodnout mezi mnoha systémy? Má si univerzita nechat naoktrojovat jeden systém, anebo je irelevantní, který systém si docent zvolí? A co bude, když dva docenti budou tradovat různé systémy? Když si připomeneme účel univerzitního studia, budeme mít jasno v tom, že univerzita je *universitas scientiarum* v jiném smyslu než v dobách scholastiky, a že právě proto na ní není místo pro nevědeckost – metafyziku, náboženství. Univerzita nemá vzdělávat krausovce nebo kantovce, ani herbartovce nebo pragmatisty. Má vybavit posluchače nezbytným věděním, aby mohl filosofovat samostatně. Spojování vědeckých pravd s vlastními a tradičními přáními a představami do jednotného celku jednoho světového názoru je soukromá věc každého jednotlivce. Proto se docenti drží ve svých kolegiích a vůbec při výuce samozřejmě toho, co musí být společné všem filosofiím a co tvoří pozitivní základnu myšlení moderního intelektuála, aniž by to omezovalo jejich individuální filosofický svéráz. Tím získává nejen jejich akademická činnost, ale vůbec jejich celkové vystupování na veřejnosti společný charakterový rys. Vědeckost, které dbají na univerzitě, proniká také jejich dalším myšlením a jednáním, vyznačuje je, takže se před veřejností jeví jako stoupenci jednoho a téhož filosofického směru, který se dá velmi snadno považovat a potiori za pozitivismus, bez ohledu na sebevětší individuální rozdíly. Není to však pozitivismus, nýbrž vědeckost, co podmiňuje a vytváří tento společný charakterový rys – tedy pravý opak antivědeckosti, která vyznačuje idealismus skupiny nových filosofů. Tím je dán vztah této skupiny k profesorům filosofie a je zcela přirozené, že se vytyčení vzájemné fronty odehrálo pod heslem „Pryč od univerzitních autorit“ (Nové Čechy). Stanovisko profesorů filosofie (Hostinský, Masaryk, Drtina, Čáda, Krejčí, Kádner) bylo jasně vyjádřeno v programu časopisu *Česká mysl* (založen roku 1900), který si dal za úkol pěstovat všechna odvětví filosofie na vědecké základně. Bylo zde doslovně prohlášeno, že časopis nepropaguje žádný určitý směr, že bude přijata každá studie o libovolném problému z filosofické

oblasti, jen když bude zpracovaná vědeckou metodou. Totéž stanovisko přijaly Pedagogické rozhledy pod Drtinovou a později Kádnerovou redakcí. Podobný směr sledoval ve své činnosti filosofický spolek Jednota filosofická, dokud byla jejím orgánem Česká mysl. Teprve poté, co bylo pod vedením prof. Rádlu připuštěno do Jednoty spíše populární než přísně vědecké pojednávání filosofických problémů, před nímž tak důrazně varoval Kant ve svých Anfangsgründen, vzdálila se od linie vytyčené univerzitním pozitivismem a zcela přirozeně se stala rejdištěm všech těch, kteří si mysleli, že k filosofování není zapotřebí nic jiného než dobrá vůle a trochu zájmu o sociální a náboženské otázky, a tak se do jisté míry stala i líhň nového směru. Avšak zdá se, že čas, kdy mohla být Jednota nahlížena jako doména této skupiny, již pominul; okolnost, že ani jeden z obou filosofických časopisů, ani Česká mysl ani Ruch filosofický nebyl zvolen orgánem Jednoty, umožňuje soudit, že obě skupiny mají záměr chovat se vůči sobě navzájem neutrálně. Velmi charakteristický pro nový směr je jeho vztah k Masarykově filosofii. Masaryk byl přece také profesor filosofie a vědec ve smyslu, který zde líčím; avšak jeho nynější sociální postavení znesnadňuje, aby se nová skupina přenesla s lehkým srdcem přes jeho filosofii tak, jako přes kolektivní firmu univerzitního pozitivismu. Kdo však zavrhuje vědeckost ve filosofii, kdo vyzývá jako svého anděla strážného Mareše, zapřísáhlého nepřítele realismu a všeho, co s ním souvisí, a přece se nedokáže, ať již z jakýchkoli důvodů, otevřeně a čestně přiznat k nepřátelství vůči realismu, ten se musí dostat do slepé uličky, z níž ho může vyvést jen bravurní kousek diplomatické šikovnosti. Tohoto bravurního díla se odvážil prof. Vorovka. S jakým úspěchem, se můžeme dočíst v Rádlově spisku o nové české filosofii. Pátá kapitola je nadepsána: *Je Masaryk také filosof?* a obsahuje ještě celou řadu dalších otázek, z nichž vyplývá těžká námitka, že se tito pánové velice málo zabývali Masarykem a že se to pokoušejí zastrít poukazem na to, že Masaryk neuspořádal své filosofické myšlenky do souvislého nerozporného celku, s nímž by se filosof musel vyrovnat. Znamenité však je, co tito noví filosofové z Masaryka přebírají, co pro ně znamená! „Jsem přesvědčen,“ říká jejich mluvčí v Ruchu filosofickém I, že „*naproti vědě má filosofie tuto úlohu: otevřít lidským myšlenkám nové stupně svobody tím, že přezkouší všechna pouta myšlení.*“ Tento účel je pouze zvláštní případ obecné osvoboditelské úlohy, která přináležela filosofii odpradáвна. Příklady nemusíme hledat v dávné minulosti ani na druhém břehu oceánu; máme to štěstí, že takový příklad máme u nás. Vy všichni jste slyšeli: *Masaryk osvoboditel* a děkovali jste mu za naši politickou svobodu. Nezapomínejme ale, že se již dlouho před válkou pokoušel svým filosofickým rozhledem vysvobodit lid z pout předsudků, sociálních lží a všemožných druhů lidské předpojatosti. Uzavírám tudíž následovně: Jednou z nejdůležitějších úloh filosofie je osvobodit lidského ducha z umělé, vědecké a politické ortodoxie; neboť *vnitřní* svoboda je nejvzácnější statek nejen pro každého z nás, ale rovněž pro celý národ a lidstvo.“ Avšak tento nefilosofický, Masarykovu filosofii bagatelizující nárok zakládá až příliš dobře přísný odsudek, který vynáší Rádl ve zmiňovaném spisku na novofilosofy. Povrchnost, nad níž se pozastavuje, souvisí prvotně s protivědeckostí, kterou jsem již vyzdvihl, a musí se zřetelně vyjevit všude tam, kde se jedná o stanovisko k nezodpovězeným otázkám. Tak např. v kontroverzi mezi Masarykem a Marešem o Kanta. V této věci shledala nová filosofie, že bude přiměřené, když nechá zaznít i Masarykovo slovo, přestože se zdálo, že stanovisko je již předem dáno ideovým společenstvím prof. Mareše. Dostali bychom se příliš daleko, kdybychom zde líčili celý spor: postačí, když upozorníme na to, že ten, kdo se v takové věci staví do role rozhodčího, musí především vědět, o co se vlastně jedná. Pokud se ale jenom rozhodne *stranit* Marešovi, protože Masaryk odmítá Kantův apriorismus jako

psychologicky neopodstatněný, pak je to důkaz, že nepochopil podstatu kontroverze a o psychologii má vůbec špatný pojem. Psychologická neudržitelnost Kantova apriorismu je dnes již prokázaná věc, avšak rozhodnutí v dotyčné kontroverzi na tom nezávisí. Na základě naší diagnózy nové filosofie není možné stanovit jakýmkoli genetickou nebo řekněme organickou souvislost mezi ní a herbartismem prof. Durdíka. Na významu herbartismu, jak ho na univerzitě pěstovali naši docenti filosofie, zvláště Dastich, Lindner, Durdík, Hostinský, jsme se ještě neshodli, a právě tak se rozcházejí názory o významu speciálně Durdíkovy filosofie. Je nepopíratelné, že herbartismus neměl přímý vliv na duchovní život našeho národa, že se omezoval na školu, protože se v tomto směru musely psát učebnice. Avšak herbartovci mezi docenty měli možnost ovlivňovat veřejný život i jinak než propagací herbartovské filosofické doktríny, a na stranu druhou tvořil herbartismus zdravou a na tehdejší poměry žádoucí protiváhu k pokantovskému romantismu, jež hrozil proniknout též k nám. Nikdo nebude popírat blahodárny vliv, který měly ideje pokantovské filosofie spolu s myšlenkami francouzského osvícenství na vzrůstající se národní život. Avšak před zdegenerovaností filosofické spekulace, která zdomácněla v Německu po a v důsledku takzvané klasické periody a přivedla filosofii na scení, nás již dlouho před Masarykovým zásahem chránil herbartismus, instalovaný na pražské univerzitě a propagovaný úředními cestami. Herbartismus totiž znamená posílení vědeckého ducha vůbec a především ve filosofii, a to byla přednost pro náš kulturní růst. Již svou opozicí vůči Kantově apriorismu a svým důrazem na empirická východiska připravil Herbart půdu pro osamostatnění filosofických disciplín, zvláště psychologie, estetiky a pedagogiky. Mladší herbartovci mohli, poté co se vzdali metafyzických předpokladů svého Mistra, rozvíjet bez odporu a bez námitek svou psychologii v psychologickou vědu, založenou nyní výlučně na empirické bázi. A tak nestálo příliš námahy nahradit také u nás Durdíkovo ortodoxně herbartovské učebnice čistě empirickými.

Podle mého názoru je to tedy vědeckost, která vyznačuje podstatu herbartismu na rozdíl od pokantovského idealismu; proto také nelze nahlížet protivědeckost nové filosofie jako pokračování našeho herbartismu. Ani Lindner, ani Hostinský, oba pozitivisticky smýšlející filosofové, pro něž byl Herbart pouze východiskem, nemají nic společného s novými filosofy. Co se pak Durdíka týče, asi by se coby odpůrce realismu cítil v nové společnosti dobře, stejně jako jeho věrní, například dr. Zába, by halasně přešli do jejich tábora jako soudruzi v boji proti společnému nepříteli. Ale Durdíkova filosofie, která je v konečné podobě k dispozici ve spise Darwin a Kant, by mohla těžko pokojně obstát vedle Mareše. Vztah k Darwinovi a k přírodním vědám, pro Durdíka charakteristický, dále jeho lpění na pozitivistické definici filosofie a jeho zásadní odlišování vědy, filosofie a náboženství se vůbec nehodí k duchu nové filosofie, takže nelze soudit na genetickou souvislost mezi nimi.

