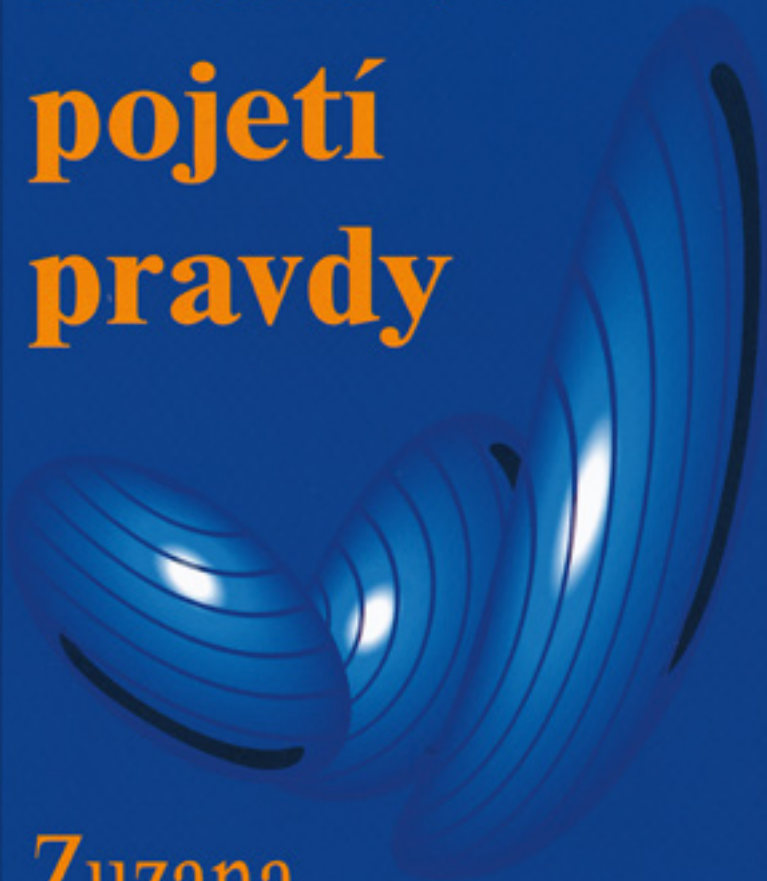


Rádlovo pojetí pravdy



Zuzana
Škorpíková

FILOSOFIA

nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

RÁDLOVO POJETÍ PRAVDY

Zuzana Škorpíková

**RÁDLOVO
POJETÍ PRAVDY**

Zuzana Škorpíková

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR

Praha 2018

Publikace vychází s finanční podporou
Grantové agentury České republiky
(reg. č. grantového projektu: 401/02/0636)

Vědecký recenzent
PhDr. Josef Zumr, CSc.

© Zuzana Škorpíková, 2003

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ,

nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR, 2003

ISBN 80-7007-175-3 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-532-6 (elektronická kniha)

Obsah

Předmluva	9
I. Teorie poznání (první část)	11
II. Rozum a skutečnost	76
III. Myšlení víry	121
IV. Teorie poznání (druhá část)	151
V. Opravdovost a pravda (shrnutí)	232

Předmluva

Emanuel Rádl patří k myslitelům, jejichž síla spočívá ve schopnosti problému *vidět*, hlubokým a originálním způsobem na ně *ukázat* a naznačit směr, jímž by se mělo ubírat řešení –, nikoli však ve schopnosti soustavné a přesné formulace těchto problémů a jejich řešení. A tak ačkoli právě pojetí pravdy tvoří páteř celé Rádlovy filosofie, Rádl se je nikdy ani nepokusil systemizovat: zmínky o pravdě jsou roztroušeny po celém Rádlově díle a nejčastěji jsou vyslovovány v kontextu řešení jiných otázek, než by byla otázka samotného pojetí pravdy – pojetí pravdy spíše vždy ovlivňuje Rádlův výklad nějakého problému, aniž by samo bylo vyloženo. Filosofická interpretace Rádlova pojetí pravdy se tedy musí pokusit porozumět jeho implicitní logice jako základu, na němž pak lze postavit pokus o systemizaci, která teprve výslovně odvodí také ty důsledky, k nimž Rádl sám vlastně ještě nedospěl.

Historicko-filosofické hledisko pomáhá jen málo, protože myšlenka pravdy jako skutečnosti zvláštního druhu je u Rádla naprosto původní – Rádl ji nepřevzal od jiného myslitele či z nějakého filosofického systému (takže interpretace by se mohla opřít o tento systém, vyhledat shody a rozdíly mezi jeho a Rádlovým pojetím, a dospět tak k systemizaci Rádlovy filosofie jako k prohloubení a kritickému rozpracování tohoto systému jako východisku), nýbrž přišel na ni jako vědec (biolog) položivší si otázku, jaká vlastně věda skutečně je: myšlenka pravdy jako svého druhu skutečnosti se mu objevila tehdy, kdy odložil všechny teorie o vědě jako předsudky a pokusil se vědu jen prostě pozorovat, a byla to zvláště ona, co ho krok za krokem téměř nepozorovaně zavedla do filosofie (podotkněme, že v souvislosti s vědou a dějinami vědy sledoval Rádl myšlenku pravdy ještě nejsoustavněji) – u jiných myslitelů pak Rádl vlastně hledá pouze pomoc při porozumění a upřesňování své vlastní myšlenky, užívá toho či onoho filosofického kontextu pro

formulaci svého pojetí pravdy, které tyto kontexty brzy prolamuje, a proto je nelze vyložit z nich, nýbrž právě z tohoto prolomení (to je třeba mít na paměti, zvláště pokud jde o Rádlův vztah ke křesťanství – Rádl v určitém období své pojetí s křesťanstvím natolik sblíží, až by se mohlo zdát, že z něho vlastně vychází, ačkoli tomu tak není). Zvláštním případem je ovšem Rádlův vztah k Nietzscheovi: dialog Rádlovy filosofie s filosofií Nietzscheovou se stává klíčovým právě tehdy, kdy ho Rádl vlastně odmítl vést (po roce 1933, kdy ve svých *Dějinách filosofie* vyložil Nietzscheovu filosofii způsobem mírně řečeno povážlivým) – filosofická interpretace Rádlova pojetí pravdy se musí pokusit rekonstruovat tento dialog tak, jak by ho byl měl vést Rádl, kdyby se právě tehdy vůči Nietzscheově filosofii býval výslovně vymezil. Pokud jde o genetický přístup, lze jej užít jen pro období do roku 1918, kdy Rádl dospěl k rozhodujícímu upřesnění myšlenky pravdy; od té doby se myšlenka pravdy přesně vzato nevyvíjela – Rádlovo pojetí pravdy v roce 1942 je totéž jako pojetí v roce 1918, ačkoli má za sebou určitou cestu – vyvíjelo se pouze pojetí otázek, v jejichž souvislostech Rádl o pravdě uvažoval, zatímco sama myšlenka pravdy jako by jen procházela různými kontexty, aby v jednom ukázala ty aspekty, které v druhém nejsou patrné; spíše než termín „vývoj“ se tu hodí termín „pohyb“ myšlenky. Tento pohyb se právě pokusíme v naší interpretaci sledovat.

Žádný pokus o interpretaci ani toho nejpřesnějšího a nejsystematičtějšího filosofa si nemůže dělat nárok na to, že by byl interpretací definitivní, nebo dokonce jedinou správnou, ale v případě takových filosofů, jako je Emanuel Rádl, je interpret vystaven přece jen většímu riziku (a pokušení) užít jejich díla spíše jako východiska pro své vlastní myšlenky, tedy navázat na ně, přičemž toto navázání sice může být dobrým pochopením díla, ale není jeho výkladem. Na druhé straně výklad tohoto typu filosofického díla není možný bez určitého domyšlení, které implicitní logiku myšlenky nikoli pouze explikuje, ale na některých místech i konstruuje. Nejde pak ani tak o to, aby se interpretace nevzdálila příliš od textu, jako spíše o to, aby se od něj vzdálila v jeho vlastních intencích tak, aby interpretační konstrukce, i když třeba provádí velkou okliku, vedla k němu zpět.

I. Teorie poznání (první část)

Jak už jsme řekli, Rádl se k filosofickým otázkám dostal jako přírodovědec¹ a při řešení problémů přírodovědeckých – dalo by se říci „čistě“ přírodovědeckých, kdyby to neznamenalo předpokládat, že existuje nějaká čistá, vši filosofie prostá přírodověda, zpracovávající svůj předmět podle svých vlastních zásad, které s filosofií nemají nic společného, a že filosofie může nanejvýš ex post převzít výsledky vědy, ale co s nimi provede, to se zase vědy samé nijak netýká – podobně to zprvu předpokládal i Rádl, avšak brzy dospěl k tomu, že každá věda filosofii už obsahuje a že otázky „čistě“ přírodovědecké organicky vedou k otázkám „čistě“ filosofickým. K tomuto náhledu Rádla přivedla jednak jeho vlastní vědecká práce, jednak zvláště také jeho studium dějin vědy. Rádl viděl, že jak pojetí vědy vůbec, tak přístup ke konkrétním otázkám byly v různých dobách velice různé, že často to, co bylo v jedné době vědou, bylo v další považováno za ne-vědu, a položil si otázku, co tedy vlastně vědou je, co do ní patří a co ne, jaké je kritérium vědeckosti. To je otázka filosofická, a je-li kladena důsledně, vede nakonec k problému teorie poznání vůbec.²

1/ Rádl patří mezi hlavní představitele nové experimentální biologie přelomu století; zabýval se především zkoumáním centrálního nervového systému a struktury a fyziologie smyslů zvířat (zvláště zraku); jeho nejvýznamnějším biologickým dílem je *Neue Lehre vom zentralen Nervensystem*, Leipzig, W. Engelmann 1912; česky „Nová nauka o ústředním nervstvu“. *Časopis lékařů českých*, Praha 1911, v němž podává originální kritiku dogmatického darwinismu a publikuje některé objevy o smyslovém vnímání, které se blíží dnešním novým objevům. Ve světě je Rádl dodnes nejcitovanějším českým biologem.

