

Ještě jeden zvláštní obrat v nazírání na člověka se připravoval již v období humanismu, propukal občasně u některých myslitelských počátků devatenáctého. Je to ten proud, ve kterém vytanulo pochoopení, že čím jsme, tím jsme se stali, jak se později vyslovil Hegel; porozumění pro ono odlišné, a přece společné, co nám poskytuje dějinná perspektiva; pro to, že „člověk“ není izolované individuum, oddělené od všeho toho, co lze nazvat metaforicky „dobou“, tj. od celého systému konkrétních společenských vztahů, a že pro nás dějství, to, co se s námi odehrává, není pouhá nahodilost, nýbrž náleží k podstatě. Po prvních pokusech Vicových vznikají v 18. věku první vskutku historické celkové koncepce dějin, kterým je historie proces, v němž se člověk pokouší svému životu dát smysl. Plným právem se pro takové myšlení ustaluje pojem filosofie dějin; i když v nich převládá nástiná konstrukce, v pozadí je myšlenka, že člověk je historická bytost, pro kterou dění a čas má bytostný (a nikoli pouze akcidentální) smysl, bytost, které o něco běží, která se rozhoduje a nese odpovědnost. Tato myšlenka byla v pozdější době přehnaná až v důsledek, že „smysl“ dějin a jejich faktický průběh je totéž a že světové dějiny jsou světový soud; pojetí, které může platit jako postulát, ale nikoli jako konstatování fakta – v každém případě však svědčící o novém, autonomním, subjektivním a zároveň historickém názoru na člověka.

Zájem, který se připíná k filosofickému myšlení počínajícího 19. věku, je právě v tom, že se pokoušelo o tyto nové otázky, o otázky nových základů myšlenkových po rozbítí rámce klasické metafyziky, o problém člověka v přírodě, o problém subjektivity a jejího základu, o autonomní pojetí člověka, které by nás nepřipravilo, tak jako se stává v osvícenském naturalismu, o bytostnou hloubku, o spojení této hlubinné sféry s historičností života a konstrukcí dějin. Byl to var a jako takový byl z valné části chaotický; idealismus, Comtův pozitivismus, romantika, historický materialismus se zúčastnily každý svým způsobem, s různým dozváním motivů, práce na těchto otázkách: na problémech dosud živých, nedořešených, uprostřed nichž stojíme i my.

Je to vše těžký zápas, zápas o mravního člověka, a plný nejkrajnějších nebezpečí. Tato nebezpečí nelze zamlčovat, cítíme je ostatně dobře ještě na vlastní kůži. Nejedná se tu o proměnu morálních teorií při současném uchování dosavadních zásad života mravního, nýbrž

o převraty v tomto životě samém. Celý dosavadní systém hodnot a životních pravidel se zakymácel a pro mnohé skácel. Není morální autority, místo ní se často bezostyšně etabloje autorita vnější, společenská, politická. Zdá se, jako by subjektivismus byl veskrze titanismem, násilím myšlenkovým a pak i morálním, jako by subjekt, který se pokouší být autonomním, postupoval podle zásady sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas.^a Jako by tenkrát, když odpadá jednou onen tradiční systém klasicko-křesťanských koncepcí a životních pravidel, nezbyvalo člověku na sebe postavenému nic než instinktivní život a hrabání v něm. Řada pozorování moderního života, zvláště po stránce sexuální morálky, se zdá přinášet potvrzení pro tento názor: co jiného jsou ty romantické erotismy, pansexualismy, průniky do domnělých hlubin „kolektivního podvědomí“, které současně myšlení upřádá kolem svého morbidního zájmu? Pokud je tu tedy ještě něco života vskutku mravního, jeví se někdy jako pozůstatek staršího životního systému, který mimoděk ještě nebyl rozložen.

7.

[Masaryk kritikem „přehnaného“ subjektivismu]

Není tedy žádný div, když právě subjektivismus se setkává s ostrou mravní kritikou, a to i ze strany moderních humanistů. „Přehnaný subjektivismus“ se činí odpovědným za mravní chaos, který se zavřuje křčovitými otřesy lidského rozvratu. (Soudím, že by se mělo spíše mluvit v této souvislosti o „nepochopeném“ či „špatně pojatém“ subjektivismu než o subjektivismu přehnaném: neboť jeho omyl spočívá v tom, že v subjektivismu neshledává žádných rozdílu, na nichž by mohlo spočinout mravní rozlišování, že je mu vše dovoleno, co člověk může, poněvadž „vše je subjektivní“, a tedy potud na stejné úrovni.) Ale tomu, kdo neuznává moderní subjektivismus zásadně, kdo v něm vidí toliko rozklad, a nikoli též morální možnost, zbývají pak, pokud míní setrvat v rámci humanismu, jak jej věky vypracovaly, toliko dvě hlavní cesty: osvícenský naturalismus, nebo platonismus – případně prostředkování mezi oběma.