V jiném ohledu však mezi nimi přece existuje jistá podobnost. Přes opakované ujišťování o své úplné nezainteresovanosti a neutralitě v politických záležitostech se noví filosofové politicky angažovali, a sice v témže směru jako kdysi Durdík se svými věrnými. Mareš je dnes přece výslovně politická osobnost a platí i podle svého přiznání za filosofa jedné určité politické strany, jejíž vlivný orgán zabezpečuje novým filosofům všemožnou žurnalistickou podporu. Vedle toho je R. I. Malý redaktor národně socialistické revue Naše kultura, jejíž stanoviska ve věcech světového názoru se navzdory socialistickému zabarvení příliš neodlišují od stanovisek Národních listů. [Mezitím vystřídala Naši kulturu jiná revue, Kritika, která nechce přináležet k žádné straně.]

Nechci se zabývat obsahem této politické tendence ani znázorňovat ideovou pospolitost stoupců nové filosofie, kteří náležejí k různým politickým stranám;

říkám pouze, že tato tendence je navýsost konzervativní a lze ji ilustrovat analogií s pověstnou kampaní proti pravosti královéhradeckého rukopisu. Novofilosofové se staví proti pokroku v kulturní, speciálně sociální oblasti právě tam, kde tehdy stáli obhájci podvrhů a proniká jimi týž politický duch. To velmi málo ladí s úlohou, kterou si nová filosofie vytyčila: *vytvořit svět nově*. Zřetelně se to projevuje také v ohledu na náboženskou otázku. To však již patří do další kapitoly.

<sup>1</sup> Předloženo 5. března 1924. – Z německého originálu *Kritische Blicke auf den gegenwärtigen Stand des philosophischen Denkens in Böhmen* přeložil Břetislav Horyna.

Ladislav Klíma

### **Vorovkův Polemos. Spory v české filosofii v letech 1919-1925**

(Tribuna 11. května 1926)<sup>1</sup>

Kniha vysoce významná, o sobě vůbec a s ohledem na českou filosofii zvláště. Nesena šlechtitou, heliotropickou opravdivostí, které jde bez falše o věc, která nemusí se k filosofování nutit a postrkávat. Živým, úrodným citem provanutá, vskutku životná. Svobodně roste, samostatná – skeptická. Bohatá myšlenkami, hluboká, světlá. Formálně nezvykle u filosofů jasná; barvitá i elegantní, básnická stejně jako přesná. Jedna z knih, které vyhovují třem hlavním podmínkám cennosti, celosti: poutá, poučuje i povznáší. Přes svůj polemický a na pohled poněkud žurnalistní ráz dává čtenáři, i takovému, jenž by pro filosofii do ohně právě neskočil, více než mnohá proslulá, tlustá, klasická filosofická kniha. A v české filosofické literatuře tvoří útěšnou výjimku, znamená svěží zavanutí větru v její ztuchlině, snad počátek obratu... přes svůj polemický ráz – spíše právě pro něj.

Ale co *zde* je plus, je hlavní vadou Polemu z hlediska absolutního. Bez polemického charakteru knihy mohly tu její ctnosti být v superlativu; takto přirozeně jen v komparativech. Polemičnost škodí Myšlence vždy už sama sebou. Dvojnásob, přizpůsobuje-li se polemik svému odpůrci, sestupuje-li k němu. Trojnásob, není-li odpůrce polemiky sestoupení, ba ani povšimnutí hoden.

Myšlenka je vždy něco absolutního, boj vždy něco nuzného a relativně nízkého. Nebojovat – je jediné vznešené; ani proti svým „špatným“ myšlenkám – není jich! – tím více proti lidičkám; ale v polemizování je osobní a věcné nerozlučitelně srostlé, tj. věcné vystupuje tu vždy ve silně znečištěném stavu. Každá polemika stahuje i strhuje myšlenku z její výše. Protivník, i podléhaje, pověsí se celou vahou na šíji vítězíciho; strhne jej někdy na zem, i do propasti někdy; vždy je vítěz určen, zablácen, zkrvácen – poloporažen; jen Pyrrhova vítězství existují; a není porážky, kterou by i poražený něco nezískal; zdánlivě poražený často je ve skutečnosti vítězem; bojující, bojujeme pro to, proti čemu bojujeme; a sub specie aeternitatis nemožno pranic zabít; není vrahů *neboli* dokonalých vítězů. Každý boj je znásilňování; nejvíce číře myšlenkový... znásilňování je vždy něco ordinárního; nejpřísněji vzato jsou polemiky nejméně humánním, nejvíce protiúčelným druhem agonismu. Poškozuji a dolů strhují „vítěze“, povznášejí ho zřídka; drásají a dráždí jen poraženého, zřídka poučí jej. (...)

Ale je účelno míchat se do žabomyšín českých „filosofů“? Proč se účastnit rvačky s chlupci v městském parku? Při vši úctě, kterou mám k nim všem, tj. k českým filosofům – neboť úctyhodní mužové jsou to vesměs, nucen jsem říci, že za polemiku nestojí. A to proto, že jsou filosofy stejně jako já arcibiskupem. Považovat

je za filosofy znamená jen: zaměnit kožený, špinavý futrál za diamantový diadém v něm, zdánlivě v něm – prázdném. Ale – vždyť se mýlím: „pravá filosofie spočívá v negování filosofie“, bylo vícekrát řečeno, a oni jsou její negací tak dokonalou, že jsou vskutku dokonalými filosofy. Jen to jediné jim k tomu chybí: pud k pravdě, smysl pro Vznešenost, Volnost, hloubka a všechna infernálně nebeská Propastnost – ale mimo to také porozumění i těm nejpovrchnějším filosofickým pojmům, i logika i zdravý rozum – krátce každékoliv filosofické nadání. A zde polemizovat? Zde jde se, prostě mimo, v uctivé vzdálenosti, jako kolem čingy americké; i jaguár zběsile před ní utíká, „Wozu Feder lesen mit dem Schuft?“ Užívají-li takovíto lidé důsledně umlčovací taktiky proti všemu vyššímu, nejstrategičtější je, užít jí proti nim! Ne jako oni, pro mizernou přítomnost – pro budoucnost, na které jediné záleží, na které jim právě proto nezáleží.

Nebylo dosud vůbec české filosofie, – leda ve stadiu dvouměsíčního embrya. Nebylo dosud pravého českého filosofa, mimo Otokara Březinu; hábit je něčím zcela vedlejším; – dokud nedojde k tomu, aby Napoleon byl považován za největšího filosofa své doby a za největšího génia činu Grabbe, bude lidstvo soudit o nejdůležitějších psychologičnostech idiotsky povrchně, školácky. – Profesorská, tj. profesionální filosofie je kontradictio in adjecto jako všeobecné unikum: Bůh, který je ševcovským mistrem. Ani ponětí o tom v české společnosti.

Dokud se nepochopí, že je ve Svatopluku Čechovi desetkrát více pravé filosofie než v celé oficiální české filosofii, není naděje, že by k pravé české filosofii došlo; dokud se nepochopí, že nejpřednější *conditio sine qua non* filosofie je nejohromnější poezie, jako je podmínkou balonu, aby byl lehčí než vzduch.

*Polemos* ukazuje jediné správnou cestu, kterou – nehledě k možným elementárním událostem, může česká filosofie evolučně pomalu dostat se ze svého dosavadního, ani ne pulcového stadia. Ale vedle toho může být Vorovkova kniha vždy roztomilou průvodkyní každého, kdo zajímá se o Jedno Potřebné, tj. filosofii, neví ani, kde Čechy na mapě leží. (...)

<sup>1</sup> Přetištěno v knize L. Klíma, *Vteřina a věčnost*, Praha 1927, <sup>2</sup>1946, s. 70-73, a ve Vorovkově sborníku, ed. F. Pelikán, Praha 1937, s. 198-200.

Jaroslav Beneš

**O stavu filosofie v české mentalitě, a je-li možno přispět jí metafyzikou  
sv. Tomáše**

(Filosofická revue 4, 1932, s. 158-162)

Je dvojí hlavní problém filosofie: Problém poznání a problém bytí. V řešení problému poznání filosofie odpovídá především na otázku: Zdali jsme vůbec schopni něco poznat s jistotou, a zdali toto naše poznání je objektivní, tj. poznáváme-li věci – alespoň nějakou věc – tak, jak je sama o sobě, nezávisle na našem poznání. – V řešení problému bytí zabývá se filosofie samotným jsoucнем, jak je samo o sobě nezávislé na našem poznání.

Z toho, co právě řečeno, je zřejmé, že řešení problému *bytí* závisí na tom, jak byl rozřešen problém *poznání*. Neboť dojde-li kdo v řešení problému poznání k závěru, že není možno poznávat věci tak, jak jsou, pak ovšem již odpadá možnost mluvit o jsoucnu tak, jak je nezávisle na našem poznání, a tím vlastně odpadá nejdůležitější úkol celého řešení problému bytí.

Problém poznání sám vlastně se rozpadá na dva problémy, totiž na problém skeptický a problém idealistický. Problém skeptický zabývá se především otázkou: „Je možno mít aspoň nějaké poznání jisté?“ Problém idealistický řeší otázku: „Je to, co poznávám, něčím nezávislým na mém poznání, či je to pouhý výtvar mého poznání tak, že vlastně svým poznáním si předměty svého poznání sám tvořím.“ Na rozličném řešení těchto základních problémů filosofie závisí směr celého dalšího postupu při zkoumání jiných otázek a problémů, jimiž se filosofie zabývá.