2/ V rámci různých pokusů o řešení „krize věd“ (vyvolané triumfy věd z konce devatenáctého a počátku dvacátého století) patří Rádlovy úvahy o vědě k těm, které usilují o překonání propasti vyryté mezi subjektem a objektem, mezi svě-

V roce 1900 píše Rádl o naturfilosofii a o Purkyňovi³ a uvažuje mimo jiné také o tom, která Purkyňova tvrzení nepatří do vědy: tak např. nepatří do vědy Purkyňovo přesvědčení, že člověk je cílem přírody, že různí tvorové jsou jen nedokonalými pokusy o ideu atd. Rádl poznamenává, že je zcela pochopitelné, že „dáva- jíce se unášeti citem“, věříme něčemu takovému, ale „ptáme-li se po *objektivních důkazech* tohoto našeho vnitřního přesvědčení, ptá- me-li se, dá-li se dokázati anebo aspoň pravděpodobným učiniti nějaký ideál lidský, ideál přírodní vůbec, sotva najdeme jiné uspo- kojující odpovědi, než že lidé jsou o jsoucnosti jeho přesvědčení; *ale co můžeme dáti na vnitřní přesvědčení?* ... právě jen ze své *subjek- tivní zkušenosti* sestavujeme si ten ideál ... jakou *objektivní cenu* má můj ideál, mé vnitřní přesvědčení, přesvědčení celé naší doby?“⁴

Tyto otázky jsou formulovány obvyklým způsobem jako problém objektivní verifikovatelnosti toho, o čem jsme přesvědčeni, pro- blém, zda to, o čem jsme přesvědčeni, není jen naším subjektivním výmyslem, zda tomu také odpovídá něco objektivního, tedy konec konců zda to, o čem jsme přesvědčeni, je získáno poznáním, a ne jen nějakým fantazirováním. Pro takto postavenou otázku přesvěd- čení jako takové vlastně neexistuje – zde záleží pouze na *obsahu* přesvědčení, na správnosti nebo nesprávnosti tohoto obsahu, a jed- náme-li o přesvědčení takto, přestává být právě přesvědčením a stá- vá se *hypotézou*, kterou teprve dokážeme, nebo vyvrátíme. V tomto přístupu necháváme zcela stranou otázku, co vůbec je přesvědčení, jak a proč vzniká a může-li mít pro poznání nějaký specifický vý- znam – správnost a nesprávnost obsahu přesvědčení je vším a sa- ma přesvědčenost je jen bezvýznamným, nebo dokonce škodlivým

tem naší přirozené zkušenosti a světem, jak ho poznává věda, poukazují na zmi- zení (skutečného) člověka z vědy a na z něj vyplývající ztrátu povědomí vědy o svém vlastním smyslu, problematizují mechanicismus ve prospěch nových poje- tí vitalismu (tedy k pokusům Drieschovým, Whiteheadovým, Bergsonovým, Hus- serlovým, Teilhardovým).

3/ Práce Jana Evangelisty Purkyně byly pro Rádla nejlepším příkladem a vzorem užití metody „názorového empirismu“, kterou dále vyložíme.

4/ Rádl, E., „O české filosofii přírodní“. *Česká mysl*, roč. I, č. 4, 1900, s. 246–248, kurz. ZŠ.

přídavkem k ní. Ještě v roce 1901 Rádl píše, že „věda jedná o vědění, ne o věření, ani o subjektivním přesvědčení“,⁵ a snaží se ukázat na některých příkladech, jak tyto mimovědecké prvky jsou vědě na škodu.⁶ Nicméně Rádl se nespokojí s prohlášením, že ve vědě by žádná subjektivní přesvědčení neměla být – položí si nakonec otázku, proč tam tedy jsou, a zejména proč *působí*: ukazuje se mu zde totiž souvislost s jiným problémem, totiž s otázkou po „subjektivním elementu“ poznání, tedy s otázkou, jak vlastně docházíme k novým poznatkům.

Ve větší práci o Purkyňovi z roku 1900 Rádl několikrát upozorňuje na Purkyňův nedostatek indukce a na jeho zvláštní intuici. Purkyně např. objevil zárodečný měchýřek ve vajíčku – a to v době, kdy se toto místo ve vajíčku považovalo za otvůrek, nikoli za tělísko, a tento názor byl i uspokojivě teoreticky zdůvodněn. Rádl píše:

Komu by tu napadlo tvrditi ... že tam není otvůrku, nýbrž „tušiti“, že jest to nějaké tělísko, přičemž ale na otázku, co by tam to tělísko znamenalo, nebylo naprosto lze odpověděti ... Jest obvyklou frasí, nazývati takovouto novou myšlenku odvážnou, ale v našem případě neběží o to, s jakou houževnatostí snad Purkyně myšlenku hájil, nýbrž o to, *jak na ni přišel*; na jeho nápad ho přirozeně žádná odvahy přivést nemohla, byla to spíše jemu vlastní *naiivnost, neodvislost ode všech hypotes a naprosté přilnutí pouze k věci, kterou viděl ... Kde jest tu nějaká indukce, pomocí které se k objevu nových věcí dochází? Tu zde v tomto okamžiku objevu úplně schází*. Nápad Purkyňův, že se zde jedná o skutečné tělísko a ne o optický klam, ten z toho, co dříve bylo známo a co on do té doby věděl, nikterak přirozeně nelze odvoditi. Purkyně nepraví, jestliže uvážíme tohle a tamhleto, jsme nuceni považovat nynější výklad o tomto zjevu za nesprávný, nýbrž on podává svůj zcela neodvislý nápad.⁷

5/ Rádl, E., „Über die Bedeutung des Prinzips von der Korrelation in der Biologie“. *Biologisches Centralblatt*, 1901, s. 402–403.

6/ Rádlovi jde zejména o to, že díky mimovědeckým vlivům se vědecky neoprávněně zveličuje význam některých vědeckých přístupů, a jiné vědecky oprávněné přístupy jsou naopak potlačovány. Tamtéž, s. 401–404.

7/ Rádl, E., „Jana Ev. Purkyně práce histologické“. *Věstník Královské české společnosti nauk*, 1900, s. 13, kurz. ZŠ.

A o jiném podobném případě u Purkyně:

...patrně vyskočila Purkyni podobnost mezi oběma útvary *zcela nevědomky na mysl, bez vlastní jeho k tomu obrácené pozornosti*; a Purkyně jen *registroval* to, co mu fantazie rozumem proěšší diktovala.⁸

Všeobecně pak Rádl shrnuje Purkyňův význam takto:

Nemůžeme tedy měřiti význam Purkyňův jeho objevy, nýbrž porozuměním pro věc, obratností, s jakou se problémů chápal ... Povážíme-li pak dále, že o tomto pochopení, jakožto o *subjektivním elementu*, nemůžeme říci, jak závisí na vlivu vnějších okolností, jak s celým myšlenkovým rozvojem souvisí, uznáme pak, že jest činitelem v pokroku vědeckém, *s kterým se dá těžko počítati* a který dělá celou otázku o pokroku velmi složitou.⁹

Rádl si na Purkyňově případě všiml určitého momentu vědecké práce, který nespadá vjedno se žádnou vědeckou metodou, naopak spíše každé metodě nějak předchází a nelze jej nijak uchopit a formalizovat. Je to jakési „intuitivní pochopení“, které nijak nezávisí na stávajících teoriích a nelze je z nich odvodit, dokonce může s nimi být i v rozporu. Také se tohoto momentu nedosahuje přímo nějakou prací a úsilím, nýbrž přichází jakoby sám od sebe. Rádl to nazývá „subjektivním elementem“ a formuluje problém také jako otázku, „jaký jest vztah mezi vnějším pokrokem fakt a mezi činností člověka, jehož myslí fakta ta projíti musí, aby vědecky pochopena byla“¹⁰ – Rádl tu však ještě vůbec nemá na mysli, jak by tato formulace mohla naznačovat, noetický problém vztahu subjektu a objektu, aspoň ne v jeho obvyklé podobě. Noetická filosofie jednak mluví o subjektu vůbec, a to jako o subjektu poznávajícím, zatímco Rádl má na mysli spíše konkrétní subjekt, živou osobu (subjek-

8/ Tamtéž, s. 13, kurz. ZŠ.

9/ Tamtéž, s. 50, kurz. ZŠ.

10/ Tamtéž, s. 50.

tivní = „čistě osobní“),¹¹ určenou konkrétně a nahodile také jinými aktivitami a vztahy než jen poznáním. (Uvidíme, jak se Rádl této konkrétnosti bude držet i v dalším precizování tohoto problému.) A za druhé, Rádl mluví o „naprostém přilnutí k věci“, nikoli o *rozštěpení* na subjekt a objekt.

Ve výše zmíněném článku, v němž se Rádl táže na objektivní cenu vnitřního přesvědčení, spojuje – velmi nejasně – vnitřní přesvědčení právě s tímto „subjektivním elementem“:

...nechci popírat, že by *intuitivní pochopení*, že by *vnitřní přesvědčení* mělo snad malý význam ... *Nevymyšlený nápad, instinktivní, neočekávaná myšlenka* měla a má v životě vědeckém i v životě vůbec velkou úlohu ... Na druhé straně vidíme naše filozofy ... jistě každý z nich podal ve své filosofii nejhlubší své přesvědčení ... a do této své filosofie vložili tak pevné přesvědčení o tom, čemu učili, že jim ani nenapadlo o tom pochybovat – a přece se mýlili ... Vnitřní přesvědčení se časem zvrátí a podléhá filosofii; rozum podléhá tomuto přesvědčení; kde mám tedy záruku, že to, co pokládám za dokázané, jest správné.¹²

Vidíme, že v tomto textu je vůbec těžko rozlišovat „vnitřní přesvědčení“ od „intuitivního pochopení“, tedy od onoho „subjektivního elementu“; zdá se však, že se přesvědčení zřejmě zakládá přímo v „subjektivním elementu“, není tomu tedy tak, že bychom si napřed ustavili nějakou teorii a potom jí teprve začali přikládat víru a začali být přesvědčeni o její platnosti, nýbrž určitá teorie spíše vzniká až jako vnější výraz nebo výklad vnitřního přesvědčení, které máme už předem. Určitá teorie jako výraz vnitřního přesvědčení už pak ztrácí charakter bezprostředního intuitivního pochopení, zapojuje se do myšlení své doby a je jím ovládána, což potom zpětně působí i na samo vnitřní přesvědčení. Ani subjektivní přesvědčení, ani intuitivní pochopení ale nemusí vést ke

11/ Tamtéž, s. 51.

12/ Rádl, E., „O české filosofii přírodní“, cit. d., s. 247–248, kurz. ZŠ.

správnému výsledku, může být i naprosto mylné a zavádějící. Tím se vracíme k výchozí otázce po „objektivní ceně“ vnitřního přesvědčení. Teď však k této otázce můžeme dodat, že vnitřní přesvědčení těsně souvisí s významným prvkem poznání, který nemůže být obcházen, totiž s oním „subjektivním elementem“, tudíž nemůže být jen tak odsunuto jako cosi nevědeckého, a proto nepodstatného; jeho význam zřejmě nemůže být posuzován jen na základě správnosti či nesprávnosti obsahu přesvědčení, nýbrž podle nějakého jiného kritéria. Rádl byl sledováním „subjektivního elementu“ nakonec přiveden k otázce, zda správnost a nesprávnost, vědecká pravda jsou opravdu jedinými kritérii, podle kterých máme chápat vědecké teorie a vědeckou činnost vůbec.