^a „tak chci, tak rozkazuji, na místě rozumu nechť stojí vůle“ – Srv. Iuvenalis, *Satirae*, 6, 223. (Pozn. vyd.)

Takovým energickým kritikem subjektivismu byl Masaryk. Odpor proti romantice a idealismu byl u něho dobový, ale byl též založen v jeho mravní osobnosti. Pozitivní náboženství církevní mělo na formaci jeho mravní povahy silný vliv, který je jasně patrný i v literárním projevu. Na druhé straně však prošel po stránce formace vědecké střídavou školou moderního empirismu, naturalismu a pozitivismu, a odtud již v jeho prvním větším díle zřetelný cíl: dojít „katolického“ cíle, jednotného, smysluplného, v absolutnu nekonečné dobroty a lásky zakotveného světa, metodou „protestantskou“, v podstatě empiricky vědeckou. Tento projekt mladého Masaryka, silně upomínající na Brentana, vyžadoval, aby se vyrovnával postupně s celou prací starší i moderní myšlenky a hlavně se vším snažením moderního humanismu. Sám „katolický“ cíl implikoval již (byť těžko rozeznat, v jakém stupni výslovnosti) kus platónsko-aristotelské koncepce ontologické a kosmické; a možná, že v samém výběru problému sebevraždy, na kterou Masaryk zřejmě nepohlíží toliko jako na chorobu, jak se sluší na sociologa, diagnostika a hygienika společenského zdraví, nýbrž, pod očívidnou měrou náboženskou, jako na porušení ontologického řádu božského, jako na revoluci, je něco více než pouhé rozvinutí comtovského námětu, totiž přiznání k nadlidsky transcendentnímu smyslu života, jak to odpovídá základnímu platonismu klasické metafyziky tradicní.²⁹ Takový cíl a taková metoda činily Masarykovi z moderních humanistů sympatickým objektivistického Comta, Milla, ale naproti tomu jej musly odvracet od takových projektů filosofických, které usilují o zdůvodnění teze, že princip smyslu života je ryze vnitřní a že překlenutí předělu mezi světem a nitrem neptědpokládá žádný další, vyšší transcendentní princip. Neboť v tom, že překlenutí hledá v čemsi vnitřním, v samém základě subjektivnosti a v ničem jiném, je podstata moderního subjektivismu; a to ovšem souvisí s přesvědčením, že člověk je bytost, v níž se odehrává tvorba smyslu, smyslodajství po všech stránkách, zvláště po stránce mravní. Masaryk proto ostře kritizoval Kanta a nechtěl ani nic vědět o jeho následovcích. Na Marxovi je mu mnohé sympatické, ale nesympatické všechno, v čem věří hegelovské pozůstatky. Později v *Rusku a Evropě*³⁰ prohlašoval, že studium Rusů jej naučilo Kanta i Hegela cenit kladněji. Ale jeho hlavními filosofickými učiteli zůstávají moderní empiristé, hlavně Hume a Mill, empirickou metodou se chce dopátrat „smyslu“ ve světě a v životě individuálním i v historickém vývoji: totiž

účelnosti, plánovitosti, které člověk není původcem nebo kterou nepůsobil zcela sám. (Do této souvislosti patří i jeho koncepce filosofie dějin, která je tak daleko bližší Herderovi než Hegelovi či Marxovi.) Ještě v stáří ve svých vzpomínkách vyznal, že byl a zůstal platonikem, že věří v ideu života, která se uskutečňuje v živých bytostech; jisté je též, že na počátku své filosofické dráhy se zabýval Platonem intenzivně, že jej zvlášť zaujala Plátónova teorie duše (možná, že hlavně jeho nauka o nesmrtnosti); mezi citáty z Dostojevského, které postavil v čelo druhého českého vydání *Sebevraždy* (1926), strhuje na sebe pozornost ten, kde se praví, že je jen jedna skutečně veliká idea, která člověka povznáší, totiž idea nesmrtné duše. A přece je jisté, že plátónské pojetí jsoucna, zakotvené veskrze v Dobru, se ničím nestimuluje a neprojevuje tak výrazně jako jeho mýtem o duši a naukou o její nesmrtnosti: tu je zpečetěn svazek člověka s vyšším světem, odlůdněn jeho nekonečný zájem na něm a zároveň prosvícen tento život, který je zároveň na stráž a pod dohledem „mravního světa“, který je životem z pověření, životem, jež si nedáváme a jehož pány nejsme. Masarykův zájem o nesmrtnost, o kterém jednou říká, že je u něho ještě hlubší než zájem o existenci Boží, by tak dosvědčoval ještě dále onen jakýsi základní platonismus, od něhož se Masaryk neodpoutal přes svou empiricko-pozitivistickou metodu. Neboť metodicky se mu ovšem zdá Plátón primitivní a mytický; Masarykově zkoumání smyslu v přírodě a dějinách je hypotetické a náznakové. Neboť celý tento filosofický úkol byl u Masaryka spíše jen naznačen než skutečně proveden. Masarykova filosofie je, jak bylo nesčetně krátce zdůrazněno, ustavičná orientace: po metodických možnostech vědy, po mravní nemoci doby, po sociálních a národních problémech, po otázkách války a revoluce, přičemž [při] rozmanitosti mravních úkolů mu na mysli tkví pevně cíl mravní jednoty života; a při této mravní orientaci jako by aplikoval sókratovskou elenktickou moudrost negativní orientace, kritického vylučování toho, co je nesprávné, co nesouhlasí s vlastním jednotným smyslem – tak dalece tu převládá kritika nad kladným konstruováním ideálů a zásad. Tento praktický sokratismus – v kritickém zkoumání a ovládnutí životních i kulturních impulsů neztrácet ze zřetele životní jednotu a pevně stát k zvolenému životnímu smyslu – byl u Masaryka tím nejpůsobivějším a působil, že Masaryk, který svůj filosofický program, jak mnozí uznávají, neprovedl soustavně teoreticky, byl humanitou vtělenou.