Chceme-li tedy poznat stav filosofie v české mentalitě, je nutno zkoumat především to, jakým způsobem moderní čeští filosofové řeší tyto základní problémy filosofie. Poznáme-li pak, že se tu shledáváme s těžkými omyly, budeme se snažit poznat *kořeny* těchto omylů. Majíce pak na zřeteli zásady křesťanské filosofie, jak jsou na různých místech vyloženy v dílech sv. Tomáše Akvinského, ukážeme, zdali je možno, aby čistý zdroj zdravých zásad metafyziky sv. Tomáše přispěl k skutečnému a trvalému rozkvětu studia filosofie v našem národě.<sup>1</sup>

Jaký je tedy stav moderní české filosofie?

Myslím, že nelze mluvit o jednotné samostatné filosofii české. Třebaže v našem národě je dosti těch, kteří svou činnost věnovali především studiu filosofie, a třebaže nebyli vždy pouhými eklektiky, nýbrž vykonali i mnoho práce samostatně, přece nelze nevidět, že filosofie česká podléhala a podléhá velikou měrou vlivům moderní filosofie, jež sem proniká z národů jiných. Téměř všichni význační filosofové čeští podléhali tomuto mocnému působení ať filosofů německých, francouzských, anglických nebo ruských. Již tím si vysvětlíme, proč je tak nesnadné stanovit nějaký jednotný samostatný směr moderní filosofie české. Vlivem moderních filosofů národů jiných vnikaly do české filosofie nejen věci – ať skutečně nebo domněle – dobré, nýbrž i základní omyly, jež jsou charakteristickou známkou filosofie moderní vůbec. Tím se stalo, že se u nás tak hluboce zakořenily mylné nauky jak pozitivistické, tak idealistické v nejrůznějších formách. Ba i ti z našich moderních filosofů, kteří s nezměrným úsilím se probojovali ze zajetí těchto nauk, přece ještě nemohou dospět k plné pravdě jednak proto, že dosud podléhají vlivům senzismu, a pak i z té příčiny, že mají nesprávné nebo aspoň nejasné pojmy o některých základních problémech filosofie sv. Tomáše. Chceme-li tudíž charakterizovat jedním slovem českou filosofii moderní, nezbyvá než abychom o ní řekli to, co všeobecně platí o filosofii moderní vůbec, totiž: I když nepopíráme dobrých popudů a pečlivých studií v ní obsažených, přece jen v základních otázkách je pochybena. Vede – alespoň ve svých důsledcích – buď k skepticizmu nebo k subjektivistickému idealismu nebo pozitivismu, nebo aspoň, trvající na nesprávných předsudcích, uzavírá si cestu k plné pravdě. Tážeme se: Kde je kořen těchto bludných nauk? Odpovídáme: Prvním zdrojem mylných nauk moderní filosofie vůbec, a tedy i filosofie české je nesprávné řešení problému poznání. Odtud vyvěrají problémy další. Kdyby moderní filosofie dovedla rozluštit problém poznání s tou *přirozenou* jasností, jak to učinil sv. Tomáš, byla by snadná dohoda filosofie křesťanské s filosofií moderní. Avšak právě v *tomto* problému rozchází se filosofie sv. Tomáše s filosofií moderní.

Abychom se přesvědčili o pravdivosti tohoto tvrzení, je nutno pohlédnout hluboko do mysli filosofa, který je právem zván otcem moderní filosofie; myslím tím Descarta. Descartes nedospěl sám k těm základním omylům, jež hlásá filosofie moderní; nedospěl ani k skepticizmu ani subjektivistickému idealismu. Avšak cesta, kterou on ukázal, třebaže sám po ní až na konec nedošel, přivedla moderní filosofii k těmto naukám. Metoda, kterou podal Descartes moderní filosofii, musila dovést buď k skepticizmu nebo idealismu všechny ty, kteří se řídili slovy Descartovými tak, jak

byla napsána. Poněvadž se jedná o věc tak důležitou, všimněme si bedlivě Descartovy filosofické metody.

Descartes chtěl ukázat novou cestu k postavení budovy filosofie a vědy vůbec. Domníval se, že je nutno zavrhnout jako pochybné nebo nesprávné všechno to, o čem lze z jakýchkoliv důvodů pochybovat, a že smí přijmout za základ svojí filosofie jen to, o čem mu není možno pochybovat. Proto zavrhl jako nejisté nebo klamně všechno to, co poznáváme svými smysly, protože prý to mohou být smyslové přeludy podobné přeludům ve snách. Tvrdil, že lze pochybovat i o pravdách matematických, např. o výroku 2 a 3 je 5, poněvadž prý lidé – jak zkušenost učí – se mohou mýlit v tom, co se jim zdá nejzřejmějším. Mimo to je prý možno, že buď působením všemohoucnosti Boží nebo vlivem nějakého přemocného démona je možno, že se nutně mýlíme i v tom, co se nám zdá samo sebou zřejmé. Když však Descartes všechnu ostatní jistotu zavrhl, dospěl k jedné pravdě, o níž prohlásil, že není možno o ní pochybovat, a proto tuto pravdu přijal za základ své filosofie. Touto pravdou je jeho známé „Cogito, ergo sum“. „Myslím, tedy jsem.“ O vlastní existenci myslícího subjektu není možno pochybovat. Proto bere Descartes tuto pravdu za základ své filosofie a snaží se z ní vyvodit nejvyšší kritérium veškeré pravdy a jistoty tím, že se táže, čeho je vlastně třeba k tomu, abych o nějakém poznání měl plnou jistotu. Dochází k závěru, že nejvyšším kritériem každé pravdy je jasná a přesná idea. Tak jako prý o pravdivosti onoho „Cogito, ergo sum“ jsem přesvědčen jedině proto, že mám jasnou a přesnou ideu o nemožnosti svého myšlení bez existence vlastního já, tak prý každé poznání je naprosto jisté a pravdivé, mám-li jasnou a přesnou ideu o nemožnosti svého myšlení bez existence vlastního já, tak prý každé poznání je naprosto jisté a pravdivé, mám-li jasnou a přesnou ideu toho, co poznávám. Aby prý však byla vyloučena možnost klamu i tam, kde máme jasnou ideu, je nutno, dí Descartes, napřed dokázat existenci nejvyšš pravdomluvného Boha, jenž nemůže dopustit, abychom se klamali v tom, co chápeme jasně a přesně. Proto Descartes hned na začátku se snaží dokázat existenci Boha jakožto nejvyšší a nejdokonalejší bytosti, a když se domnívá, že jeho existenci dokázal, je přesvědčen, že základ jeho filosofie je již zabezpečen: Existuje-li Bůh, mohu se pevně spolehnout na to, co poznávám v jasných a přesných ideách. Mohu být i jist o existenci hmotného světa, neboť k přesvědčení o existenci světa jsem veden svou vlastní přirozeností, jejímž původcem je sám Bůh.

Takový byl postup Descartův při řešení problému poznání. Tedy Descartes sám se nestal ani skeptikem ani idealistou, neboť učil jak jistotě lidského poznání, tak i objektivní existenci světa. Avšak jeho postup logicky vede k skepticizmu a idealismu. Jestliže se Descartes vyhnul těmto důsledkům své metody, učinil tak jen svou nedůsledností. Způsob, jakým řešil problém skeptický, nemohl vést k jistotě lidského poznání, neboť veškerou jistotu činí závislou na poznání existence Boží; avšak k poznání existence Boží je napřed třeba jistého poznání pravd jiných, prostřednictvím jichž existenci Boží poznáváme. – Podobně je nesprávný způsob, jakým řešil problém idealistický. Descartes tvrdí, že to, co bezprostředně poznáváme, je jen náš subjekt a naše subjektivní ideje. Že těmto našim ideám odpovídají často také věci objektivně mimo nás, to vyvozuje Descartes jedině z pravdomluvnosti Boží. K tomu by však Descartes musil dříve dokázat, že Bůh sám je nějakým objektivním jsoucnem. Descartes se ovšem domníval, že dokázal objektivní existenci Boží z ideje, kterou o Bohu máme. My však víme již z toho, co napsal sv. Tomáš proti ontologickému důkazu sv. Anselma, že z lidské ideje o Bohu není možno dokazovat objektivní existenci Boží. Tím padá jediná Descartova opora objektivní hmotného světa, a tak celý postup Descartův vede k subjektivistickému idealismu.

Skepticismus a subjektivismus, jež jsou důsledky Descartovy metody, pronikají – ovšem v různých formách a v různém stupni – veškerou moderní filosofií. Třebaže většina moderních filosofů nepřijímá celé filosofické nauky Descartovy, přece jen těžké omyly obsažené v Descartově metodě přinášejí neblahé ovoce právě v moderní filosofií. To platí i o moderní filosofií české. Není snad jediného českého díla filosofického, v němž bychom se neseťkali alespoň s některým z těch mylných pojmů, jež jsou obsaženy v metodě Descartově. A právě tady je nutno přiložit ruku k dílu, je nutno ukázat z filosofie sv. Tomáše, kde je chyba, a tím také, kde je možno přispět ku pomoci čistou naukou Andělského učitele.

Sv. Tomáš Akvinský nenapsal díla, v němž by systematicky probíral výhradně filosofickou metodu. Toho tehdy nebylo třeba. Avšak z jeho spisů, především spisů logických a metafyzických, je možno jasně ukázat, jaká byla jeho metoda vědecká, a jaké jsou jeho odpovědi na nejdůležitější otázky týkající se problému poznání. Srovnávejme nyní jeho postup a jeho odpovědi s filosofií moderní. Pro jasnost a stručnost nebudeme mluvit o moderní filosofií vůbec, nýbrž budeme s naukou sv. Tomáše srovnávat toliko postup Descartův, v němž je obsaženo jádro filosofie moderní.