Zastavme se nejprve u podivného Rádlova článku „O náladové skepsi“ z roku 1902. Zde Rádl k problému „subjektivního elementu“ přistupuje z úplně jiné strany, než jak jsme viděli v předchozím. Nazývám článek podivným kvůli zvláštní nesjednocenosti přístupu k projednávanému problému: článek začíná charakteristikou a definováním jistých psychických stavů, takže se čtenář diví, zda se snad Rádl jakožto biolog zničehožnic pustil do psychologie; ale ukáže se, že psychologizování tu bylo jen jakousi pomůckou; poté článek jedná o krásné literatuře a končí kritikou jednoho filosoficko-vědeckého spisu a úvahou o místě filosofie ve vědě. Proč takový složitý (a zmatený) způsob? Mám za to, že tu jde o Rádlův první pokus o zachycení myšlenky „opravdovosti“, a to v tak raném stadiu zrodu, že Rádl sám vlastně ještě nevěděl, že je to právě myšlenka „opravdovosti“.

Rádl rozlišuje v tomto článku dva druhy skepse: skepsi rozumovou, která je legitimní součástí poznání, a skepsi náladovou, která pro poznání legitimní není, přičemž legitimnost a nelegitimnost nezáleží ve správnosti a nesprávnosti důvodů, které se pro skepsi uvádějí.

Co tedy Rádl rozumí náladovou skepsí? Je to skepse či spíše neurčitá všeobecná skeptičnost, která nevyplývá z rozumového rozpoznání nesprávností a chyb nějakých poznatků či teorií, ani z toho, že nedovedeme vyřešit *určitý* problém, nýbrž je vyvolávána jistými chorobnými duševními stavy. Rádl tyto stavy popisuje na mnoha

stranách a dovolává se spíše čtenářovy vlastní zkušenosti, než aby se spoléhal na stručnou definici. Tento psychologický popis zde nemůžeme reprodukovat; uvedme krátce aspoň některé příklady: náladový skeptik není schopen cílevědomé práce, např. soustavného studia – doslechne se třeba o nějakém vědeckém spise, usilovně jej studuje, ačkoli se mu tento spis k ničemu nehodí a ani nemá k jeho studiu předpoklady, ale brzy jej nedočtený odloží; nebo zjistí, že dostatečně nezná nějakou věc ze svého oboru, ale místo aby si ji prostě dodatečně prostudoval, je tím neúměrně zdrcen, neudělá nic a jen si zcela všeobecně naříká na svou povrchnost a neschopnost; náladový skeptik často hloubá o marnosti věcí světských, aniž by však z toho odvodil konkrétní praktické důsledky pro svůj život; nedovede mít o věcech svůj vlastní určitý názor, a proto pochybuje i tam, kde se jedná o věci naprosto průhledné, a tuto svou vnitřní nejistotu zakrývá falešnou jistotou a určitostí v řeči; nedovede mít trvalou zálibu anebo odpor vůči něčemu, ale dovede se do obojího nakrátko vmluvit atd. Rádl odmítá některé výklady těchto duševních stavů:

Četl jsem a slyšel jsem o podobných stavech, které byly líčeny však jako zápasy duševní, jako boj vědy a náboženství, jako skepse vznikající z rozvrácených společenských poměrů a podobně; bylo mi však brzo samozřejmo, že aspoň tu nespokojenost duševní, kterou sám cítím, nezpůsobila žádná filosofie, ani náboženství, ani společenské nepořádky – věděl jsem té doby hodně málo o těch věcech a ještě méně mi o ně opravdově šlo – nýbrž že tyto věci jsou asi původu spíše organického.¹³

Dále Rádl píše, že

pravý pathologický kořen náladové skepse se nechce vidět a že se pro ni hledají příčiny vznešené nějaké ... přičemž se šmahem dělá ta chyba, že tato nespokojenost, která jest jen projevem náladové skepse, její vlastností, se staví časově před ni, jako její předchozí příčina.¹⁴

13/ Rádl, E., „O náladové skepsi“. *Česká mysl*, roč. III, č. 2, 1902, s. 103.

14/ Rádl, E., „O náladové skepsi“, cit. d., s. 162.

S tímto nesprávným oceňováním náladové skepse se setkáváme zvláště také v krásné literatuře: např. v Musetově *Zpovědi*, kde je líčena jako „nemoc století“, v Garborgových *Umdlých duších* na Gramovi, u Tolstého na Pierrovi, u Dostojevského na Ivanovi (Goethova *Werthera* Rádl chválí za to, že je tu náladová skepse líčena bez tendence). – Na první pohled by se zdálo, že Rádl chce prostě říci, že je chybou hledat nějaký hluboký smysl tam, kde jde jen o duševní poruchu, kterou lze pouze léčit, a to bez jakéhokoli vztahu k obecným problémům doby. Potíž je však v tom, že Rádl netvrdí, že náladová skepse musí být vždy právě duševní poruchou, nemocí – existují sice případy, kdy je touto skeptičností rozvrácen celý charakter, nebo kdy jí člověk trpí po určité delší období svého života jako nemocí, které se nemůže ze své vůle zbavit – ale lze se také do náladové skepse vpravit o své vůli a pak pod jejím dojmem uvažovat, aniž by byl člověk nemocen.¹⁵

Vidíme, že Rádl dává pojmu náladové skepse poněkud příliš široký rozsah – od duševní choroby až k duševnímu zdraví. To zaráží. Chápali bychom, kdyby Rádl tvrdil, že některé skeptické názory nemáme brát vážně, *poněvadž* jsou to jen nahodilé projevy duševní choroby – ale jestliže někdo není duševně nemocen, kde je tu jaký patologický kořen, jímž se liší jeho skepse od skepse rozumové? Ne-li člověk nemocen, nemohou být přece jeho skeptické stavy „původu organického“? Však také Rádl, vytýká-li některým Masarykovým větám a Marešovu celému spisu náladově skeptický ráz, naprosto tím nechce říci, že by snad tito myslitelé trpěli duševní poruchou. Čím se tedy liší u zdravého člověka skepse náladová od rozumové? Rádl vlastně rozšířením pojmu náladové skepse opustil své původní východisko, poněvadž sám problém, o který mu jde, je nakonec

15/ „V prvních dvou kapitolách označovali jsme náladovou skepsí očividně nenormální duševní stavy, u některých lidí v jistých dobách vystupující ... Charakteristické pro ně jest, že jimi postižený se jim marně vzpírá ... Naproti těmto stavům duševním zřetelně patologickým chci jmenovati *náladovou skepsí v širším smyslu* ten stav duševní, do kterého se vpravíme o své vůli, sledující cizí líčení těchto nálad ... Rozdíl od vlastní náladové skepse je v tom, že jest v mé moci se z těchto nezdravých nálad vybavití anebo zase se do nich vžítí...“ Rádl, E., „O náladové skepsí“. *Česká mysl*, cit. d., s. 321, kurz. ER.

přesahuje. Po mém soudu jde o to, že Rádl se tu pokusil pochopit psychologicky jako problém zdraví a nemoci to, co později bude chápat jako problém opravdovosti a neoprawdovosti. Psychologické hledisko se Rádlovi nabízelo jako první zřejmě proto, že opravdovost a neoprawdovost patří na stranu subjektu. Řekli jsme už, že Rádl odmítá hledat rozdíl náladové a rozumové skepse ve správnosti a nesprávnosti argumentace, která se týká objektu:

Také náladová skepse může uváděti důvody, také důvody správné, avšak patrně jest ta správnost a nesprávnost důvodů vedlejší věc, pochybování samo o sobě hlavní ... Rozdíl mezi pochybováním z rozumu a z nálady *neleží tedy ve správnosti nebo nesprávnosti argumentace*; neboť při náladovém může být argumentace správná, při rozumovém nesprávná, i naopak; spíše jest rozdíl v tom, jak hledíme na smysl pochybování: při pochybování náladovém jsou důvody spíše jen pro foro externo, jakoby jen omluvy, nebo jako uvědomělý projev toho pochybování; u skepse věcné celá průkaznost leží v důvodech.¹⁶

To však neznamená, že v případě náladové skepse je pochybnost celá na straně subjektu, je subjektivním stavem a k objektivnímu zdůvodňování se dostává až ex post a více méně nahodile, zatímco v případě rozumové skepse rozhodují pouze objektivní důvody a „subjektivní element“ tu není příčinou pochybování. I rozumová skepse je totiž založena v subjektu. Rádl píše o rozumové skepsi: „...odkud se však bere, kde je kořen *naší* nespokojenosti s tím, *co už jest*, a snahy dostatí se výš a dál, těžko říci.“¹⁷ Rozumová skepse jakožto touha opravovat svět nemůže pramenit z objektu, který prostě jest, jaký jest, i když se k němu obrací. Patří tedy rovněž na stranu subjektu, stejně jako náladová skepse; obojí skepse je *přístupem subjektu k objektu* – tyto přístupy se však liší. Tuto odlišnost si dále upřesníme na Rádlově kritice spisu F. Mareše¹⁸ *Idealism a realism v přírodní vědě*.

16/ Rádl, E., „O náladové skepsi“, cit. d., s. 165, kurz. ER.

17/ Tamtéž, s. 431, kurz. ZŠ.

18/ František Mareš, 1857–1941, byl profesorem fyziologie na lékařské fakultě Univerzity Karlovy. Byl vitalistou, ale k vitalismu vede podle jeho pojetí jen sub-

Rádl Marešovi vytýká nedůslednost, neurčitost a nedomyšlenost:

...nahodí se nějaký nápad, nedomyslí se a přeskočí se na nápad jiný, přičemž se zdá, jako by ty dva nápady spolu nějak souvisely; čtenář čte a čte, souvislost nevidí, ale ta nedomyšlenost, neurčitost jej svádí k tomu, aby, čemu nerozumí, aspoň „cítíl“ ...¹⁹

Chyba, kterou tu Mareš dělá, není snad v nesprávném pochopení věci, nýbrž v neurčitosti, v nejasnosti, s jakou se přes téma přenáší.²⁰

Masaryk svou theorii o samostatnosti badatele naproti okolí důsledně provádí ... kdežto nikdo se neodvází říci, že „Idealism a realism“ jest nějaké vědomé kladení otázek ať už přírodě nebo Kantovi nebo čemukoli jinému; ba naopak, tam právě schází to vědomé držení myšlenky, ta osobní pevnost, s kterou by jasný plán pronikl celou knihu – a očividný nesoulad mezi Marešovou thesí a jejím provedením, to jest zase známkou náladového ducha jeho díla.²¹

Tyto námitky Rádl dokládá příklady: Mareš v úvodu říká, že v této knize chce dokázat správnost svého dosavadního způsobu vědecké práce – v knize však nenajdeme žádné shrnutí jeho dřívější práce a nelze si z ní o ní udělat žádný úsudek; Mareš klade důraz na čestství české vědy – téměř vůbec se však nezmiňuje o českých odbornících, kteří se také zabývali touto věcí; má rád Kanta, ale nevykládá podrobně jeho názory; mnohé pojmy, s nimiž pracuje, nedefinuje atd. – krátce nedovede důsledně provést žádnou svou tezi.