Pojetí, které zde rýsuje, nepřináší nic nového proti názorům, které vyslovil ve své kapitole o Masarykovi-filosofu J. L. Hromádka,³¹ jen odůvodňuje toto pojetí z celkové struktury humanismu jako filosofické otázky. Humanismus, který odmítá postavit člověka na bázi ryze vnitřní a který odmítá subjektivistický problém, může být toliko naturalismem nebo klasickou, posléze platónskou metafyzikou. U Masaryka je pokus přelénout to obojí, a přitom též vědomí, že i v subjektivismu moderním jsou naléhavé otázky. Sám Hromádka připouští, že Masaryk svůj základní problém – otázku humanismu – nerozřešil. Kому se to vůbec podaří? Jisté je, že rozvinul problematiku naléhavou, upřímnou a bolestnou, složitou a moderní: a že Rádl mu není ve svém již daleko výraznějším a jednoznačnějším platonismu nevěren.

Vůbec soudím, že pojetí Masaryka, jak zde rýsováno, dovoluje pochopit a rozřešit dvě otázky, které jsou důležité pro dějiny našeho myšlení a o nichž teklo dost inkoustu: otázku Masarykovy dvojznačnosti – byl pozitivista, nebo náboženský myslitel? Nenít Masaryk ani jedním, ani druhým, nýbrž je humanista, který zápolí s celou dlouhou a těžkou humanistickou tradicí, s jejími rozeklanostmi a nevyrovnanostmi. A druhá otázka, o kterou zde běží, je ta, zdali se Rádl Masaryka dovolává právem. Takové otázky jsou vždycky kontroverzní, poněvadž při nich přijde na to, co kdo u daného myslitele považuje za podstatné. Je-li pravda, že k Masarykovi podstatně náleží kus té klasické metafyziky, o níž jsme podrobněji mluvili shora, pak Rádlův pokus o její obnovu, o její životný a novější vědecké situaci přiměřený výklad, nejde stranou toho, co Masarykovi samému patřilo k hlavním věcem.

Rádl přesto, že i jeho filosofie je předešlým mravní orientace (konče dějinami biologických teorií^a jsou vlastně všechny jeho spisy polemické a tyto dějiny jsou ostatně také bojovný spis), svou filosofickou úlohu sledoval s větší ustavičností spekulativní než Masaryk. Je v něm více spekulativního sklonu, má metafyzičtější temperament.

^a E. Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien I, seit dem Ende des 17. Jahrh., Leipzig 1905, Geschichte der biologischen Theorien II, Geschichte der Entwicklungstheorien in der Biologie des XIX. Jahrh., Leipzig 1909, český jen: Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století, Praha 1909. (Pozn. vyd.)*