Sv. Tomáš při řešení problému poznání především stanoví přesně pojem pravdy, neboť pravda je středem a cílem celého problému. Pravda je „adaequatio rei et intellectus“, tj. shoda poznání se skutečností. A zajisté plným právem definuje sv. Tomáš pojem pravdy tímto způsobem. Neboť všichni lidé za pravdivé pokládají takové poznání, jež odpovídá skutečnosti. Pojem pravdy není nějakým novým  *vynálezem*  toho nebo onoho filosofa, nýbrž pravda je majetkem všeho lidstva a byla již dávno před tím, než knihy byly o ní psány. Proto filosof mluvě s lidmi o pravdě, musí rozumět pravdou to, co jí rozumějí všichni lidé; jinak by – třeba proti své vůli – uváděl posluchače v klam. – Pokud jde o stanovení nejvyššího kritéria pravdy, ukazuje sv. Tomáš, že kritériem pravdy je objektivní evidence poznávané pravdy; tj. tehdy je naše poznání pravdivé a jisté, jestliže předmět zřejmě je takový, jakým jej poznáváme. Tímto kritériem pravdy postavil sv. Tomáš nezdolnou hráz proti idealismu a subjektivismu vůbec. – Sv. Tomáš zároveň ukázal, že jsou pravdy, o nichž nelze nikomu pochybovat, poněvadž jsou samy sebou zřejmé každému, kdo chápe jejich smysl; jsou to první principy. Na těchto základních principech je pak zbudováno poznání pravd ostatních. Tím sv. Tomáš přirozeně vysvětlil jistotu lidského poznání a znemožnil rozvratnou práci skepticizmu.

Všimněme si, jak právě v těchto základních pojmech pochybil Descartes. Viděli jsme již, že otevřel cestu skepticizmu tím, že bez objektivních důvodů připustil možnost klamu i tam, kde jde o věci samy sebou zřejmé, tvrdě, že buď působením neznámého démona nebo jinou podobnou příčinou je možný klam i tam, kde jde o věci nejzřejmější.

Avšak Descartes otevřel cestu především idealismu a vůbec subjektivismu, jenž proniká celou filosofií moderní. Kdežto sv. Tomáš měl stále před očima přesný pojem pravdy, Descartes místo toho svým postupem hledá něco, o čem by žádným způsobem nemohl pochybovat. Tedy on  *místo pravdy*  hledá  *jistotu* , a zaměňuje tak  *jistotu s pravdou* . Jistota však sama o sobě je  *subjektivním*  stavem poznávajícího subjektu, a objektivní je jen potud, pokud se opírá o objektivní evidenci. A tak Descartes nesprávným položením problému  *přehlíží*  objektivní evidenci, tvrdě, že jakékoliv poznání je pravdivé jen z toho důvodu, že nemohu poznávat jinak, než jak poznávám. Poněvadž pak tato nutnost je podle Descarta způsobena jasnou a přesnou ideou, kterou o věci mám, dochází k závěru, že nejvyšším kritériem pravdy je jasná a přesná idea. V tom je však jádro subjektivistického idealismu. Neboť jestliže jediným

důvodem pravdivosti nějakého poznání je to, že myslící subjekt svou vlastní a přesnou ideou je nucen tak poznávat, jak poznává, pak pravda není ničím jiným než subjektivní nutností myslit tak a ne jinak. Že by této subjektivní nutnosti odpovídal objekt nezávislý na poznání, z toho nikterak neplyne. Je tu již obsažen subjektivismus Kantův, jehož kategorie a formy poznávací nejsou ničím jiným, než takovou – ovšem přesněji určenou – subjektivní nutností poznávací. – Descartes sám, jak již řečeno, nedospěl k tomuto subjektivismu. Zůstal objektivistou, dovolává se toho, že pravdomluvný Bůh nemůže dopustit, aby skutečnost odporovala tomu, co já jsem nucen poznávat tak, jak poznávám. Poněvadž však Descartes podle svých zásad nemohl jsoucnosti Boží vpravdě dokázat, nemohl zabránit vzniku idealismu a vůbec subjektivismu, jenž se stal základem filosofie moderní.

Učíme však další krok ve srovnávání základních pojmů filosofie sv. Tomáše s tvrzeními Descartovými. Sv. Tomáš jasně a přesně rozlišil poznání smyslové od poznání rozumového. Při tom ukázal, jak obojí to poznání harmonicky se doplňuje, odpovídajíc tak přirozenosti člověka, jenž se skládá z těla a duše. Poznání rozumové opírá se o poznání smyslové v tom smyslu, že ze svých smyslových představ abstrakcí tvoříme si pojmy. Tyto pojmy jsou něčím abstraktním a všeobecným, jsou však realizovány v individuálních konkrétních věcech. – Naproti tomu Descartes nedovede činit přesného a podstatného rozdílu mezi poznáním rozumovým a smyslovým, nezná již oné abstrakce, již tak jasně vyložil sv. Tomáš. A toto nešťastné odchylení Descartovo vede na jedné straně k pozitivismu a k senzismu vůbec, na druhé straně k racionalismu a intuicionismu.

Senzismus nečiní podstatného rozdílu mezi představou a pojmem, čili mezi produktem smyslovým a produktem duchovým. Jak mocný je vliv senzismu v moderní filosofii, je patrné z toho, že až do nedávna nebylo téměř jediné knihy moderní filosofie, v níž by pojem nebyl zaměňován za tzv. „všeobecnou“ představu.

Pozitivismus buduje na zásadách senzismu a nechápaje rozumové abstrakce, mylně se domnívá, že jistota poznání je omezena jen na poznání smyslové a vzdává se naděje proniknout za hranice poznatků smyslových.

Také racionalismus moderní má svůj zdroj v nauce Descarta, jenž tím, že uvádí v pochybnost veškeré poznání smyslové, nemůže pak ovšem o smyslové poznání opírat poznání rozumové; proto je nucen jediné z poznání rozumového vyvozovat veškerou jistotu. Tím však odňal rozumovému poznání nezbytnou oporu, přerval spojitost mezi rozumovými pojmy a konkrétní skutečností. – Descartes mohl obhajovat objektivitu rozumových idejí, jichž nevyvodil abstrakcí z poznatků konkrétních, jediné tím, že se dovolával pravdomluvnosti Boží, jenž nemůže dopustit, aby jasné ideje klamaly. U pozdějších filosofů však vedla jeho metoda nutně buď ke skepticizmu nebo subjektivismu, jenž popírá objektivitu idejí a forem poznávacích vůbec. – Ale i ti z moderních filosofů, kteří učí jakési intuici těchto idejí, nemohou objektivitu jejich obhájit, nevrátí-li se k nauce o abstrakci, jak ji jasně vyložil sv. Tomáš.

Všimněme si ještě jedné části nauky sv. Tomáše, která nám ukazuje hloubku jeho ducha. Sv. Tomáš ve svých výkladech šel až na kořen, až na samotný *základ* *vší pravdy*, a ukazuje, že zdrojem vši pravdy je Bůh sám; věčné a nezměnitelné pravdy jsou takovými proto, že Bůh je nutně tak poznává. V tom je nejhlubší vysvětlení absolutnosti věčných pravd. – Zcela jinak postupoval Descartes. Tvrdil, že platnost veškeré pravdy závisí prostě na vůli Boží, takže kterákoliv pravda sama o sobě není něčím absolutně nezměnitelným. V tomto učení je již obsažena moderní nauka o relativnosti veškeré pravdy. Snaha některých moderních filosofů zachránit jakousi

absolutnost pravdy buď naukou o nadindividuálním vědomí nebo o absolutnosti hodnot nemůže vést k cíli, poněvadž jejich nauky samy nemají objektivního základu.

A tak správné řešení problému poznání je možné jedině cestou, kterou kráčet sv. Tomáš Akvinský, opíraje se o přirozenou objektivní evidenci pravdy. Jak osudné následky má nesprávné řešení problému poznání, o tom nás učí bezradnost a vzájemné rozpory filosofie moderní.

Nesprávným řešením problému poznání moderní filosofie uzavřela si cestu k řešení problému jsoouca. Proto metafyziky buď vůbec nechápe, nebo nedovede vysvětlit často ani základních pojmů metafyzických. Ukazují např. pojem substance, který u sv. Tomáše byl tak přesně a jasně vyložen. Již Descartes pochybil v definování substance a svedl tím Spinozu k jeho panteismu. Nevím, najdeme-li v našich spisech moderní filosofie jedinou knihu, v níž by pojem podstaty byl správně vyložen. Jaké následky pak má nejasnost těchto základních pojmů, o tom netřeba mluvit. Bylo by možno jmenovat řadu jiných příkladů, např. pojem vztahu duše k tělu, pojem svobody lidské vůle a jiné. Téměř vždycky, když čteme námitky nebo útoky moderních autorů proti názoru sv. Tomáše v těchto důležitých otázkách, vidíme, že vkládají v nauku sv. Tomáše názory, jež jsou někdy pravým *opakem* toho, co sv. Tomáš učil.

A přece sama důležitost těchto otázek by zasloužila, aby již pro ně filosofie sv. Tomáše byla studována. K tomu ovšem nestačí jen nahodilé pročtení té neb oné části jeho spisů. Sv. Tomáš byl hluboký myslitel. V každé otázce se snažil jít až na samý *kořen* problému. Proto celé jeho dílo vyvěrá jen z *několika málo principů*. Ale k těmto principům je nutno vniknout hlubokým studiem, nestačí povrchní čtení nějaké otázky, je nutno poznat samého ducha Andělského učitele. I sv. Tomáš byl v rozličných věcech synem své doby. Také on mluvil leckdy o věcech majících význam jenom pro jeho dobu. Avšak zásady jeho, základy jeho filosofie zůstanou zásadami zdravé filosofie všech dob. A poznání těchto zásad je to, co chrání před zmatkem a vede k pravdě i tam, kde jde o řešení problémů čistě moderních.