Vidíme, že podobné námitky by mohla uvést jakákoli kritika, aniž by jim potřebovala předeslat dlouhé psychologické úvahy – ale

jektivní, konec konců iracionální „prožívání“, zatímco objektivní vědecká metoda vede k mechanismu. Rádl toto pojetí vitalismu odmítal.

19/ Rádl, E., „O náladové skepsi“, cit. d., s. 329.

20/ Rádl, E., „O náladové skepsi“, cit. d., s. 423–424.

21/ Tamtéž, s. 427–428.

Rádlovi nejde o to, poukázat na nedůslednost spisu, nýbrž dobrat se podstaty této nedůslednosti. Jak je možné, že někdo obdivuje Kanta, ale spornou otázku Kantova učení odbude namísto podrobným rozбором jediným neurčitým odstavcem? Jestliže nepodává výklad Kantovy filosofie, *co vlastně* ho tedy vede k tomu, aby o Kantovi vůbec psal?

Mareš nepracoval tu knihu s pojmy určitými, plnými, které, abych tak řekl, *celého člověka pronikají a každý jde z duše, jest organickou částí našeho individuálního názoru*, nýbrž ty věci, o kterých píše, prošly *jen jeho fantasií*, jsou to jen chvilkové dojmy ... *Následkem toho* menšího významu jsou námitky proti jednotlivým tvrzením Marešovým...²²

„Jen jeho fantazií“ – tím je řečeno, že Mareš se proto Kantem podrobně nezabývá, protože mu o něj vlastně ve skutečnosti nejde, tzn. není jeho živým, vlastním a osobním problémem; Mareš nemá vnitřní *potřebu* zabývat se Kantem, nemá své vlastní otázky, na které by snad mohl Kant odpovědět. To je právě to, co Rádl později nazve „neoprávdovostí“ – Marešovi chybí *opravdový* podnět, opravdový důvod psát o Kantovi. A „následkem toho“ není už otázka správnosti a nesprávnosti jednotlivých jeho tvrzení tak důležitá.

Rádl teď ještě nemluví o opravdovosti – chápe ji právě jako „rozumovost“, kterou staví proti „náladovosti“ – ale vidíme, že tato „rozumovost“ zdaleka nespočívá jen v samotném rozumu, jestliže tu „pojmy“ mají pronikat *celého člověka*. Co tím Rádl myslí? Řekli jsme už, že Rádl v tomto článku polemizuje také s Masarykem. Kromě jiného zpochybňuje právě Masarykův důraz na rozumovost:

V různých variantech vyslovuje Masaryk ve svých spisech požadavek mítí cíl docela jasný a určitý, mítí filosofický základ života, žádá promyslití věc až do konce, s čímž by se dalo souhlasit, pokud slovo rozum „znamená asi to, co máme na mysli ve slovech ‚mějte rozum přece‘, anebo ve slovech ‚rozumný (rozvážný) člověk‘, ‚rozumné slovo a p.; avšak uvedené věty Masarykovy ukazují, že tím myslí spíše *rozu-*

22/ Tamtéž, s. 431, kurz. ZŠ.

mový systém, logicky spořádané úvahy ... Bojím se, že tyto požadavky, třebaš zčásti oprávněny byly, žádají přece příliš mnoho a proto velmi snadno svádějí k náladovému pochopení života...²³

Rádl se naopak přiklání k rezervovanějšímu Masarykovu postoji z úvodu *Konkrétné logiky*, podle kterého není člověk bytostí rozumovou, nýbrž pouze rozumnou, a pokračuje:

Snáší se s tím, že musíme promyslet věci do konce? A dejme tomu, že si *zkonstruuji* nějaký smysl života, jakou *praktickou cenu* smím přikládat této své konstrukci, sebe opatrnější, mám-li na mysli právě citovaný výrok Masarykův o slepotě, s jakou jdeme světem? Jestliže idee jen zčásti určují běh mého života, zdali pak jej neženu do *nepřirozených* směrů, *nutě* jej jíti jen dle ideí?²⁴

Rozum je tedy jen částí člověka jako celku a je nepřirozené jej oddělovat, stavět proti všemu, co rozumem není, a dávat mu nějaké výsadní postavení. Proč přesně však výhradní spoléhání na rozum může vést k „náladovosti“ – tedy k neoprávněnosti? Poněvadž

způsob, jakým si rozumím, jest pořád jen *theorie*, *kdežto skutečný život jest faktum*; i nesmím té teorii dáti větší význam, než jaký zasluhuje jakožto *theorie* více nebo méně pravděpodobná.²⁵

Rozum může zkonstruovat nejucelenější program harmonického uspořádání života – a skutečný život může přesto zůstat náladově rozháraný, a naopak život může být harmonicky uspořádán, aniž by toto uspořádání bylo uvědomělé.²⁶ Člověk (jako celek) buď *jest*, nebo *není* organicky proniknut nějakou myšlenkou – ale zajistit to není v moci rozumu, protože program *není skutečností*, nýbrž *jen* teorií

23/ Rádl, E., „O náladové skepsi“, cit. d., s. 281, kurz. ZŠ.

24/ Tamtéž, s. 282, kurz. ZŠ.

25/ Tamtéž, s. 282, kurz. ZŠ.

26/ Tamtéž, s. 282.

o skutečnosti. Nevíme, kde se bere myšlenka, která proniká celého člověka – ale víme, že není *vymyšlena* samým rozumem, není teorií, jak Rádl ukazoval při výkladu Purkyně. Viděli jsme, že při náladově skeptickém uvažování je objekt vůči subjektu ve zcela vnějším a spíše nahodilém vztahu – a přesto rozumové argumenty mohou být správné; při „rozumovém“, tedy „opravdovém“ uvažování je objekt subjektu mnohem bližší, patří přímo k životu subjektu, je *jeho* osobním problémem – kořen této blízkosti musí spočívat v životě samém, ne v teorii o životě, kterou máme vždy až ex post o tom životě, který už tu je. „Opravdovost“ tedy není našim uvědomělým rozumovým výkonem – spíše každé rozumové práci už předchází. Je tedy také vlastně už dříve, než se subjekt teoreticky vymezuje vůči objektu; uvidíme, jak ji Rádl v dalších pracích bude nejprve zkusmo hledat v jakési přirozené a původní sounáležitosti subjektu a „objektu“.

Ačkoli Rádl nepřestává věnovat pozornost „subjektivnímu elementu“ ve vědě, drží se v zásadě až do roku 1909 objektivistického pochopení vědy. V roce 1904 např. na jedné straně odmítá představu, že věda je stálým pokrokem od méně dokonalého poznání k dokonalejšímu a úplnějšímu, říká, že vědecké směry naopak kolísají a nebývají opouštěny z důvodů věcných, nýbrž spíše vyjdou z módy – na druhé straně však tvrdí, že „jest to jistě kolísání okolo něčeho pevného, jsou to nedosti správné ... pokusy o formulování něčeho správného, nejen na čas správného, ale opravdu objektivního“.²⁷ V roce 1905 v prvním díle *Dějiny biologických teorií* Rádl píše, že smyslem dějepisu vědy je odlišit věcnou stránku vědy od historické, neboť „obsah naší dnešní biologie nezávisí jen na jejím *pravém objektu* ... nýbrž je bytostně závislý také na způsobu, jakým biologii chápali naši předchůdci“;²⁸ to, co je skutečně zdůvodněno, musíme odlišit od toho, co je převzato od jiných, „abychom dospěli ke *svobodnému* přehledu po oboru biologie“.²⁹ Ačkoli tedy Rádl

27/ Rádl, E., „O vitalismu“. *Česká mysl*, roč. V, č. 2, 1904, s. 135.

28/ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit*, I. Leipzig, W. Engelmann 1905, s. 1–2, kurz. ZŠ.

29/ Tamtéž, s. 2, kurz. ZŠ.

uznává v dějinách vědy mnoho subjektivního, přece ještě klade důraz na to objektivní, které chce od subjektivního očistit. Obrat nastává zřejmě v roce 1908, kdy se Rádl v článku o Haecklovi³⁰ táže, jak je možné, že ačkoli jeho teorie jsou „pusté jako polární kraj“, přece jim podlehla celá desetiletí:

Haeckel vynikl nad ostatní tím, že *pevně věřil* nejen uzounkým větám nového učení, nýbrž i celku se všemi důsledky, věřil a *ručil za své přesvědčení* kdykoli. Haecklova věda jest hrubá a prázdná věda, *ale poctivá, bez opatrnickví a beze strachu*, a takových lidí jest třeba; k čemu jsou nám takoví, kteří jdou za Haecklem ve všelijakých myšlenečkách, ale důsledků jeho se bojí. Určitosti a důslednosti jest třeba, a proto: Haeckel *nemá pravdu, ale – ať žije Haeckel!*³¹

Zde Rádl nejen uznává, že je to „subjektivní element“, totiž přesvědčení a ochota za ně ručit, co ve vědě vskutku působí, a nikoli objektivní vědecká pravda (správnost), ale dokonce hodnotí „subjektivní element“ výš než vědeckou pravdu. Zde se nabízejí dvě otázky. Jak je vůbec možné, že přesvědčení působí víc než objektivní pravda? A za druhé, jestliže Haeckel nemá pravdu, je třeba co nejpřesněji určit, vzhledem k čemu ho máme chválit za to, že přesvědčeně trvá na svém bludu. V každém případě tu však jde o jiné pojetí vědy.

Načrtněme nejprve směr řešení první otázky. Viděli jsme už, že „subjektivní element“ předchází teoretické práci, která teprve dosahuje objektivní pravdy. V *Dějínách biologických teorií* z roku 1909 zkoumá Rádl tento jev poněkud podrobněji. Polemizuje zde s pojetím, podle kterého věda záleží ve vyhledávání pravdy a je stálým pokrokem k pravdě a stálým překonáváním omylu.