Ale v přírodní filosofii je jeho problém též otázka smyslu, o níž hovořil Masaryk, tj. otázka teleologie, a celkový filosofický problém je u něho, jako u Masaryka, mravní problém člověka. Rádl je tak od kořene humanista, a i když se domnívá, že tento základ svého filosofování musí nějak doplnit a překročit, neděje se to u něho – pro to je svědectvím právě *Útěcha z filosofie* – úplně mimo rámec klasického humanistického myšlení. Také metoda Rádlova od Masarykovy není vždy odlišná. Rádl sice není tak výlučným empiristou, jako se jím někdy zdá být Masaryk; měl v tom ohledu naň asi určitý vliv Hans Driesch, jehož logika obsahuje mnoho aprioristického racionalismu. Ale nejdůležitější problémy, otázky teleologické, otázky smyslu, pokud se dotýkají přírody, míní Rádl řešit právě tak empiricky, jako to tanulo na mysli Masarykovi – pokud je u Rádla racionalismus, je velmi mírný a nedogmatický (i když Rádl určitá svoje přesvědčení vědecká, např. nedůvěru k Einsteinovi, držel velmi tvrdošijně, bylo v tom spíše zaujetí proti Einsteinovu pozitivismu než dogmatický apriorismus v otázce prostoru, kterým např. Driesch podobnou pozici odůvodňoval). Zato daleko radikálnější než Masaryk uznal Rádl konsekvence platónské v pojetí věcí lidských, i když zde dlouho hledal cestu, a jak se zdá, teprve ku konci života ji určil zcela jasně. I zde mu však Masaryk zřejmě naznačil směr. Rádl byl jako mladý vědec biolog silně přitahován romantikou, jejím vitalismem a subjektivně živým pojetím vědecké práce: v *Úvahách vědeckých a filosofických* z roku 1914,³² které obsahují nevidané temperamentní a vynalézavé myšlení, prudký filosofický nevyzrálý kvas, který se upřímně vydává tak, jak je, má plno romantiky. Ale světová válka a studium německé filosofie, jehož výsledkem je *Romantická věda*,³³ jej zklamaly: odvrátil se od těchto myšlenkových končin úplně, a i když později opětovně kladně hovořil o Kantovi, je příznačné, že jeho filosofický odkaz o něm obsahoval jen velmi kritickou zmínku. Kant mu sice po jistou dobu pomáhal, hlavně v otázce o absolutnosti mravního principu; vadila mu však asi jeho subjektivnost, a proto asi v *Útěse* mluví o „filosofické nejistotě Kantově“.³⁴ Pakliže však jednou argumentujeme proti subjektivnosti, ještě méně než Kant obстоjí naturalistická instinktivní subjektivnost Humova, kterou Masaryk ještě uznával, a dokonce ještě proti Kantovi doporučoval; ba v ní bude Rádl spatřovat docela sám základ moderní sofistiky mravní, nejdokonalejší výraz moderního zneuznání „mravního světa“ v jeho pravé podstatě.

Možná, že celý Rádlův obrat od moderní filosofie k absolutnímu příkazu theologie je posléze diktován tímto odporem k jejímu „přílišnému“, totiž základnímu subjektivismu; aspoň příkaz, který je tak sledován, má stále více ráz Ideje, ráz onoho Jsoucná, které „hybe bez hnutí jakožto milované“, jako to, co dává smysl a splňuje tím tajnou touhu všeho tvorstva. Je zajímavé uvědomit si, jak je Rádlůva „teologie“ kladná: jak v ní v podstatě nehraje žádnou úlohu lidská bytostná provinilost a všecko, co s ní souvisí. I to dosvědčuje bytostný platonismus, který Rádlůvu nauku určuje. A tak se v posledním dílku Rádlůvu splňuje se vši zřejmostí to, co je u Masaryka jenom naznačeno: humanismus, nemůže-li být ani ryzím subjektivismem, ani naturalismem, musí s nutností utkvět v klasické evropské metafyzice. Na *tuto* metafyziku myslil Masaryk, když v *Hovorech*³⁵ s Čapkem prohlásil, že „bez trochy metafyziky to nepůjde“ – u Rádla je jí už plná míra, prohlašuje se za sám nedokazatelný, ale nutný základ vši filosofie.

8.

[Rádlůva *Útěcha* jako doviření pochodu, který vyplývá z podstaty moderního humanismu. – Kritika Rádlůvy kritiky subjektivismu]

Platonismus Rádlůvy *Útěchy* spočívá na dvou opěrách: na uznání platnosti vyššího, mravního světa a na teleologickém pojetí přírody, v níž se již rovněž ohlašuje „smysl“ vévodící světu. Bohužel je Rádlůva závěť příliš stručná a náčrtková, [než] aby obě teze mohly být se vši silou odůvodněny. Rádl je předkládá s onou upřímnou nenučností, která tvoří jeden z hlavních půvabů jeho literárních projevů, které vždycky, i tam, kde jeho práce byla navýsost riskantní, byly čestnost a nezálužnost sama. Svou první tezi, názor o vyšším světě mravním, který od pradávných dob, vlastně od prvního období hrubé kultury primitivní, vždy již v podstatě stejným způsobem člověku vládí, však Rádl aspoň zhruba odůvodňuje kritikou moderních názorů o vzniku morálky. V základě všech těchto názorů je neporozumění, které má dva kořeny, jeden mravní, druhý myšlenkový. Mravní kořen je renesanční vzpoura proti světovému pořádku, uvolnění nespoutaného, instinktivního individua: tento proces pokračuje až dodnes. Myšlenkovým doplňkem k tomu je moderní přírodovědecká metoda