Tážeme se: Je naděje, že přijde doba, kdy i čeští moderní filosofové budou v hojné míře čerpat z hluboké studnice moudrosti sv. Tomáše? Někdy se zdá, že zaujatost jednotlivců je příliš velká, aby to mohli učinit. Avšak doufejme, že jsou to jen výjimky. Většina bude přece jiná. – Budiž mi dovoleno vzpomenout v této chvíli na den, kdy – právě před 20 roky – potkal mne jako bohoslovce bývalý gymnazijní profesor, známý český filosof dr. Gustav Zába. Ačkoliv sám moderní filosof, řekl mi mezi řečí s neobyčejnou vřelostí: „Podívejte se na tu krásnou křesťanskou filosofii; tím vším můžete se zabývat.“ Gustav Zába byl učitelem řady dnešních českých filosofů. Kdyby jen u *jeho* žáků zůstala taková nezaujatost vůči křesťanské filosofii jakou měl on, pak můžeme směle doufat, že mocná obroda křesťanské filosofie způsobí, že i u nás bude dosti těch, kteří majíce sílu přijmout pravdu, ať se jim podává odkudkoliv, budou čerpat hojně z čistých zdrojů filosofie sv. Tomáše a přispějí tak k zdravému obrození filosofie u těch, kteří k tomuto vznešenému studiu jsou povoláni v našem národě.

<sup>1</sup> Iniciativu mladší generace českých novotomistů dokládá založení revue Na hlubinu (1926), Filosofické revue (1929), pořádání mezinárodní konference tomistické (1932) a překlad Teologické summy Tomáše Akvinského (1937-1940). – Velmi plodným autorem z řad katolických filosofů byl novoscholastik, resp. novoidealista (jak se sám označoval) Josef Kratochvíl, autor čtyřsvazkových Meditací věků, Rukověti filosofie, Filosofického slovníku apod.

Josef Král  
**Československá filosofie**  
(Praha 1937, s. 242-246)

Když byl podán soustavný přehled českého myšlení ve filosofii a filosofických disciplínách,<sup>1</sup> je možno odpovědět na základě tohoto materiálu také přesněji na otázku občas přetřásanou po duchu a povaze české filosofie. Dosud byl tento problém řešen více méně příležitostně, spíše poznámkami neb jednotlivými postřehy, intuitivně; jen výjimečně máme podrobnější výklad této otázky, tak např. Josef Tvrdý (Filosofie u Slovanů, in Slované III, 1929, s. 209-219) v pojednání o slovanské filosofii uvažuje o duchu slovanské filosofie a v tom také o filosofii české. Po něm a podle něho také Ferdinand Pelikán spojuje tuto úvahu s ještě nesnadnější a problematičtější otázkou po základních rysech slovanského ducha ve filosofii (viz Ruch filosofický 10, 1933).

Abychom vnesli nějakou metodu do těchto namnoze rozptýlených úvah, uspořádáme názory na povahu českého filosofování nejprve podle toho, v čem filosofové vidí zvláštní vlastnosti poznávacího pochodu.

Jako charakteristické znaky českého, eventuálně slovanského myšlení, rozumí se především filosofického, uvádí se např. sklon českého ducha k exaktnímu myšlení, střízlivý vědecký směr (Durdík, Časopis Českého muzea 1876, s. 326 an.) neb aspoň poměrný sklon českého charakteru k racionalismu (proti převážně emoční povaze slovanské; Tvrdý) nebo přímo racionalismus, racionalita české filosofie, jak ji vyzdvihuje Josef Beneš (Tvořivá inteligence v teorii, předmluva) a nachází na Komenském a zvláště na Masarykovi. Nezapomeňme, že sám chce pod vlivy moderního racionalismu v této racionalitě pokračovat. Proti tomu stanoví Tvrdý a ještě více Pelikán sub specie slovanské povahy převahu emočního prvku, citovosti nad ostatními, zejména nad rozumovým – poměrně nejracionálnější ze Slovanů nachází Tvrdý Čechy. Pelikán považuje za první základní rys slovanského způsobu myšlení jistou naivnost, citovost, bezprostřednost a intuitivnost slovanského ducha a v intuici, již chápe podle Bergsona jako intelektuální sympatii, vidí hlavní objevitelský prostředek poznání, odmítaje však směšovat ji s mysticismem. Jiní přijímají jako význačný sklon českého ducha mytičnost, mytický ráz, ať samotný, jak eventuálně nepřímo dokazuje Čyževs'kyj, když vytýká Čechům, že nedoceňují a přehlížejí mystický ráz svého myšlení a mystické proudy Čechoslováků vůbec anebo popírají aspoň jejich původnost (Wesen und Aufgaben der tschechoslovakischen Philosophie, Slavische Rundschau 1936) nebo ve formě mysticko-náboženské (Kratochvíl). Masaryk nachází v české a slovanské národní duši zvláštní spojení střízlivosti, konkrétnosti, krajního realismu a mystičnosti, náboženskosti (např. ve článku o Komenském) a on sám aspoň ve svých tezích o náboženství byl by toho výmluvným dokladem.

Z této povahy českého myšlení vyvozují nebo jí vykládají další vlastnosti českého filosofování. Za takové uvádějí především konkrétní, praktický, životní ráz české filosofie. Tuto myšlenku rozvíjí nejdříve zejména Tvrdý a po něm Pelikán, podle něhož slovanské myšlení je praktické, nikoli ve smyslu technickém, nýbrž citovém, je ideomotorické, ježto každá idea směřuje ke svému uskutečnění – provedení. Slované pravidelně nemilují teorii pro teorii. Kdežto však Tvrdý a Pelikán vyvozují praktičnost slovanské filosofie z její citovosti, vyvozují ji druzí z českého racionalismu.

Proto se filosofie pěstuje více nebo hlavně – jak to praví sám o sobě Masaryk – jako etika, sociologie, filosofie náboženská, politická, pedagogika nebo jak filosofie

dějin, kterou dokonce prohlašuje Pelikán za obor, ve kterém Slované dosud nejvíce vykonali. To se jeví jinak nedostatkem zájmu čistě teoretického, spekulativního, zájmu pro metafyziku, nebo školským eklekticismem v metafyzice a podřadnosti myšlení abstraktního a jeho výkonů.

Co se týká směrů filosofických, převládá prý v českém myšlení zájem pro pozitivismus a realismus, filosofii exaktní, objektivismus, sklon k individualismu a pluralismu, kdežto k filosofii idealistické, spekulativní, k subjektivismu (tím více k solipsismu) se jeví odpor a nechuť anebo aspoň málo sympatie. Ovšem proti tomu ojedinele vyvozuje ze základního sklonu české duše k náboženství nebo ze sklonu nábožensko-mystického směr české filosofie k novoidealismu (Kratochvíl, *Filosofické essaye*, 1921) nebo k pokřesťaněnému humanitismu u Drtiny i Masaryka (týž v *Přehledu dějin filosofie*). Z historických směrů, které ovládly naši filosofii, vysvětluje zdomácnění a rozšíření herbartismu u nás Durdík právě jeho „střízlivým vědeckým rázem“, který vyhovoval sklonu českého ducha k exaktnímu přemýšlení, a s jeho výkladem se shoduje i Tvrdý, shledávaje, že herbartovská filosofie se dobře hodila k českému charakteru skloněnému k racionalismu (286). Ale nechybí ani mínění opačné. Tak Drtina nepovažuje propagování herbartismu v českém národě za správné a zdravé, ježto herbartismus stojí celou svou povahou k povaze českého myšlení v příkrém odporu (*Filosofie XIX. století a vědy přírodní*, Novina 5, 1911-1912, s. 522).

Také rozšíření pozitivismu v naší filosofii vykládá např. Tvrdý tím, že pozitivismus svým zdůrazňováním faktů a vědecké práce se přiblížil slovanské duši s jejím smyslem pro konkrétní úkoly myšlení (287). Fajfr jej považuje za „skoro národní filosofii českou“, za „opravdu mateřskou filosofii všech českých filosofů“ a charakterizuje české filosofické myšlení jako materiální, tj. obsahové, nikoli formální. Tedy opět můžeme říci spíše praktické než spekulativní (*Česká filosofie za r. 1926-1927*, *Česká mysl 1928*).

Jako další znaky uvádějí např. Tvrdý nedostatek systematického zpracování, přílišný dogmatismus a značný nedostatek kritičnosti, nedostatek tradice a Pelikán jak klasický toho doklad konstatuje přerušování tradice v myšlení českém a slovenském. Po stránce formální uvádí se zvláštní, často básnická a hudební, ba někdy i aforistická forma slovanského myšlení (...).

Tyto výklady nezjistily však a neověřily většinou dostatečně svá tvrzení. Jsou to, jak již byly charakterizovány, často spíše improvizované poznámky nebo ojedinelé, intuitivní postřehy nad četbou a velmi často mají být podporou vlastnímu stanovisku. Někdy jsou to upravované výklady jiných slovanských filosofů, ale neověřené dosti kriticky nebo založené na názoru ještě problematičtějším, když např. to, co může být lépe známo a zjištěno, vysvětluje se méně známým a zjiřitelným, když slovanská filosofie vykládá se ze silně problematické národní povahy slovanské, pocházející z doby společného soužití Slovanů.

Při rozboru vyloučíme především z úvahy ty obory, jejichž pěstování přímo ukládají a si vynucují potřeby dne, jako jsou pedagogika, praktické otázky psychologické (otázky volby povolání a tzv. vědecké řízení práce) a různé otázky sociologie aplikované, zejména otázky společenského řádu, sociální otázka apod. Ostatně tyto vědy dnes nepočítáme do vlastní filosofie, nejvýše jen jaksi historicky.

Dále je nutno přihlížet ke dvěma věcem: 1. jak mnoho se v kterém oboru vůbec pracuje a 2. s jakým úspěchem, máme-li totiž některé teorie zcela a samostatně propracovány.