Pravda jako protiklad omylu (nebo lži) je často prohlasována za podstatu vědy; přece se však zdá, že tato *pouze logická, všeho obsahu*

30/ Ernst Heinrich Haeckel, 1834–1919, profesor na univerzitě v Jeně, vášnivý obhájce darwinismu, spojoval darwinismus s lamarckovstvím, zabýval se fylogenií, formuloval biogenetický zákon a gastreovou teorii o vývoji mnohobuněčných organismů.

31/ Rádl, E., „E. H. Haeckel“. *Naše doba*, roč. XV, č. 9, 1908, s. 663, kurz. ZŠ.

prázdná pravda (jasnost, správnost) není tak často podnětem bádání; dějiny nás poučují, že pravda jako negace omylu obvykle na myslí účinkuje jen slabě...³²

Vědci totiž nejsou pouze zlepšovatelé toho, co se vědělo dříve, nejsou nositeli nových *pravd*, nýbrž bojovníky za nové ideje a *skutečnosti*.³³ Pozorujeme-li jednotlivé vědce při práci, vidíme, že prvním podnětem bádání není zájem o vědeckou pravdu ani o teoretické otázky:

...spíše to bývá zdařilý preparát, náhodné pozorování, náhodně získaný materiál, z čeho vzniká studie, zatímco aktuální problémy vystupují teprve sekundárně, aby zkoumání daly směr, často jen aby zajistily zájem veřejnosti. Je to *svěží skutečnost*, která vědce přitahuje...³⁴

Rádl tedy staví skutečnost proti pravdě o skutečnosti a skutečnou vědu proti programu vědy (či teorii o vědě). Pravda o skutečnosti („pravda pouze logická“, „jasnost“, „správnost“) patří na stranu teorie a není východiskem a podnětem bádání – *skutečným* podnětem bádání je skutečnost sama, která nás oslovuje a se kterou se prostě nějak setkáváme – a skutečnou, živou vědu musíme hledat právě v tomto momentě, nikoli ve vědecké pravdě o skutečnosti, která už je jen naším schématem, pouhou teorií.³⁵

Všimněme si toho momentu nahodilosti (s nímž se dostáváme k novému skutečným), který Rádl zdůrazňuje proti programové

32/ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit*, II. Leipzig, W. Engelmann 1909, s. 571, kurz. ZŠ. (Kapitola Das Wesen der Geschichte der Wissenschaft; v českém vydání tato kapitola chybí.)

33/ Tamtéž, s. 571.

34/ Tamtéž, s. 571, kurz. ER.

35/ „Denn auch die Theorien wachsen als grüne Äste auf dem goldenen Baum des Lebens, und werden erst dann dürr und grau, wenn sie die Bedeutung frischer Wirklichkeit einbüßen und zu blossen logischen Wahrheiten werden.“ Tamtéž, s. 571–572.

mu vyhledávání pravdy o skutečnosti. Je to nahodilost charakteristická pro to, co se skutečně *děje*, pro skutečné *události* (zatímco program zůstává nad děním). V předmluvě k českému vydání *Dějín* Rádl píše: „Považuji theorie ... za *události*, za *nutné vlastnosti* určitých lidí, určitých poměrů společenských a období myšlenkových; věřím, že *názory jsou něčím o sobě...*“³⁶ Věda je tedy událostí – nikoli jen mimočasovou pravdou o skutečnosti či pravdivým obrazem skutečnosti. To znamená, že ve vědě právě jakožto v události přichází ke slovu skutečnost sama, poněvadž věda jakožto událost se stává částí té skutečnosti, o níž jedná, ve vědě jakožto události tedy skutečnost žije a působí – i když toto působení není *obrazem* skutečnosti. Objektívni pravdy (správnosti) dosahujeme až tehdy, kdy se od živé skutečnosti odpoutáváme a máme jen její obraz (a tehdy také věda přestává být událostí a stává se mrtvou naukou uloženou v knihách). Ale objektívni pravdy bychom nedosáhli bez předchozího živého poměru ke skutečnosti. Odtud je už jasnější, proč „subjektivní element“ (to jest právě ten život) musí ve vědě působit víc než objektívni pravda (k podrobnému rozboru se ještě dostaneme).

Avšak objektívni pojetí pravdy není jediné možné a Rádl se zde také o jiné pojetí pravdy aspoň v náznacích pokouší.

Jestí úžasnou *mohutností* pravda. *Život* lidí, kteří přinesli nové velké poznání, jest něčím tak neobyčejným ... U všech velkých objevitelů vidíš, jak napřed jdou se starou vírou, snažíce se svůj život dle ní srovnati; jak nové světlo pomalu tu a tam z jejich řečí proráží; jak zápasí s ním ... jak najednou vzplane nová myšlenka ... jak konečně vystoupí, jsouce *docela novými lidmi* a žářem nové víry zažehnou každou duši, která se jim přiblíží, celý ostatní život není pro ně ničím jiným, než vítězným tažením za důkazem *jejich pravdy*. Stane se, že svět jich nepřijme ... Ale oni vidí, že mají pravdu ... Co jest jim tupost lidská, co trápení, co smrt, jim, kteří už za živa se povznegli k *věčné pravdě*?³⁷

36/ Rádl, E., *Dějiny vývojových teorií*. Praha, Jan Laichter 1909, předmluva, kurz. ER. (V německém vydání tato předmluva chybí.).

37/ Tamtéž, s. 26, kurz. ZŠ.

Zde pravda není záležitostí teorie (jako správnost), není pravdou o skutečnosti, nýbrž je v nějakém smyslu sama skutečností („mohutností“).³⁸ Opět tu vidíme onen událostný charakter poznání – je však sama pravda také událostí? Kdyby byla, nemohl by Rádl ovšem mluvit o „věčné“ pravdě – jenže Rádl mluví zároveň i o *novém* světle a *nové* víře – znamená to také *novou* (a tedy nikoli věčnou) pravdu? A co znamenají slova o „jejich“ pravdě? Snad že každý z velkých objevitelů má nakonec *svou* pravdu?³⁹ Tento text obsahuje jisté protimluvy – musíme si ale uvědomit, že přesná a logicky skloubená definice nebyla ani jeho cílem, jde tu zatím jen o prostý popis fenoménu (a jako takový je dost přiléhavý). Nicméně i tyto protimluvy něco vystihují: když se je totiž pokoušíme vysvětlit a odstranit, zjistíme, že text dává smysl pouze jako celek, jako obrazný popis – když ho chceme rozebírat, ukáže se, že v něm není

38/ Uvedme už teď radu, kterou dal Rádlovi mnohem později František Krejčí: „Dobře by bylo bývalo, mnohým nesrovnalostem by se uniklo, kdyby Rádl při charakterizování myšlení užil slova *pravdivost* vedle a místo slova pravda. Úplně by odpovídalo skutečnosti, kdyby se řeklo, že při myšlení v každém směru jde nikoli o pravdu, nýbrž o *pravdivost* myšlenky, a pravdivostí by se myslila správnost věcná, jakožto shoda se skutečností, a formální, jakožto odpovídající pravidlům logickým...“ Krejčí, F., „O současném českém myšlení filosofickém“. *Česká mysl*, roč. XXIX, č. 3–4, 1933, s. 222; kurzívou označil F. K. Je to univerzální příklad neporozumění, s nímž se Rádlovo pojetí pravdy setkává a bude setkávat. Kdokoli chce Rádlovo pojetí pravdy vyložit přes *pravdivost* výroků, výpovědí a vět, dochází nevyhnutelně k tomu, že by bývalo bylo dobře, kdyby Rádl o té pravdivosti mluvil – uniklo by se mnohým nesrovnalostem vyplývajícím z toho, že Rádl mluví o něčem docela jiném. Přes krejčovství (i kdyby mělo tu nejnovopozitivističtější formu) se Rádlovi porozumět nedá. Pro vyčištění stolu od všelijakých *výroků*, *výpovědí* a *vět* lze použít Heideggerův posměch shodě výpovědi s věcí z *Vom Wesen der Wahrheit*. Podotkneme však, že zatímco před válkou by tato Heideggerova studie Rádla jistě zaujala, po válce by přes slibné vypracování souvislosti pravdy se svobodou a dějinností Rádl jistě objevil v nechávání *věcí být* politováníhodný „intelektualismus“ (*Vom Wesen der Wahrheit* Rádl znát nemohl, poněvadž vyšla rok po jeho smrti. Znal však *Sein und Zeit* a v *Dějínách filosofie* nad ním pro jeho „intelektualismus“ ohrnul nos).

39/ V německém vydání je toto formulováno jinak: „...ihr ganzes Leben ist für sie fortan nichts anderes, als ein Siegzug nach dem *Wahrheitsbeweis ihrer Lehre*.“ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, II, cit. d., s. 20, kurz. ZŠ.

nic, *jako co* by se pravda dala definovat. Hned na začátku je sice řečeno, že pravda je „mohutností“ – ale jakou mohutností? Jde o to, že působí – ale jak působí, a hlavně *co* je to, co působí? V textu je dále řeč o subjektu (vědci) a jeho životě, o novém poznání jako události, o nové myšlence a víře – nic z toho ale není samou pravdou a ani nijak nevede k její definici: to vidíme i z toho, že kdybychom z textu vynechali všechna slova o pravdě, měli bychom pořád naprosto vyhovující popis života vědce přinášejícího nové poznání – ve srovnání s původním textem by *věcně* nechybělo nic, chybělo by zdá se pouze to zvláštní zaujetí, které slyšíme z Rádlových slov – ale už by to zase byla docela jiná výpověď. Při prostém čtení rozumíme smyslu této Rádlovy řeči o pravdě dost dobře – do té doby, než se pokusíme to, co tu Rádl rozumí pravdou, uchopit a definovat. Tyto obtíže nejsou náhodnou záležitostí jediného odstavce. Tak např. Rádl hájí naturfilosofii, kterou bývá zvykem považovat za jakousi ztřeštěnost a poblouzení myslí, takto:

Zapomínáme snadno, že toto zdánlivě nesmyslné učení *bylo* nedávno *velkolepou pravdou* ... zapomínáme, že my vězíme v podobných podivnostech ... a že budoucnost stejně se bude diviti, jak jen jsme jim mohli uvěřiti.⁴⁰

Za prvé: pravda tu jasně nemá nic společného se správností – Rádl dokonce, aby obhájil *pravdu* naturfilosofie, zpochybňuje i správnost našich dnešních názorů – je to skoro jako by říkal, že naturfilosofie byla pravdou, poněvadž naše dnešní názory, které máme za pravdu, jsou stejně nesprávné, jako byla ona. Za druhé: jestliže *byla* pravdou, pak jí zřejmě už není. Proč není? Proč byla? A v jakém smyslu jí byla? Jde snad o to, že naturfilosofie byla *tehdy* určitým pokrokem nad daný stav, tedy byla jakousi *relativní* pravdou, a dnes jí už není, poněvadž jsme už dál a řídíme se jinou, opět relativní pravdou, která lépe odpovídá dnešní situaci a v budoucnosti zase ustoupí další pokročilejší pravdě atd.? Na první pohled by se mohlo

