

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 myslit, 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“, Unie 1918; „Základy duchovní filosofie“, Kočí 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 nejútlejšího 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 postřehнул, že naše literatura postrádá většího díla o tomto význačném směru. Napsal jsem tudíž dosti velkou práci o Comtově filosofii, již 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 objektivistické stanovisko 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 subjective“ 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 neuvědoměným 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 12 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, nesetřval 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, ukazuji-li, že oba přední myslitelé, Kant i Comte, ač vysoce cenili objektivní vědecká fakta, naprosto nesetřvali 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 tito 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 povinnosti 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 otázáno: 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 nadřizené 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 (na s. 370, 2. vyd. KČR), 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 KČR, že „podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětu zkušenosti“. (2. vyd. 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 nepříliš 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 vodítkem 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 nadřaděná osobnost transcendentální v podobě oblastí cílů a závazků, jíž jsme nuceni uznat, 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, již 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, již 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 zjištělné zkušenosti k filosofii hodnot? Může se česká filosofie něčemu přiučít 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 pochybné 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 třibícím

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 filosofií ubohou a malichernou, ježto se snaží naši klamům podléhající oblast povýšit na stolec filosofie absolutní. Touto osudnou záměnou našeho vnějším 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 filosofií 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 vyhlašována za příslušníka pouhých přírodních zákonů, jak dlouho bude těmto člověk otročit, jak dlouho budou boj a rozvrat vyhlašovány za hybla společenského pokroku, a konečně, jak dlouho bude lidstvo následkem tohoto podřizování se toliko přirozenému řádu věcí a své empirické osobnosti zmítáno nejhoršími vášněmi?