A tu je třeba konstatovat, co se týká jednotlivých oborů filosofických, že např. metafyzika a filosofie obecná, ať je již chápeme jakkoliv, ale vždy jako otázku

jednotného, celkového názoru na svět a život, nemá méně pěstitelů nebo méně prací než etika, filosofie náboženství a případně sociologie, které by měly vykazovat těch prací nejvíce, ba možno říci, že soustavných teoretických prací etických a náboženských i v teorii propracovaných máme málo. Chudobu náboženského ducha vytýkal již před lety Vorovka (Česká náboženská chudoba) a mínil tím vlastní otázky náboženské, nikoliv jen etické, v něž se u nás zájem náboženský především měnil. Pohřešuje zejména, že nemáme v české filosofii důsledně domyšlený a do podrobnosti propracovaný teismus, ačkoliv má mezi našimi filosofy vynikající stoupence. Je to tím nápadnější, že jde o disciplínu, která mohla mít oporu v náboženství jako kulturní složce vždy oceňované a uznávané a v církvi jak mocné instituci společenské. Ale právě tímto mocenským vlivem církve a jejím monopolem jak církve státní nebo národní, její dogmaticností a autoritativností, ba absolutismem a nesnášenlivostí, jimž svobodné přemýšlení o základních problémech náboženských nebylo vítáno, vysvětlíme poměrnou ideovou neplodnost tohoto filosofického oboru. Také v etice můžeme sice konstatovat dosti prací, ale co se týká etické teorie soustavné, spíše chudobu než bohatství. Je to rovněž tím podivnější, že i o této životní oblasti platí z velké části to, co bylo řečeno o náboženské, ježto vedení života bylo především předmětem náboženského pojetí a církevního vedení lidstva. Je to tím podivnější také proto, jak správně upozorňuje Krezar (Pedagogické rozhledy 6, 1893, s. 176), že „z disciplín filosofických byla *etika* porozumění českého lidu nejpřístupnější. Základy vznešené etiky křesťanské hlášány byly lidu z kazatelen. Mimo to domnívá se každý, že co činit *má* nebo co činit *nemá*, rozumí nejlépe sám...“

Ale také na tuto oblast životní přecházela nesnášenlivost a také zde nebylo zájmu o jiný samostatný teoretický výklad, nebylo dlouho potřebné svobody myšlení a přizpůsobení života myšlení. Zájem se zde nesl spíše k praktickým návodům a normám pro jednotlivé situace životní a spíše k moralizování, jak je pěstovali morálky církevní a náboženské.

Naproti tomu musíme, myslím, konstatovat, že úsilí chápat svět jako jednotu, proniknout do podstaty světa a jeho dění, podat encyklopedický, soustavný a sourodý výklad at' celého světa, at' jeho jednotlivých hlavních oblastí, je zastoupeno stejně početně. Ty různé pokusy a náběhy k metafyzice a jednotnému názoru na svět, vyskytující se ve všech hlavních filosofických směrech a u nás zastoupených, ba i u velkého počtu představitelů vědeckých, potvrzují to dostatečně. Nejsou-li dosti zdařilé nebo samostatné, nevyvrací fakt, že by jich nebylo anebo že by se neuznávala nebo nepocítovala metafyzická potřeba. To, že máme jejich idealistické řešení (Smetana, Hoppe a jiní), vyvrací zároveň mínění nebo spíše předsudek o odporu českého ducha k tomuto filosofování.

Kde zaráží nedostatek větších nebo významnějších prací, je v logice. Mimo problém třídění věd, který však můžeme počítat také mezi vlastní problémy filosofické, nemáme větší logické práce, ba ani metodologické mimo školské učebnice. To se sotva snáší s racionalistickou tendencí české filosofie. Abychom to považovali za potvrzení Fajfrova názoru, že české myšlení filosofické je vůbec spíše materiální, obsahové, tedy konkrétní než formální, abstraktní, tomu brání zejména dosti čilý ruch v noetických otázkách. Lze to spíše vysvětlovat tím, že se nevyskytli iniciativní pracovníci logici v nové době, a nečetností filosofických pracovníků vůbec.

Co se týká filosofie dějin a s ní tak často spojeného mesianismu národního a víry ve zvláštní poslání národa, smyslu jeho dějin apod., máme sice jednotlivé pokusy nebo pojetí, ale nijak tak četné jako u jiných národů slovanských a opět jich máme poměrně méně my Češi než Slováci. Snad to souvisí jednak s realismem naší politiky

a pozitivní politikou národa (s malostí našich předválečných poměrů a speciálně s jich rakouskou sevřeností), jednak se střízlivějším duchem našeho filosofování.

Z dřívějších našich celkem malých poměrů a z nesamostatnosti politického života a s ní související závislosti i kulturního života na kultuře německorakouské a německé vůbec lze vysvětlit výtku nesystematického zpracování a slabé tradice naší filosofie. Nebyloť dříve možností a vyhlídek, nejvýše jen velmi omezené, aby větší počet pracovníků mohl se věnovat filosofii jako hlavnímu svému povolání. Spíše to byl toliko přívěšek jiných věd, jako to vidíme na středoškolských kombinacích vědeckých oborů a jak se to také dosud odráží v zastoupení filosofie na našich vysokých školách a v některých našich vědeckých společnostech. Výtku nesystematického zpracování nebude asi lze dlouho podržet v dosavadním jejím rozsahu. Tou měrou, jak přibývá v obnoveném státě československém pracovních možnostech, zpracovávají se jednotlivé disciplíny jedna za druhou, pokud již nebyly uvedeny v systém dřívějšími mysliteli.

Pokud jednotlivé charakteristiky mluví o převaze některého směru filosofického a nedostatku směrů druhých, což se u nás tvrdí zejména o pozitivismu a idealismu v jich obou širokém pojetí, to vyvrací ta skutečnost, že nacházíme v novější filosofii zastoupeny poměrně stejně obě tyto tendence filosofické. Je to jednak tím, že přibylo samostatných pracovníků zřízením nových univerzit, jednak odráží se v tom světová situace filosofie a zejména její působení na české myslitele. Čeští myslitelé hledí se totiž orientovat pokud možno všestranně v mezinárodním proudění myšlenkovém a pro nedostatek silné a trvalé tradice domácí a z důvodů věcných přiklánějí se k různým filosofickým směrům cizím. Po té stránce zamítá Čyževs'kyj právem, podkládají-li se českému filosofování jednostranné tendence.

České myšlení filosofické jak národa malého nebo nejvýše prostředně velkého a národa, který se v nové době propracoval k samostatnému kulturnímu životu poměrně pozdě, není tak bohaté, aby mohl na něm být vytčen podobný charakteristický rys, jako se vytýká např. u anglické filosofie její empiričnost, konkrétnost, realismus, zdravý rozum, srozumitelnost, psychologický ráz, nebo opět na francouzské filosofii její racionalismus, analytičnost a deduktivnost, abstraktnost, pozitivisticko-sociologický ráz, skepticismus a elegance slohu nebo na německé její spekulativnost, systematickosti a smysl pro architektoniku, hloubka, zbásňování skutečnosti, její kritičnost i bohatá obraznost filosofů, metafyzický ráz a těžkopádná solidnost výrazu (např. Falckenberg, Dějiny novověké filosofie, s. 106 an.). Ostatně i tyto rysy platí jen povšechně a spíše pro dřívější dobu, kdežto v novější době přečtené vzájemné vlivy filosofů jednotlivých národů kombinují různě tyto vlastnosti. U nás ještě více znesnadňuje všestranné studium cizích filosofii vyhranění myšlenek v určitém směru, působící spíše k syntéze myšlení obroušením rozdílů a důrazem na to, co je společné.

V poměru filosofie a života možno říci, že dříve vycházelo naše myšlení spíše z proudů a směrů filosofických cizích než z potřeb domácího kulturního a státního života. Závislost projevovala se i tímto způsobem. Tou měrou, jak se náš kulturní život osamostatňoval, blíží se filosofické myšlení potřebám života a vychází z nich nejen v etice a v estetice (za vznikem a rozvojem literatury krásné rozvíjí se odborná literatura estetická), nýbrž rozvoj samostatného vědeckého života nutí vyhledávat jednotný výklad světa stejně, jako národní a státní potřeby ukládají např. sociologii úkoly jiné, než by vyplynuly z pouhé teorie. Rovněž diferenciací náboženského a církevního života vede k pokusům o samostatné a nové filosofie náboženské. Avšak nesmíme zapomínat, že právě také tyto potřeby jsou buzeny, více pocíťovány a uvědomovány opět rozvojem filosofických teorií a že filosofie a věda každého národa,

a tím spíše menšího, nutně je, nechce-li ustrnout nebo zůstat jednostranná, ve styku a pak i pod vlivem filosofie a vědy mezinárodní. Jde však o to, aby se nepoddávala výlučně vlivu jednomu a neupadala tak v závislost na něm a aby vlivy přijímané byly sourodé vlastnímu myšlení a celému kulturnímu životu.

S tím souvisí také otázka, kdo u nás pěstoval a pěstuje filosofii, zda specialisté, odborníci, profesori filosofie či zda filosofie je pěstována zástupci povolání jiných, ať již vědci jiných oborů nebo spisovateli nebo muži praxe politické, hospodářské apod. Po té stránce zřejmě převažují pěstitelé z řad odborných, což také jistě určuje její méně životní ráz.

Celkem lze říci, že dosavadní charakteristiky byly značně jednostranné, byvše málo ověřeny fakty nebo byvše více vnukány vlastním stanoviskem nebo napodobivše podobné výklady jiné. Ale dosavadní rozvoj našeho filosofického myšlení skýtá také ještě málo materiálu a málo výrazných zástupců, aby bylo možno vyvodit z něho určitější, přesnější a spolehlivější závěry. Bude nutno spokojit se zcela povšechnou charakteristikou a k tomu ještě značně podmíněnou a relativní.

<sup>1</sup> Josef Král si v Československé filosofii látku rozdělil do oddílů: A. Od počátků do doby obrození; B. Česká filosofie od doby obrození. I. Povšechný vývoj, II. Noetika, III. Logika, IV. Etika, V. Psychologie, VI. Estetika, VII: Filosofie náboženství, VIII. Pedagogika, IX. Sociologie, X. Dějiny filosofie, XI. O duchu české filosofie; C. Dodatky. I. Německá filosofie v Československu, II. Slovanská filosofie v Československu; D. Bibliografie.