40/ Rádl, E., *Dějiny vývojových teorií*, cit. d., s. 98, kurz. ZŠ.

zdát, že toto pojetí pravdy by se dobře hodilo k onomu dějinnému pojetí poznání: událostný charakter poznání vylučuje pravdu platnou všeobecně a jednou provždy, ta musí být nahrazena pravdou relativní. Avšak smysl tohoto Rádlova textu je právě opačný: Rádl nechce pravdu naturfilosofie relativizovat, nýbrž zdůraznit. Viděli jsme už, že dějinnost poznání u Rádlů nezáleží v tom, že by určitá událost (např. naturfilosofie) byla jen *částí* proudu dějin poznání, kde by jí příslušela *část* pravdy (relativní pravda) –, Rádl chápe poznání dějinně proto, že je samo skutečností (ne jen teorií o skutečnosti) a jako každá skutečnost se *děje*. Každá jednotlivá událost není samozřejmě skutečná jen *relativně*, nýbrž je prostě skutečná – a proto jí také nepřisluší relativní pravda, nýbrž prostě *pravda*. Nicméně ani tento úsudek nám pravdu nijak nedefinuje. Podívejme se na podobnou Rádlůvu obhajobu některých křesťanských názorů:

I tyto názory *byly jednou pravdivy*; zajisté že slova Geneze ... byla tak *neochvějnou a krásnou pravdou*, jako jsou *naše jistojisté pravdy*; výklady sv. Augustina a nauky scholastické byly tehdy, *když vznikaly*, tak *skalopevným přesvědčením*, jak jest dnes nauka o opičím původu lidí. Ale *této pravdy, této osobité víry* svých zakladatelů církev nehájí, *té živé pravdy, které nelze napsati, které nikde mimo člověka není*; nýbrž církev hájí pouze slova ... dávno už mrtvá, slova, která umřela dřív, než byla domluvena...⁴¹

Zdá se, že tu Rádl klade rovnítko mezi pravdu („jistojistou“ pravdu) a živou víru, skálopevné přesvědčení. Byly tedy ony názory, byla naturfilosofie pravdivá *proto*, že se jí věřilo? A přestala jí být, protože se jí přestalo věřit? Avšak *čemu* se věřilo (a přestalo věřit)? Ze závěru odstavce jasně vyplývá, že „osobitá víra“ a „živá pravda“ se týká něčeho jiného než obsahu nauk, který lze vyjádřit slovy. Ale co je tu ještě jiného než obsah nauky, tj. sama nauka? A víra snad přece tvrdí *o nauce*, že je pravdou? Tak např. Haeckel vzal

41/ Tamtéž, s. 226; slovo „této“ ve větě „Ale této pravdy, této osobité víry...“; kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

Darwinovo učení „doopravdy: jal se tvrditi, že jest to pravda ... že je to jisté ... a když je to pravda, že každý člověk zdravého rozumu jí *musí* uvěřiti, a že se *musí* podle ní upravití všecken život“⁴² –, tím se Haeckel lišil od těch, kteří chtěli darwinismus brát jen jako zajímavou, ale nedokázanou hypotézu. Týká se snad Haecklovo přesvědčení něčeho jiného než darwinismu jako nauky? Když se na věc podíváme blíže, vidíme, že vskutku týká. Haecklovo tvrzení, že darwinismus je pravdou, totiž nebylo jen konstatováním, nýbrž bylo *zápasem* o uznání darwinismu, tj. o to, aby tato nauka měla vliv ve skutečném životě, aby nezůstala jen teorií. Tvrdil sice *o nauce*, že je pravdou, ale myslel tím, že se *má* podle ní uspořádat skutečný život, myslel na změnu našeho života. Tvrzení, že darwinismus je pravdou, se netýká pouze darwinismu jako nauky, ale také praktického života – přesvědčení vytváří přechod od nauky k životu.

Ale jakým způsobem je tu ve hře „pravda“? Víru a její účinky vidíme jasně – ale vidíme také „živou pravdu“? Když Haeckel tvrdí, že je pravdou, že člověk povstal z opice, pojímá pravdu jen jako správnost teorie – určitý posun nastává až tehdy, kdy *žádá*, abychom z této správné teorie odvodili důsledky pro život (tedy např. vystoupili z církve, která tvrdí o původu lidí něco jiného), čímž vlastně správnost, která byla dosud jen záležitostí teorie, jakoby *ožije*. Znamená to, že pravda jakožto správnost se stává „živou pravdou“ tehdy, kdy podle ní začneme žít svůj skutečný, individuální život – a proto také Rádl říká, že „živé pravdy“ nikde mimo člověka není? Ale to by konec konců znamenalo, že „živá pravda“ je závislá na pravdě jakožto správnosti – a takhle to Rádl nemyslí. Pravda („živá pravda“) je nejen nezávislá na správnosti, ale je také *dříve* než správnost (dokonce dříve než teorie), nemůže být teprve jakousi oživenou správností. Jestliže Haeckel zápasí o důsledné přijetí darwinismu ve skutečném životě, není „živá pravda“ cílem, nýbrž spíše podnětem jeho zápasu. Ale jak, jakým podnětem?

Kant, Darwin, Haeckel, Mareš, *všichni mají pravdu*. Ale pravdou nejsou ty formulky, které čteme v jejich knihách a které káží jejich

42/ Tamtéž, s. 172, kurz. ER.

žáci, nýbrž *živá pravda* jest jen to, co tyto učence k jejich spisům, jejich výrokům *vedlo*, to *neuvědomělé*, *co jen někdy a bez vůle lidské do vědomí prozáří*, co však člověka v jeho jednání vede, co celému jeho životu dává smysl.⁴³

Tento text už není jen obrazným popisem, nýbrž určitým pokusem o vymezení: „živá pravda“ je čímsi, co člověka vede k vědecké práci (a ostatně nejen k ní), a to tak, že aktivně, sama od sebe, vstupuje do jeho vědomí, a dokonce řídí jeho jednání. Zde si nemůžeme nepřipomenout, že v německém vydání *Dějin* Rádl ještě tvrdil, že pravda *není* podnětem bádání – sice tím myslel pravdu pouze logickou (správnost), nicméně ale proti ní nestavěl „živou pravdu“, nýbrž *skutečnost*, a to nejkonkrétnější skutečnost jako zdařilý preparát, náhodné pozorování, náhodně získaný materiál. „Živá pravda“ je ovšem také skutečností – ale jakou? V jakém vztahu je k těmto – řekněme – *věcným* skutečnostem? Původně byl podle Rádla podnětem bádání náhodný *objev* nějaké nové věčné skutečnosti – a formulace „to neuvědomělé, co jen někdy a bez vůle lidské do vědomí prozáří“ právě velmi připomíná způsob, jak věci objevujeme, jak nás nečekaně, z ničeho nic *napadne* něco naprosto netušeného. Viděli jsme, jak se Rádl otázkou, jak objevujeme nové skutečnosti, zabýval už dříve, a jak to byla také ona, co obrátila jeho pozornost k „subjektivnímu elementu“ ve vědě. Ještě v prvním díle *Dějin* však říká, že o tom, jak objevujeme nové skutečnosti, nevíme nic:

Abychom mohli objevit novou skutečnost, musíme ji už mít, nebo jinak řečeno, že jsme objevili něco nového, to víme teprve potom, co jsme to objevili ... Marně budeme pátrat ve vlastní duši po původu takového objevu ... Dovedu si sice vzpomenout, že mě to či ono v určitý den napadlo, ale nenalézám žádnou *příčinu* právě tohoto nápadu.⁴⁴

43/ Tamtéž, s. 551, kurz. ZŠ.

44/ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, I., cit. d., s. 4–5, kurz. ZŠ.

Nyní tedy Rádl za příčinu nápadu prohlašuje „živou pravdu“ – avšak z textu naprosto není jasné, oč by se toto rozpoznání opíralo: popis způsobu, jak nám přichází nápad, není oproti tomu z roku 1905 nijak obohacen, je tu pouze jinými slovy řečeno totéž. Jak k tomu tedy Rádl došel? Vraťme se k německému vydání druhého dílu *Dějiny* (v němž kapitola, ve které Rádl mluví o pravdě jako o tom, co vědce vede, chybí), ke kapitole, v níž byla řeč o skutečnostech jako o podnětu bádání (tato kapitola naopak chybí v českém vydání). Zde máme zcela podobnou formulaci, až na to, že místo o pravdě se v ní mluví o ideji:

*...ideou badatelovou není to, co jako takovou vykládá, nýbrž to, co ho k jeho turzením vedlo; jeho objev, jeho hypotéza, jeho učení představují jen uchopitelnou formu, kterou idea přijala.*⁴⁵

Upřesněme nejprve, co zde Rádl dále rozumí „ideou“: „Idea je něco původního, ne pouze naučeného nebo vědomou metodou vysouzeného: leží v základu vědomé vědecké činnosti, je tedy *skutečnější* než tato činnost.“⁴⁶ Idey jsou „bezprostředními přesvědčeními, která jednoho dne náhle projela myslí“;⁴⁷ kořeny idey „leží spíše v nevědomém a do vědomí idea jen proniká“.⁴⁸ Ideou byla např. Darwinova víra v dědičnost nabytých vlastností, poněvadž ji chápal jako něco samozřejmého – kdybychom ale řekli, že věříme v tuto dědičnost proto, že by jinak vývoj organického světa byl nepochopitelný, nejde už o ideu, nýbrž o konsekvenci idey.⁴⁹ Idey zde Rádl staví proti logickým pravdám (proti vědě pojaté jako hledání objektivní pravdy) jako skutečnou vědu (tedy vědu jako událost), vědu, která je v živém (skutečném) vztahu ke skutečnostem, o nichž jedná, a která je pravým předmětem dějepisu vědy. Není tu sice přesně vyjasněn poměr idey jako skutečnosti k oněm „věcným sku-

45/ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, II., cit. d., s. 574, kurz. ZŠ.

46/ Tamtéž, s. 573, kurz. ZŠ.

47/ Tamtéž, s. 573.

48/ Tamtéž, s. 574.