„konstruovaných pojmů“, jak to Rádl nazývá, tj. v podstatě pojmová analýza smyslové zkušenosti, bez které je moderní přírodověda nemyslitelná: metoda sice je úspěšná v přírodovědě a technice, ale ničí metafyziku a vede k pokrivenému pohledu na lidský život. Místo aby se pak člověk otvíral vlivu a vládě tohoto světa vyššího, hledí jej teoreticky zkonstruovat, jako by šlo o přírodní fakt, a tak dochází k moderním teoriím, že „mravní zákony“ byly vytvořeny člověkem, ať už rozumovou úvahou, smlouvou či zvykem, působením vynikajících osobností nebo jakkoli jinak. Tento názor o subjektivní, lidské povaze mravního světa je podle Rádla proto nesprávný, poněvadž všechny takové teorie předpokládají již mravní zákony, které chtějí vysvětlit; krom toho zanedbávají okolnost pro Rádla velmi důležitou, že se totiž v této oblasti nekonstruuje, nýbrž konstatuje, že se zde od dávame něčemu, co již je dáno, co nás tedy předchází a přesahuje.

Nedostatkem celé této teze je, jak se mi zdá, že Rádl nevidí jiné možnosti subjektivního zdůvodnění mravního smyslu v životě než naturalismus. Každý subjektivismus je mu v podstatě naturalismem nebo otvírá naturalismu dveře. I když nakrásně připustíme, že rozum sám sebou nemůže vytvořit přátelství ani spravedlnost, že smlouva již předpokládá mravní odpovědnost, že zvyk nic neřeší, zvlášť ne otázky vzniku, že žádná osobnost nám nedá, co sami necítíme a neprožíváme, přece jen zůstává základní možnost, že mravní život je založen v samotné historické podstatě lidskosti jako požadavek starosti o sebe, sókratovského γνῶθι σεαυτόν, který není pouhým instinktem, nýbrž musí být pod bezprostředním povrchem života teprve vykřesán, aby mohl vědomě určovat, a nikoli zavádět lidský život. S takovou možností Rádl nepočítá, poněvadž se příliš dal přesvědčit názorem, že každý subjektivismus je konečně libovůle a instinkt, názorem, který mu potvrzovaly jeho rozbor moderní situace mravní. Tím se však ocitá na sklonu podceňovat skoro celou moderní dobu po mravní stránce a – což se mi zdá vážnější – přeceňovat mravní význam tradice a toho jednání, které vzniká z tlaku společenského. Jsem sám sice vzdálen toho, abych mravnímu tlaku vnějšímu, společenské moralitě upíral všecek hlubší význam: soudím, že sám Sókratés viděl v nerozloženém, přirozeném společenské morálce, jak ji znal z dob svého mládí, něco mnohem vyššího než v individualismu své doby. Ale je tu určitě nebezpečí: to, že mravní život zluhne v pevná dogmata, která se stanou jakoby nedotknutelnými magickými formulemi; že

z morálky se stane cosi rituálně pověřeného. Je sice jisté, že na mravní pravidla přijatá se nesmí sahat hrubou rukou, že boj s nimi musí být mravní, nikoli souboj pouhého instinktu s normou (tak se rozumí obyčejně soutěži mezi příkazem a „životem“), ale na druhé straně je nutné připustit, je-li naše pojetí správné, že není žádných samospasitelných odvěkých mravních formulí, jichž zachovávaní by zaručovalo mravní život. Je např. jisté, že přátelství je vysoká mravní hodnota, ale kdo by pochyboval, že mravní život může se rozvíjet i mimo jeho rámec? Z našeho stanoviska i zákony věrnosti, považované obecně za nejpřísnější, mohou být někdy porušeny, děje-li se to ve jménu ještě přísnějšího úkolu, přísnější vazby, té totiž, bez níž nám nelze vůbec *být* v onom vyšším, pravém smyslu, splnit posláním, kterému se plně oddáváme a které nás dotváří. Žádná soustava mravních pravidel a zákonů nevytvoří mravní osobnost a není dost podrobná a jednoznačná, aby stačila na konkrétní situaci. Každá doktrína připouští různé možnosti, každý zákon musí řešit *quaestio facti*, otázku aplikability. A tak od pravidel a zákonů musí mravní legalismus vždy znovu rekurovat k živé, rozhodující se osobě, v níž je tak do-
svědčen neodvolatelný pramen mravního, nejen instinktivního života.