Eduard Urx

### **Československá filosofie. Několik poznámek o spisu Josefa Krále**

(Tvorba 13, 1938, č. 2, s. 30-31)

Dějiny filosofického myšlení mohou mít značný význam pro další vývoj tohoto myšlení; ovšem za předpokladu, že dovedou oddělit zrna od plevele a vyhmátnout silokřivky vývoje filosofie, vývoje lidské moudrosti, poznání světa a postavení člověka ve světě. Tu nesmíme házet do koše „nesmyslů“ žádnou, ani tu nejidealističtější filosofii, neboť i v ní může být utajeno veliké bohatství třeba na hlavu postaveného a jednostranně vypěstovaného poznání světa a člověka. Tu mohou být objevena dosud neznámá bohatství, skrývající se pod nánosem předsudků, přehnaností, terminologie atd. A jak nutno tyto odstíny zkoumat?<sup>1</sup>

Je to otázka po základním prubířském kamenu k posouzení jednotlivých myslitelů, jejich systému a směrů. Je to „věčný“ problém filosofie: co je „hmota“ a co „duch“, jinak, materialistickou terminologií vyjádřeno, co je „bytí“ a co „vědomí“ a jaký je jejich vzájemný poměr. (...) Tu se nám pak celé myšlení rozdělí na dva hlavní a zásadní tábory, na dvě „strany“ ve filosofii: na materialismus a idealismus. Třetí strany není. Rozumí se ovšem samo sebou, že v každém táboře je velké množství odstínů, a že je nutno pečlivě podle hodnoty diferencovat. Mnohdy ve filosofii absolutní idealista byl pravdě blíže než materialista, a to proto, že byl dialektikem, kdežto filosof materialismu třeba byl vůči dialektické skutečnosti zaslepen svojí metafyzikou. (...)

Možno říci, že prof. Josef Král se především snažil vyčerpat dané téma co neúplněji a také z hlediska pozitivismu jednotlivé myslitele a směry zhodnotit. Arci, ve snaze podat pokud možno neúplnější přehled české filosofie zašel mnohdy za meze dovolené pro vědeckou práci, neboť zachycuje také takové „myslitele“, kteří

nemají vůbec žádného významu pro vývoj filosofického myšlení. Důležitější jeví se nám autorovo hledisko a metoda, kterou zpracoval materiál tak roztržštěný, jakým je stále – přes všechny předchozí práce v tomto oboru – česká filosofie.

Jeho *novopozitivismus* jej staví na samu, nutno říci, demokratickou levici české měšťácké filosofie, přičemž se ovšem vyznačuje veškerou nedůsledností a polovičatostí, která je pozitivismu vlastní. Je to jakási, řekli bychom, „nálada pro materialismus“, ale současně jsou v této filosofii otevřena tisícírá dvířka idealismu a dokonce fideismu. Podstatného rozdílu mezi pozitivismem a novopozitivismem není; novopozitivisté jsou žáky pozitivistů a rozvíjejí dále učení svých učitelů, ovšem učení je totéž.

Ze zmíněné povahy pozitivismu, který je autorovým hlediskem a který mu ve filosofii představuje jakousi „stranu středu“ se sklonem k materialismu i idealismu, ovšem plyne, že autor Československé filosofie není a nemůže také být přísným soudcem a hodnotitelem české filosofie; *ani on sám dosud v této říši nesjednal definitivní pořádek*. Tento úkol čeká filosofii dialektického materialismu. Avšak spis profesora Krále je nesporně *velikým krokem vpřed na této cestě*. Na rozdíl od dřívějších podobných pokusů o zhodnocení české filosofie máme ve spisu prof. Krále nejen úplnější, ale i jasnější obraz, v němž se už hodnoty zřetelněji a spravedlivěji rýsují. Při všech nedostatcích svého zásadního hlediska je profesor Král nebojácná osobnost, která se nezastavuje před největšími modlami české filosofické reakce a dovede jim vymezit *pravdivější* význam, než tomu u nás bývalo dříve. Určitá smířlivost je ovšem u pozitivisty pochopitelná. (...)

Králův spis má jeden závažný nedostatek, na který nutno poukázat. Spisovatel, jehož učebním oborem na univerzitě je tuším také sociologie, se zabývá jednotlivými filozofy bez jakéhokoli ohledu na společenské poměry, v nichž tito filozofové žili a mysleli. Běže jednotlivé myslitele a směry za sebou, zabývá se jejich učením, vysledovává jejich vzájemný vliv v horizontální souvislosti, pozoruje také vlivy proudící k nám z ciziny, avšak důsledně přehlíží společenské, materiální podmínky, z nichž vyrůstaly a v nichž se vyvíjely u nás jednotlivé filosofické směry. (...) Historik filosofie, chce-li být práv svému úkolu vysledování silokřivek vývoje myšlení a zhodnocení jednotlivých filozofů pro tento vývoj, musí si 1. všimnout sociologických *kořenů* jednotlivých filosofických směrů, pak 2. zkoumat, jak jednotliví filozofové řeší základní teoretické otázky, a konečně 3. alespoň v hrubých rysech si všimnout také *praktických důsledků* každé filosofické školy a jejich hlavních představitelů. Jen tak lze pochopit hluboký význam filosofie v životě lidstva všeobecně a hodnotu každého myslitele zvlášť.

Zvláště na vývoji české filosofie je pěkně vidět, jak tato filosofie je nerozlučně spjata s politickou historií českého národa, jak ji obrází a zároveň působí na vývoj této politické a kulturní historie. Tento rys je zde tak markantní proto, jelikož jde o národ věčně ohrožovaný v jeho národní samostatnosti nebo dokonce podmaněný, a tato okolnost přímo vylučuje příliš bujnou vegetaci subjektivismu a idealistických učením. *Sklon k materialismu charakterizuje celou českou filosofii v jejím základním proudu*. Vezměme hned Jana Husa, prvního většího a samostatnějšího myslitele v Čechách. (...)

In nuce je v tomto počátku už obsažen charakter a směr celého českého filosofického myšlení až po naše dny. Král správně poukazuje (s. 246) na to, že „dříve vycházelo naše myšlení spíše z proudů a směrů filosofických cizích než z potřeb domácího kulturního a státního života“ a že „závislost projevovala se i tímto způsobem“, tj. ve filosofii. Má jistě pravdu, pokud tím myslí nepůvodnost hlavního proudu českého filosofického myšlení. Závislost ta je dána celým politickým

postavením českého národa v Evropě. Avšak v Čechách nekotvily všechny – a to i velmi významné – filosofické školy cizí. Nestalo se tak náhodou. „Potřeby domácího života“ (politické a kulturní poměry) určovaly totiž určitý *výběr* mezi těmito školami a profesor Král nám právě v celém svém spisu zůstal dlužen náležitý zřetel k těmto společenským potřebám, politickým a kulturním poměrům. Není to zajisté nějaká abstraktní „povaha“ národa, jak se domníval Masaryk, která určuje výběr, ale jsou to ty velmi materiální společenské poměry a potřeby. Příkladem stůž zde osud Hegelovy filosofie v Čechách a téměř osmdesátiletá nadvláda herbartovské filosofie na pražské univerzitě. (...)

Profesor Král by se byl dopracoval pozoruhodnějších výsledků, kdyby byl přihlížel k objektivním hnacím silám filosofického myšlení. Byl by tak vyvážil značné nedostatky svého pozitivismu, které mu zásadně nedovolovaly učinit definitivní pořádek v české filosofii. Přes kritická slova, která našel pro představitele filosofické reakce, jako jsou Vorovka, Mareš, Hoppe, a také pro Rádla, přes to, že jim vymezil, jak už řečeno, pravdivější význam, přece figurují u něho tyto filosofové ve světle nikoli vždy nepříznivém. Je vůči nim také do jisté míry smířlivým, a přece krásou a chloubou každé velké filosofie je nesmířitelnost. Pozitivismus ji nemá.

V době, kdy se vede historický zápas mezi fašismem a demokracií a kdy fašistická reakce se snaží i „filosoficky“ opodstatnit svůj zoologický šovinismus, je Králův spis, zejména tou stránkou, která je zaměřena proti filosofickému mysticismu, projevem sil pokroku v oblasti filosofie a také v praktickém boji životním, třebaže jeho pokrokovost je nedůsledná. Je to filosofickým důkazem, že jako v minulosti, tak i nyní v českém národě nabudou vrchu síly lidu, tj. síly pokroku, smysl pro realismus, a to tím spíše, že vedoucí vrstva českého lidu, česká dělnická třída, se definitivně dala cestou jediné opravdivé a důsledné filosofie, která je duší socialistického hnutí.

<sup>1</sup> Eduard Urx psal o české soudobé filosofii už ve stati *Filosofie československé vládnoucí třídy* (Tvorba 1930). Ve srovnání s ní je tón jeho posudku Králové knihy vůči české nemarxistické filosofii o poznání smířlivější a uznalejší; odráží se v něm tendence komunistického hnutí orientovat se v dané době na hodnoty, které českou společnost sjednocují. – Možnost úzké spolupráce autorů s různou filosofickou orientací dokumentovalo působení marxisty Ludvíka Svobody (překladaatele Leninova spisu *Materialismus a empiriokriticismus* a autora spisu *Filosofie v SSSR*) v brněnské *Sociologické revui*, kterou založil a řídil (spolu s E. Chalupným a J. L. Fischerem) Inocenc Arnošt Bláha, náš nejpřednější sociolog první poloviny 20. století. Bláha, filosoficky navazující na T. G. Masaryka, reprezentoval přechod od klasického pozitivismu k sociologickému objektivismu E. Durkheima.

J. L. Fischer

### **Národní tradice a česká filosofie**

(Brno 1939, s. 5-12)

U příležitosti svého uvedení v úřad rektorský vyslovil letošní rektor magnificus Univerzity Masarykovy profesor Arne Novák za nás za všechny hluboké přesvědčení a základní pravdu, na níž spočívá každá opravdová vzdělanost a která tvoří pilíř všech společností civilizovaných: že *moc pochází z ducha*. (...)

Všechna moc pochází z ducha. Nelze věru jinak formulovat výsostné poslání filosofie, jež je buď svrchovanou zákonodárkyní duchovního kosmu, nebo není ničím. Na rozdíl od jiných útvarů a výtvorů vzdělanostních plní filosofie tento svůj úkol,

svírajíc celý jí dosažitelný svět pevnými pouty pojmových vazeb. Nástrojem filosofovým totiž zůstává a zůstane co nejpřesněji vymezený pojem a vrcholnou jeho ctížádostí nepřestane být pomocí pojmů se vyjadřovat v neméně přesných definicích.