49/ Tamtéž, s. 573.

tečnostem“, ale zdá se, že idea patří na stranu „subjektivního elementu“ (tomu by nasvědčovala formulace, že idea má kořeny v „nevědomém“) a je poměrem vědce (určitého vědce, vědce jako živé skutečnosti) k oněm „věcným skutečnostem“. V tomto smyslu by pak idea vědce k jeho činnosti vedla tím, že je skutečností, tedy něčím aktivním, něčím, co se děje a působí. Rádl pokračuje:

Otázku, nakolik je každá idea pravdivá, chceme nechat stranou jako pro náš problém méně významnou a příliš obtížnou; v každém případě žijí všichni lidé v přesvědčení, že teze, v níž někdo pevně věří, nemůže být absolutně mylná; nanejvýš představuje chybný výraz pravdy. Ale takové problémy patří už do oboru metafyziky.⁵⁰

Tento text (ve srovnání s oním z českého vydání *Dějin*) zřejmě vyjadřuje první posun k novému pojetí pravdy, které by bylo přiměřenější Rádlovu novému pojetí vědy. Pravda je zde ještě chápána jako správnost: otázka, zda je idea pravdivá, znamená otázku, zda např. Darwinova idea o dědičnosti získaných vlastností odpovídá skutečnosti, zda evoluce skutečně probíhá takto, a ne jinak. Avšak je-li idea v pravém smyslu *skutečností*, pak se ani přesně vzato nelze tázat, zda je správná, právě tak jako se netážeme, zda tento kámen zde je správný, nýbrž vidíme, že jest, a tážeme se, jaký jest – správný nebo nesprávný může být jen náš obraz skutečnosti, tedy teoretický výraz idey. Tak, jak je idea např. zapsána v knize, nemusí skutečnosti odpovídat – ale nějak skutečnosti přece odpovídá, jestliže z ní vyrostla, jestliže jí tedy jest. Tady máme zároveň naznačenu odpověď na otázku, kterou jsme položili výše v souvislosti s Haecklem, totiž proč máme chválit pevnost Haecklova přesvědčení, když Haeckel „nemá pravdu“: Haecklovo přesvědčení je ideou vyrostlou ze skutečnosti, nemůže být tedy úplně mylné – Haeckel „nemá pravdu“ pouze v teoretickém výrazu idey. Víme-li, že naše idey (pokud *jsou* ideami) vyrůstají ze skutečností, a nemohou se s ní tedy úplně míjet (jako by subjekt nebyl

50/ Tamtéž, s. 574.

z tohoto světa), pak by mělo jít jen o to, abychom pro ně našli právě tento správný teoretický výraz – zdá se, že pojetí pravdy jako správnosti by se vlastně vůbec nemuselo měnit, muselo by se pouze naučit počítat se „subjektivním elementem“ jako s živou skutečností (a nikoli pouhou nezasahující pozorovatelnou, která jako by tu ani nebyla): poznání by se muselo naučit vidět v celé rozloze skutečnosti i „subjektivní element“ jako její přirozenou součást. Už to by ovšem znamenalo hlubokou proměnu vědy (uvidíme, že Rádl se zkusmo vydá i tímto směrem) – nicméně zde Rádl zachází ještě dál. Proč totiž Rádl místo „idea“ najednou říká „živá pravda“? Proč nestačí pojetí pravdy jako správnosti – a tedy ani pojetí poznání jako myšlenkové reprodukce skutečnosti (byť i skutečnosti, do níž je organicky zahrnut i poznávající subjekt se svou aktivitou)? Zřejmě proto, že toto pojetí pravdy a poznání by bylo vhodným přístupem pouze k takové skutečnosti, která „jest jako kámen jest“ – ale Rádl, přestože jednou použil právě tohoto příměru,⁵¹ chápe skutečnost vůbec i vědu jako skutečnost docela jinak. Kámen totiž postrádá aktivitu – Rádl však chápe skutečnost jako cosi aktivního. Připomeňme na tomto místě, že Rádl byl nejen biologem, takže aktivnost skutečnosti mu musela být něčím samozřejmým už ze zkušenosti z vědecké práce, ale nadto byl ještě i vitalistou a v duchu vitalismu chápal aktivnost života nikoli jako jakousi úchylku vzniklou nahodile na neživé hmotě, nýbrž jako cosi základního, od čeho je naopak pasivní neživá hmota jen odvozena.⁵² Právě pojetí vědy jako skutečnosti nakonec nutí k důslednějším pochopení této aktivnosti skutečnosti vůbec.

51/ „Darwinism byl a jest něco, věc, jednání lidí, a jest zrovna tak, jako kámen jest.“ Rádl, E., „Konec darwinismu“. In: *Otázky vědecké a filosofické*. Praha, Grosman a Svoboda 1914, s. 7, kurz. ER. (Původně vyšlo in: *Čas*, roč. XXIV, 1910)

52/ „Kdežto mechanism se snaží vyložití děje životní ději pozorovanými na neživých hmotách, jest zásadou každého vitalismu učiniti děje životní vrchním měřítkem, dle něhož život a – důsledně – i neživot se má posuzovati. Organismy dle toho nejsou stroje, tu naopak stroje, pokud jsou podobny organismům, mají cos životného v sobě.“ Rádl, E., „O vitalismu“. *Česká mysl*, roč. V, č. 3, 1904, s. 209. Rádl byl vždycky zajedno se starým „vitalismem“ antické filosofie a chtěl jej upřesnit, resp. učinit reflektovaným.

Pokud bychom chtěli aktivitu jen vidět, nezaujatě pozorovat, konstatovat a popisovat či vysvětlovat, nemůžeme jí vlastně úplně porozumět. Pozorujeme-li nějakou akci, která se nás netýká, vidíme a chápeme ji zkresleně jako jeden objekt či objektivní děj mezi jinými, protože ji právě nemůžeme vnímat jako akci. Vezměme si např. pád kamene a tu část ptačího lovu, kdy dravec složí křídla a „padá jako kámen“ k zemi za kořistí. Obojí je děj; pád kamene (objektu) je čistě objektivní děj; ptačí lov však rozpoznáváme jako akci (ptáka jako subjektu) – ale na základě čeho? My vlastně v tomto případě pouze usuzujeme per analogiam s našimi vlastními akcemi, které se vždy řídí nějakým cílem, že pozorovaný děj („pád“ ptáka z nebe) byl akcí, poněvadž měl rovněž cíl (chytit kořist), pták nepadal z nebe jen tak náhodou, nýbrž úmyslně, aktivně. Avšak podstaty aktivity jako takové se na základě tohoto pozorování ptačího lovu dobrat nemůžeme, poněvadž akce sama nás vůbec nezasáhla („netýkala“ se nás), tudíž o ní nemáme přímou zkušenost (na rozdíl třeba od ulovené myši). Podstatě aktivity jako takové můžeme porozumět právě jen na základě přímé zkušenosti s akcí, a to buď s vlastní, nebo s akcí, jíž se na nás obrací druhý subjekt. Tyto zkušenosti totiž ukazují mimo jiné také *reakci* jako cosi, co specifickým způsobem patří k akci: nikoli jako účinek, který nutně následuje po příčině, ale jako něco, co právě následovat *nemusí*, ale co se po nás *chce* nebo co my po někom chceme (anebo nechce a nechceme – dravec např. nechce po hrabošovi reakci v podobě útěku na poslední chvíli, nicméně s ní počítá). Akce, která se k nám obrací, nás provokuje k rozhodnutí, zda budeme, nebo nebudeme tak či onak reagovat. Tak zkušenost ukazuje, že nelze zaujmout vůči akci, která se na nás obrací, stanovisko neutrálního pozorovatele: dokonce i rozhodnutí nereagovat činíme na základě účasti na této akci, vždy jsme do ní už vtaženi. Těchto zkušeností však nabýváme většinou pouze ve světě lidského soužití a také je pouze na tento svět omezujeme, ve vědě se jimi řídit nechceme (leda jen nepřímou a vlastně na zapřenou jako při výše zmíněném analogizování): ve vědě přistupujeme k aktivitě zkresleně pouze jako k předmětu pozorování a nechceme vidět a brát vážně aktivitu, která se na nás obrací. Objektivní vědec si nevšímá

toho, že nejen on zkoumá potkana, ale i potkan zkoumá jeho, zatímco ve skutečném životě dovedeme s potkaní poznávací aktivitou počítat, vycházet jí vstříc a dosáhnout vzájemného porozumění – přičemž závěry o podstatě potkana, k nimž lze dospět na základě skutečného soužití s potkanem, se mohou značně lišit od závěrů, k nimž došel vědec na základě neutrálního pozorování. A které jsou pak „správné“? Objektivní vědec ihned namítne, že ohočením jsme zasáhli do přirozeného potkaního života, svým subjektivním zásahem jsme jej změnili, a tudíž naše závěry neplatí. Ale proč by neplatily? Neplatí snad také naše konkrétní zkušenost? Vždyť to byl *skutečný* život, který jsme s potkanem vedli, a ne jen nějaký subjektivní. Ano, namítá objektivní vědec, ale nebytí onoho zásahu, potkan by žil tak, jak to vyzorovala objektivní věda. Avšak to, že tento zásah vůbec mohl být a byl přijat, také musí něco vypovídat o „přirozené“ potkaní povaze. Jde o to, že je-li skutečnost bytostně aktivní, pak nejen že jí nemůžeme úplně porozumět bez účastné reakce, ale abychom vůbec mohli zaujmout stanovisko neutrálního pozorovatele, musíme dokonce napřed této účastné reakci, kterou v nás skutečnost svou aktivitou přirozeně vyvolává, uměle zabránit (což se nám ovšem mnohdy daří tak znamenitě, že si to vůbec neuvědomujeme, a navíc má tento redukováný přístup tak ohromné výsledky, že si neuvědomujeme ani to, že nám něco uniká, a v každém případě bychom se jej těžko vzdávali). Nicméně skutečná věda (živá věda, věda jako událost) vyrůstá ze skutečnosti právě tímto účastným aktivním a reaktivním způsobem (a prostě nemůže jinak, protože vědec *je* skutečností a částí skutečnosti) – ačkoli se od něj snaží v dalším postupu metodicky odpoutat.