Subjektivista nepřijde též do rozpaků, půjde-li o vysvětlení onoho dojmu objektivnosti, původní vnějškovosti, jímž „mravní zákony“ na nás zpočátku působí. Postačí se tu zeptat, zdali fakt, že se s něčím setkáváme objektivně jako s předmětem, který stojí *proti* nám, že jej tedy konstatujeme v předmětném, a nikoli reflexivním zaměřením, je zároveň již důkazem toho, že konstatovaný jev není manifestací nás samých nebo aspoň že neobsahuje komponentu takto subjektivní. Tu pak lze velmi snadno ukázat, že je dlouhá řada jevů subjektivních, které přesto objektivně konstatujeme, přičemž se nejedná nikterak o nějakou následnou „projekci“ subjektivního dějství do předmětu. Vzpomeňme jen toho, jak se nám projevuje vlastní citový život: v určitých rysech předmětných či na předmětech se objevujících, takže např. smutek je zároveň a původně rysem krajiny, okolí, nebo naopak v radosti se věci kolem nás rozjasňají a roztančí tak, že nás strhnou k tomu, abychom se k nim připojili. Je-li nějaká věc „divná“, není tato „divnost“ vlastností naší nebo dějem v naší mysli, nýbrž je to pro nás rys věci – a přece tento rys pochopitelně nepochází z bytostného skladu věci samé. Naše vlastní bytost nám tak původně kráčí vstříc ze samotných věcí, z toho totiž, že věci k nám a s námi mluví, že pro

nás mají smysl, dirigují naše úkony a činy, vyzývají k rozhodnutí, jsou zrcadlem toho, „jak nám je“. Není za této všeobecné situace pochopitelné též, že i to, co konečkonců chceme, co ovládá náš život, jeho veliké možnosti a síly, se nám objevuje původně jako předmětné, jako moc nebo princip objektivní? Člověk primitivní skutečně *potkává* (bez oné „projekce“ a „antropomorfizace“) velké síly, které ovládají jeho život jakožto kosmické mocnosti. Člověk si těžko uvědomuje ty ze svých stránek, které se mu původně tak nezjevovaly předmětně, které jsou beze vší spojitosti s vnějším: reflexe, intro-spekce atd. jsou vždy až následné akty, jež nazývají na nějakou přezkoušku naivně nereflektovaného života, a i tento naivní život sám je zřejmě prosycen prvky subjektivními.

Budiž dovoleno též vyslovit pochybnosti o oněch obviněních, které Rádí zvedá proti renesanci. Tato diabolizace renesančního člověka, který se prý náhle vzbouřil proti světovému mravnímu řádu, souvisí s Burchardtovým pojetím tohoto období jakožto náhlého probuzení individualismu, a tím oněch hodnot, které se staly moderní civilizací drahé. Toto pojmání, ačkoli má stále ještě stoupence, je však dnes pocítováno jako zastaralé. Renaissance není onou hlubokou césurou světových dějin, za jakou platí od určité doby (v podstatě je to liberální dějinná filosofie, která tu hledá své kořeny): mezi středověkem a renesancí je přechod povlnový. Rozbor renesančního myšlení by dovedl potvrdit názor, že tu máme před sebou závěrové období středověké motiviky spíše než novopocátek. Co zde klame, je renesanční umění, které chce naše doba vši mocí reklamovat pro sebe, ačkoli i zde by měla jistá fakta, např. Rodinovo prohlášení Michelangelovy skulptury za gotický princip, nabádat k opatrnosti. Tzv. renesanční ateismus tkví ve středověkém averroismu. Jaká nejistota vládně v pojetí renesance, je patrné z toho, že se pro ni reklamují postavy jako císař Friedrich II. a Dante, které z jiného hlediska nutno považovat za hluboce středověké. Daleko hlubší předěl, soudím, je nutno spatřovat v reformačním rozkolu, který skutečně rozrazil Evro-
pu a přinesl program (neuskutečený) odtrhnout se od klasického myšlení úplně. Teprve reformací mizí stará koncepce politické jednoty, vznikají moderní otázky poměru státní autority a osobní svobody, myšlení činí první pokusy (v theologii) být ryzím myšlením Boha a člověka bez intervence antické kosmologie; netřeba tu dále rozvíjet vliv, který měl zvlášť kalvinismus na vznik ducha kapitalismu atd.

Zde je jeden z hlavních důvodů urychlovaného rozpadu celé té ukázněné, vyššímu řádu sloužící životní formy, kterého Rádl lituje.

Druhým pilířem Rádlovy koncepce je důraz na přírodní teleologie: příroda je samá služba, tj. všechno viditelné, smyslům přístupné, hmotné v ní slouží „idejím“, smyslu, který se v živé přírodě projevuje jako entelechie; sice k jednotě smyslu náleží nějak celá příroda (a to se mi zdá naznačeno Rádlovou myšlenkou o sourodosti veškerenstva, kterou ukazuje naše smyslovost, hlavně hmat, zrak a „gravitační smysl“), ale co ji dává pochopit, jsou konečkoně tyto cíle. Ale toliko spolu s myšlenkou objektivního mravního světa může se tento druhý pilíř stát obloukem klenby obnovené klasické metafyziky. Není-li předem hotového smyslu v životě mravním, pak nám není nic platný ani domnělý smysl přírodních fakt. Tímto smyslem může být konečkoně jen účast na Dobrém o sobě, pokud je toho jaká realita na svém ontologickém stupni schopna; ale takového obsahově určeného Dobrého vůbec není, a tak padá celá morální analogie přírody. (Proto v podstatě též, jakmile si jednou na konci středověku nominalisté uvědomili, že něco takového neexistuje, byl konec klasické filosofie a zahájeno něco nového, nečekaného. Luther nesouvisí darmo s G. Bielem. Na druhé straně empirismus experimentálního myšlení do určité míry souvisí s reformací.)