Vím, že takové pojetí filosofie není nejpobulárnější u nás: že – v pravý opak – osobitost české filosofie s oblibou spatřujeme v její konkrétnosti a v jejím zaměření na otázky životní a společenské praxe. Vím, že nejčastěji *Masarykův* zjev slouží za oporu takového pojmání filosofické práce a že my, zneužívající této tak nesrovnatelné a vzácné osobnosti, kryjeme se jeho autoritou, abychom jí zastírali nedostatky filosofické kázně.

Nebude na újmu Masarykovy velikosti, vyslovím-li nepopěrnou skutečnost, že filosofie nebyla vlastním těžištěm jeho práce a působení. Spíše naopak, tím teprve nabudeme možnosti pochopit Masaryka v jeho nejvlastnějším poslání kritického vychovatele národa, s nímž se po této stránce nemohl měřit nikdo druhý u nás a s nímž by co do autoritativnosti a mravní ryzosti jeho zjevu těžko mohl soupeřit kdo druhý z jeho současníků i mimo hranice našeho národa a státu.

Je pravda, že Masaryk, uvažuje o vědě a filosofii, tíhl k jejich pojmání co nejkonkrétnějšímu natolik, že v jediné vlastně své práci, která usilovala o soustavné zdůvodnění jeho názorů filosofických a metodologických, v Konkrétní logice, předvídal zánik věd abstraktních, jež viděl absorbovány vědami konkrétními. Postavíme-li proti tomu drama evropského vývoje filosofického, začavší se v Řecku v šestém století př. Kristem, zjistíme, že cesta k filosofickému sebeuvědomění byla vyznačována stále zřetelněji se rýsující jistotou, že poznání skutečnosti a zejména jednotné její zvládnutí je možné jen zapojením konkrétních jevů i dějů do obecných souvislostí, z nichž nejobecnější a spolu nejzákladnější stanovit bylo od počátku největší ctížádostí těch, kdo se oddali „lásce k moudrosti“, filosofii. Jenom tehdy, když mnohost proměnné a bohatě rozrůzněné skutečnosti převedeme na schémata větší či menší obecnosti, můžeme se nadít, že prohlédneme její řád, že vnikneme do jejích tajů, že ji zpřístupníme svým zásahům. Cesta k tomuto cíli je cestou přísné kázně, vedoucí přes výšiny abstrakcí, zbavených napohled vši překypující a bohaté náplně životní. Této svízelné práci, kterou nejen obrazně lze přirovnat ke zlézání strmých a neschůdných vrcholů horských, jsme se s oblibou vyhýbali a vyhýbáme, dávající přednost polohám nižším.

Mluvil jsem o vývoji filosofie jako o čemsi dramatickém. Ani tomu valně nerozumíme. Pokusíme-li se zjistit, které filosofické směry nabyly u nás největšího rozšíření i obliby během XIX. století, shledáme, že to byly filosofie co nejpřízemnější a nejspíše hovící našemu smyslu pro věci konkrétní: herbartismus, pozitivismus, pragmatismus. Proti tomu osamělými a ojedinělými zjevy zůstali ti, kdo odvažující se vystupovat nad domorodou naši přízemnost, z výšin, jichž se mnohdy bolestně dopracovávali, přehlédali propastnost, tragičnost všeho toho, co označujeme šedým slovem: skutečnost. Gnostik K. Vorovka, který se dobojovával své gnose přes skepsi, neustále a vytrvale hlodající na jeho víře (nikoli náhodou je nadepsáno nejvýznamnější jeho dílo Skepse a gnose), je řídkou výjimkou v našem filosofickém myšlení. Proti tomu Vladimír Hoppe, snažící se spolu s Vorovkou odpoutat od převládající filosofické tradice národní, želanou cestu spásy našel v úniku do iracionálna, do intuice a kontemplace, kde spřádal mystické a obrodné sny, svým kvietismem tolik upomínající na irénické a pansofické toužení J. A. Komenského. Jeho vzpoura je – na rozdíl od vzpoury Vorovkovy – zcela trpná, aby tím kontrastněji vynikla její netragičnost, když jí byla odňata všechna konkrétní půda pod nohama. A když jiný český filosof, Ladislav Klíma, se odvážil dobrodružných výprav do metafyzických oblastí, vytěžil z nich jen neodpovědnou hru sebezbožnivšího se Já,

keré – zrušivši všechnu kázeň i řád – obrazilo vlastně jen ve fantasticky zveličené karikatuře rub naší přizemnosti, totiž náš bytostný nedostatek smyslu pro život v řeholi a řádu.

Nepochybím tedy, řeknu-li, že přizemnost a netragičnost české filosofie se podmiňují navzájem, obrazice spolu se vši naléhavostí střízlivost celého našeho novodobého dění národního i naší národní vzdělanosti.

Nakolik správné je toto tvrzení, toho dokladem neméně názorným je skutečnost, že marně se budeme ohlédat v našem umění slovesném po dramatiku z milosti boží, který by propastnost skutečnosti, o níž jsem právě mluvil, byl dovedl vtělit v umělecký tvar. Jako bychom se lekali těchto závratných hloubek. Dovedeme se nejednou přiblížit k nim na dosah ruky, ale v rozhodném okamžiku couvneme před nimi. Dolehly s plnou naléhavostí na Masaryka a svědectvím jeho zápolení s nimi je nedokončený soubor jeho studií o moderním člověku a náboženství (spolu nejfilosofičtější jeho dílo), stejně bolestné svým zápolením s otázkami lidského bytí či nebytí i posledních jeho jistot, jako svou nedořešeností. Dolehly, snad méně intenzivně, na *Karla Čapka*, zařezávající se v naši mysl na tolika stranách jeho děl románových i dramatických, aby vždy, když byly vyhnány na samé ostří, vystupňovány v napětí, jemuž čelit a jež zvládnout by dovedla jen mysl hrdinská, se náhle zlomily v pokoře, vracející se k věcem prostým a nejprostším, k životu obyčejnému a nejobyčejnějšímu, k shovívavé laskavosti, která stereotypně vyzní smířlivým a vše usmířujícím, vlídným a prostě lidským akordem. Nebude jinak ani tehdy, když se Čapek soustředí s naléhavou zvědavostí na zneklidňující polyfonnost lidského života, na zlomkovitost průhledů, jimiž se pokoušíme odkrývat jeho taje: vždy se mu bude nedostávat – s Vorovkou mluveno – odvahy ke gnosi, nad níž bude vítězit u něho nerozhodné ohledávání různých možných pojetí toho, co přece bylo *jednou* skutečností, byť sebesložitější, a co i básnicky mělo být vyjádřeno *jednou* pravdou: kdyby tomu nezabránil Čapkův ne už jen zvědavý, ale také lidský, příliš lidský shovívavý relativismus. Tak v nejzralejších svých dílech Čapek, místo aby vítězně stanul nad svou látkou, vidí ji rozpadat se v dílčí pohledy, jichž už nesjednotí.

Volal-li jsem za svědka, který by ověřil mé tvrzení o přizemnosti našeho myšlení a nedramatičnosti našeho životního stylu Karla Čapka, budiž mi dovoleno, abych postavil po bok skeptickému gnostikovi K. Vorovkovi F. X. Šaldu, třeba svým vlastním posláním nebyl filosofem, nýbrž uměleckým i kulturním kritikem a básníkem. V přímém protikladu k naší neheroičnosti a netragičnosti nepřestal být F. X. Šalda po celý svůj věk vyznavačem duchovního i životního heroismu, nového patosu, nového rytířství. Odmítaje s celou vášnivostí svou ideál civilizace staticky chápané, která by zabezpečovala duševní i hmotný blahobyt jedincův, vznášel – stejně naléhavě jako bez odezvy – požadavek kultury dynamické, pojmání života plného nebezpečí a nejistot, v němž by pro nikoho nebylo pohodlných záruk a pokojného spočinutí, nýbrž v němž každý by se musil na vlastní odpovědnost dobojovávat a dotvářet rovnováhy stále nové a nové. Jestli myšlení Masarykovo oscillovalo okolo osy individualistické, nedovedouc proniknout odtud k pevné nadosobní vazbě, tak usilovně želané, aby v přímých důsledcích toho každá vazba se hrozila jevit Masarykovi jako násilný útlak, značí individualismus v pojetí Šaldově víru v celkovost, v osobnost, a tedy v něco nadosobního. Snad nejspíše bylo by lze říci, že proti analytickému individualismu Masarykovu staví Šalda požadavek individualismu syntetického. Pravý individualismus umocňuje podle Šaldy osobu v osobnost, v úsobu, která, podřizujíc se řeholi a kázni stále vyšší a vyšší, dotváří se tím i svobody stále větší, stavějíc ji do služeb útvarů nadosobních, státu, národa, lidství. Tak dobojovává Šalda boj Masarykův a váže pevným svorníkem vše to, oč usiloval, co

hlásal, k čemu vychovával svůj národ T. G. Masaryk. Je mým hlubokým přesvědčením, že teprve vzájemným vyvažováním a doplňováním díla i učení obou těchto mužů, jimiž vrcholí národní naše usilování posledního půlstoletí, dochází svého řešení „česká otázka“, a že jenom tehdy, scelíme-li jejich odkaz v jednotnou a jednolitou syntézu, dorosteme těch nových a nadměrných úkolů, před něž jsme byli postaveni a o nichž uvažovat je i vlastním i posledním cílem těchto mých výkladů.

Zatím nemohu než konstatovat, že mnohem více ještě než K. Vorovka je F. X. Šalda nečasovým zjevem v našem národním životě, přes všechnu úctu i uznání, jichž se mu dostávalo. Neboť ve svém průměru nepřestal tento národ tíhnout k životu zabezpečenému, vyhýbaje se všem nejistotám, které by porušily jeho sklon k věčné a neproblematické střízlivosti i jeho zálibu v konkrétním vidění problémů, umístěvaných do poloh stejně přízemních.