Je ovšem pravda, že moderní věda přírodní není již mechanistická a že moderní biologie již neignoruje problém smyslu dějství. Toto století zažilo vitalistickou renesanci Drieschovu, která měla na Rádlu tak dalekosáhlý vliv. Též mnoho jiných proudů se účastnilo tohoto dění; mluvilo se o obnovení morfologii (Friedmann, který se pro tvarovou teorii, holismus, nauka o životním okolí (Uexküll), o výrazu a jeho výkladu, ontologické rozbor organismu atd. Nejrozmanitější obory naukové jako vývojová mechanika, neurologie, psychiatrie, psychologie v nejširším významu počínají užívat se samozřejmě pojmy celku a porozumění. Jenže ten celek a to porozumění přestávají být stále více být prvkem ve starém smyslu metafyzickém, nepoukazují mimo sebe, mimo universum jako ve staré teleologii. Tvarová teorie je po této stránce zvlášť příznačná; v ní smysl znamená prostě fakt celkovosti, který se k tomu nijak neomezuje na biologickou přírodu, nýbrž náleží stejně fyzikálním dějům. Tím se připravuje skutečné sjednocení přírodních oborů bez okleštění znaků „vyšších“ redukova-

ním na „nižší“ dějství. Také holismus, Goldsteinova teorie organické totality a jiné podobné směry couvají před vitalistickou metafyzikou, hlavně z toho důvodu, že nemají připustit mimoprostorové a mimo-energetické faktory, které by skutečnost takřka roztrhly ve dvě a zavědly posléze vládu ideových činitelů aspoň ve skutečnostech vitálních, jak se o to ve starém věku pokusil Aristotelés. Přesto není Rádl mezi dnešními filozofy docela osamocen se svým pokusem o obnovení staré metafyziky. V dílech známého současného francouzského filozofa R. Ruyera, zejména v jeho *Elementech psychobiologie*³⁶ najdeme podobnou tendenci jako u Rádla, jenže zpracovanéjší a přizpůsobenou posledním výtěžkům vědeckým. (Podotýkám předem, že nejde u Ruyera o metafyziku konfesionální, ve smyslu tomistického aristotelismu.) Společná s Rádlem je mu zejména snaha, aby starší vitalismus Drieschův, který se omezuje v podstatě na konstruování nového poschodí skutečnosti, nového, ač neprostorového a účelového, tedy práce z morálního hlediska indiferentního činitele, byl prohlouben až k základům vši účelovosti, všech hodnot a norem, který ani podle Ruyera nemůže být v podstatě odlišný od platónského aristotelského světa ideového. Ruyer dobře vidí, že je-li možno již v biologii porozumění, pochopení, a nejen výklad, musí v základě v chapavého života být to, čemu i jinak obvykle v životě rozumíme, totiž něco subjektivního, co se vztahuje k významu, hodnotě a účelu. Pro něho vědomý psychismus, který charakterizuje vyšší živočichy, je pouze jednou, sekundární formou uskutečňování organické formy a cílů, formou, která se vztahuje k zevnějšímu a je sama pouze součástí fungování širšího a primárnějšího, totiž fungování organické formy v nás. Toto fungování nelze vysvětlit ryze „aktualisticky“, působením vesměš aktuálních, reálně v prostoru přítomných a působících faktorů, nýbrž toliko zásahem smyslu, témat pamětních a účelových, tudíž čehosi neaktuálního, do fyzického prostoročasu: aktualizací potenciálu. Ruyer podrobně vykládá, proč nemohou podle jeho názoru dostačit k výkladu pravých forem ani Köhlerovy útvary, ani Bertalanffyho a Goldsteinův pojem celkovosti, ani Gurwitschův pojem pole; jak lze kritizovat chemickou teorii epigenese, pracující pomocí gradientu organizace, různých prahů jeho účinku na regulující substanci (geny) a pomocí zákonů rovnováhy, jichž užívá Köhler v tvarové teorii (Daleqova teorie); ukazuje však též, proč po známých pokusech Spemannových o autoplastických přenosech a o indukci nelze již udr-

žet ve staré formě Drieschovu nauku o entelehii. Mimo organickou individualitu, která je vždy aktuální, rozeznává Ruyer dvojí neaktuální, totiž obsahy pamětní a „esence“ a hodnoty. Ty se právě akty vědomí aktualizují: pramenem života je tak posléze „všeobecná normativnost“, která do jisté míry se kryje s tím, co Rádl nazývá morálním světem.

9.

[Jiné pokusy o obnovu platonismu v nedávné době: Max Scheler]

Rozeznali jsme tři základní směry moderního humanismu, a tudíž tři základní ideje člověka, které se ovšem v moderní době všelijak kombinují a mezi nimiž jsou průchody a přechody. Jsou to naturalismus, klasická metafyzika a subjektivismus, jímž odpovídají homo faber (případně homo biologicus), homo-animal spirituale a homo historicus. Mohlo by se vytknout, že tu je přílišně zjednodušováno. Když Max Scheler ve svém posledním spise o filosofickém názoru světa^a klasifikoval ideje člověka dosud vypracované, postavil základních, nepřevoditelných pojetí pět: pojetí židovsko-křesťanské; řecké pojetí animal rationale; homo faber a homo vitalis (biologicus); člověk jako nemoc živé přírody, místo rozkladu duše duchem (Klages); člověk svobodný, zavádějící ve světě vládu mravního zákona (postulatorický atheismus Kerlerův a Hartmannův). Tento Schelerův pokus klasifikace ukazuje jasně, jak filosofická situace ještě v době poměrně nedávné byla rozdílná proti dnešku, jak důležitou úlohu hrála tenkrát hlediska vitální a biologická, biologické hodnocení, zatímco dnes vystupují v popředí velké základní kontrasty naturalismu na jedné, opozice proti naturalismu na druhé straně.

Všechny tyto pokusy jsou nemyslitelné bez pohledu na člověka jako na část přírody, který zahájila moderní přírodověda: ať už je přiroda považována za pouhou věc, za soubor věcí, jak to činí objektivní přírodověda, nebo ať je věcnost romanticky resorbována do původního universálního prožitkového proudu, vždy je člověk sám jen vý-

sledníci a jen povrchním aspektem čehosi hlubšího, určujícího. Krom toho se zdá, že biologický, iracionalistický, vitalistický naturalismus, spojený se jmény Nietzsche, Bergson, Freud, Klages, dohrává pomalu svoji úlohu; ve filosofii má stále méně zastánců, poněvadž je to filosofie, která pouze protestuje, velké otázky společenské buď neřeší vůbec, nebo fantasticky a v otázkách mravních je často slepá pro hodnoty, které nejsou vitální. Ne že by toto pojetí člověka – bytosti pudové nebylo ještě dnes rozšířeno. V krásné literatuře a v umění naší doby či spíše doby nedávno minulé pudový člověk hrál základní úlohu: Lawrence se svým obnovovaným vitálním paganismem, francouzský surrealismus se svými alurami nového vitálního mystéria a jeho magnetismem, ritualismem a novou vřelostí životní, pansexualismus některých amerických spisovatelů jsou souběžné s iracionalistickým mysticismem Klagesova způsobu; dokonce i Claudelova dvojice animus – anima, obnovující starou mystickou polaritu, kterou najdeme v raném středověku u takového Viléma ze Saint-Thierry a jinde, vybavuje animální pól duchovosti novou vitalistickou citlivostí, bezprostředností, pudovostí, magnetičností styku s veškerenstvím rovněž vitálním, jichž mystická předchůdkyně její nemá. Rovněž psychologie současná je stále ještě otevřena hlavně vlivům pudového a vitálně duševního pojmání člověka: vedle Freuda má vliv zejména Jung se svým „kolektivním nevědomem“, obnoveným tak silně ze Schopenhauera a Eduarda Hartmanna. Stále je tedy doba citlivá pro rozdíly mezi pragmatickou a ryze vitální a iracionální stránkou člověka; ale nelze velku nevidět, že homo faber, homo vitalis (s odřídou homo pelagicus) a homo decadens jsou v podstatě též obraz člověka pod trojitým měřítkem hodnotovým: člověk je tu ta součást přírody, ta bytost v základě instinktivní, která vyrábí prostředky svého života, která pracuje a v souvislosti s tím vynalézá; v klasickém pozitivismu, v marxismu, v pragmatismu tato racionální vynalézavost je hodnocena vysoko, jako vrchol života, kde člověk je nejvíce u sebe doma, ve vitalismu bergsonském, nietzscheovském, freudovském se shledávají i stinné stránky této domestikace člověka sebou samým a v klagesovském pesimismu jsou pak dokonce tyto stinné stránky promítnuty v zásadní životu nepřátelský princip, který rozrazil celistvost života a ohrožuje jej v člověku i v celé ostatní přírodě. Klages v podstatě nic jiného neucínil, než že nietzscheovské hodnocení života spojil s klasickým (či spíše klasicizujícím) pojetím

^a M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; 3. dopl. vyd. München 1947; čes. vyd.: *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968, přel. A. Jaurisová. (Pozn. vyd.)