Ale to jsme trochu odbočili (resp. předběhli) – vraťme se k *Dějínám biologických teorií*. Zde Rádl své pojetí skutečnosti jako něčeho aktivního ještě výslovně neprecizuje (ačkoli se o ně implicitně opírá) – spíše zatím jen neurčitě tuší, že otázka pravdy se klade už přímo uprostřed skutečnosti (tedy ve *skutcích*), nemůže být teprve záležitostí naší myšlenkové reprodukce skutečnosti. Říká-li Rádl, že *idea* je tím, co vede vědce k práci (a ne až výsledkem bádání sepsaným v knihách), a staví-li vědu jako skutečnou událost proti vědě pojaté jako teorie o skutečnosti, implicitně tím předpokládá, že vědec

je vtažen (na základě aktivity skutečnosti i své vlastní aktivity) do děje či dějů, které právě probíhají, neleží před ním jako hotové věci – a musí tedy nejprve proběhnout, musí se stát, aby je vědec mohl poznat (protože nelze poznat, co se ještě nestalo). Poznávání je akce (event. reakce na podnět ze strany nějaké skutečnosti), která začíná dřív, než máme k dispozici věc, kterou chceme poznat (tzn. hotovou, celou, dokončenou věc). To je vlastně samozřejmé: chceme-li např. zkoumat vývoj oplozeného vajíčka, musíme začít tam, kde tento vývoj teprve začíná, a tedy ještě neproběhl, a musíme si počkat, jak to dopadne. Ať ale nikdo nenamítá, že tu přece jen zkoumáme hotovou věc, protože prý vajíčko se vyvíjí obecně podle zákonů dávno daných, a zatím neproběhl pouze konkrétní vývoj tohoto konkrétního vajíčka, na kterém chceme vývoj zkoumat – tato námitka zaměňuje skutečnost za teorii o ní a skutečnou vědu za teorii o vědě: skutečnost není *obecná*, nýbrž *zobecnění* je jen naší metodou, jak skutečnost uchopit, a tomuto zobecnění (jako určitému kroku vědecké práce) nutně (či spíše *skutečně*) předcházelo konkrétní živé setkání zcela určitého vědce s konkrétním živým dějem probíhajícím na zcela určitém vajíčku. Tato námitka se vlastně opírá o to, že mnoho vajíček se už vyvíjelo stejným způsobem dávno předtím, než určitý vědec začal zkoumat vývoj na určitém vajíčku (což se ale dokazuje tím, že vajíčka se vyvíjela stejně i *po* tomto prvním výzkumu), tudíž vědec pouze ještě *nevěděl*, jak vývoj proběhne, což však neznamená, že by tato skutečnost už nebyla hotová a k dispozici: nebyla hotová pouze na tom určitém vajíčku, ale na jiných dříve už ano, a obecně tedy k dispozici byla. Avšak jen právě toto určité vajíčko je *skutečností* v plném smyslu – není jen zvláštním a nahodilým případem „skutečností“, již by snad byl vývoj vajíčka vůbec (či zákon tohoto vývoje). Tím neříkáme, že zobecnění snad není správné – *správné* právě klidně být může, chybou je pouze vydávat je za skutečnost na základě závěru, že poněvadž vývoj už u mnoha vajíček proběhl, je hotovou věcí, a *tudíž* je jako hotová věc k dispozici, neboli je *tou věcí*, která je skutečným předmětem zkoumání. Ve *skutečnosti* je tomu naopak: vývoj, který už u mnoha vajíček proběhl, je vskutku hotovou věcí, je *hotov* (a to pro každé vajíčko konkrétně) – a právě proto ho vůbec zkoumat nelze: není tu už, skončil, místo vyvíjejícího se

vajíčka máme kuře, vývoj vajíčka už není k dispozici. To, co už skončilo (je hotovou věcí), lze zkoumat právě tak málo jako to, co ještě vůbec nezačalo – obojí tu naprosto není. Zkoumat můžeme jenom děj, který právě probíhá a který není hotovou věcí – teprve když jej po jeho skončení (a po skončení našeho zkoumání jako akce) promyšlíme, vytváříme si o něm *obraz* jako o hotové věci, což už je ale jen záležitostí naší mysli. – „Ideu“ z německého vydání *Dějiny* bychom pak mohli chápat jako to, co iniciuje zcela specifickou reakci na tento právě probíhající děj (specifickou, protože zkoumání vývoje vajíčka je ovšem něčím docela jiným než např. snědení vajíčka, které je jistě také reakcí), a to konkrétní reakci konkrétního vědce na konkrétní děj – či spíše idea sama je touto prvotní reakcí, která v sobě jakožto reakce bezprostředně zahrnuje i akci ze strany zkoumané skutečnosti, na niž je specifickou odpovědí. O ideu jakožto takovýto podnět se pak zprostředkovaně opírá celý další postup vědecké práce, v němž se ale vědec posléze od všech konkrétností vzdaluje a dospívá k obecné teorii, kde se teprve klade otázka pravdy ve smyslu správnosti.

A nyní Rádl místo „idea“ řekne „živá pravda“. Co znamená tato změna? Na základě provedené analýzy jsme vedeni k závěru, že „živá pravda“ může být tím, co vědce vede k práci, jen tak, že je dříve než skutečnost, o níž je pravdou, a to tak, že skutečnost, o níž je pravdou, se musí teprve stát. Jak tomu ale rozumět? Dokud byla řeč o ideji, zdálo se, že jde vlastně jen o otázku přístupu poznání jako aktivity ke skutečnosti, která je principiálně v (aktivním) pohybu, a když jsme řekli, že určitý děj se musí napřed stát, proběhnout, abychom ho mohli poznat, zdálo se, že tím samozřejmě předpokládáme, že pravda o tomto ději může být až na jeho konci, když je už celý. Vždyť jak by mohla být pravda o nějaké skutečnosti dříve, než se tato skutečnost stane? Na to lze namítnout, že tady je řeč o „živé“ pravdě – jak by se mohla *živá* pravda jakkoli týkat skutečnosti, která už proběhla, skončila, není, a tedy už nijak nežije? Tím se ale ještě nijak neobjasňuje, čím „živá pravda“ vlastně je. Máme tu též problém, na který jsme narazili, když Rádl mluvil o pravdě jako o jakési „mohutnosti“ a my jsme se tuto „mohutnost“ pokoušeli nějak vymezit: nikde jsme ji nenašli, nena-

šli jsme nic, nač bychom mohli ukázat a říct, že toto je mohutnost, kterou nazýváme „živou pravdou“. Ale Rádl se zde vlastně nepokouší „živou pravdu“ vymezit – text z českého vydání *Dějín* pokračuje takto:

Pravda není ani na papíře, ani v experimentech, ani v rozumu, ani v srdci, jest jedině tam, kde všechny tyto věci *jedno jsou*.⁵³

Je ovšem zřejmé, že pravda nemůže být na papíře nebo v experimentech, jestliže k nim teprve vede, stejně jako k rozumové práci, a nemůže být ani „v srdci“, protože není jen nějakým naším subjektivním přáním nebo náklonností – důležitá jsou tu slova „jedno jsou“: ta totiž v této souvislosti naznačují, že „živou pravdu“ nelze ze skutečnosti, která je bytostně (resp. skutečně) jednotná, žádnou metodou vyanalizovat, a to právě ani myšlenkově. Některé skutečnosti mohou být analyzovány, tzn. rozkládány na části, více méně legitimně: např. vajíčko není totéž, co kuře a slepice, a proto je můžeme myšlenkově (a potom zčásti i experimentálně) ze skutečného života slepice oddělit a zkoumat zvlášť – i tak ale jednota skutečného života slepice jako celku (počínajícího vznikem a oplozením vajíčka ještě v těle slepice-matky, pokračujícího sneseným vajíčkem, kuřetem, dospělou slepicí a končícího smrtí slepice) je *skutečnější* než námi oddělená část. „Živou pravdu“ však z jednoty skutečnosti jako jakousi její část či složku takto oddělit nelze. Především by nezůstala živá: jednotu skutečnosti můžeme totiž rozdělovat jen v myšlenkách, rozdělujeme tedy jen svůj vlastní obraz skutečnosti, a ten už není živou skutečností. Ale právě ani myšlený obraz pravdy vybavený myšleným životem nelze získat. Proč nelze? Pointa je v tom, že Rádl tu nejen neusiluje o takovýto obraz „živé pravdy“, ale dokonce nechce ani „živou pravdou“ nahradit dosavadní pojetí pravdy jako správnosti (tak, že by věda *místo* správných poznatků měla podávat „živou pravdu“):

53/ Rádl, E., *Dějiny vývojových teorií*, cit. d., s. 551, kurz. ZŠ.

A tuto pravdu *poznati* jest nejvyšším cílem lidským, neboť *pověděti ji světu nelze* – nanejvýš lze sdělit se o ni s přítelem.⁵⁴

Touto větou vlastně Rádl vykládá neuchopitelnost „živé pravdy“ podle analogie s lidskou niterností: jako nelze nejhlubší niternost člověka zveřejnit, tj. otevřít ji pohledu všech „vůbec“ a nikoho konkrétně, a mohou ji (a to ještě ne úplně) sdílet jen jeho nejbližší jako zcela určité osoby spojené s ním konkrétními a nezaměnitelnými vazbami, tak nelze zveřejnit ani „živou pravdu“. Ne snad proto, že by pravda spadala vjedno s lidskou niterností – jde o to, že zkušenost ze setkání s „živou pravdou“ patří k nepřevoditelným niterným zkušenostem. „Živá pravda“ patří k těm skutečnostem, které může člověk poznat vždy jen sám za sebe, a toto poznání nemůže nikomu předat – právě tak jako je nikdo nemohl předat jemu.

Teď by se dalo právem namítnout, že toto by byl výsledek krajně neuspokojivý. Nápadně to připomíná prázdnou frázi. A co si chce Rádl počít s pravdou, o kterou se lze sdělit nanejvýš s přítelem, zvláště ve vědě? Ale nesmíme se dát tak snadno odradit. To právě je typickou vlastností našeho myšlení, že se při pokusech o uchopení neuchopitelných skutečností dává svěst k podobným bezobsažnostem, pokud je dřív neprohlásí za pseudoproblémy. Uvidíme, že Rádl si zde další cestu k prohloubení myšlenky „živé pravdy“ uzavřel vlastně právě tím, čím si ji původně otevřel: ke svému pojetí vědy jako skutečné události dospěl tak, že nejdřív prostě pozoroval vědu, jaká skutečně jest, a odmítl názor své doby o vědě jako pouhý teoretický předpis, jaká by věda být měla – ve skutečné vědě pak zahlédl při díle „živou pravdu“, ale mohl po ní dále pátrat jen tak, jak mu to dovoľovalo jeho východisko (sledování vědy, jaká jest), tedy jako po součásti skutečnosti, která konec konců jest, jaká jest (resp. děje se, jak se děje). Toto východisko právě bylo třeba změnit – k tomu se však Rádl dostane až po roce 1918; zatím jen upřesňuje své pojetí vědy, a to zejména ve třech klíčových člancích „Konec darwinismu“ z roku 1910, „Pokro-

54/ Tamtéž, s. 551, kurz. ER.

kové a konzervativní živly v dějinách vědy“ z roku 1913 a „Věda abstraktní a věda reálná“ z let 1914–15. Posledně jmenovaný článek představuje určitý mezník – jednak se v něm Rádl pokouší své nové pojetí systemizovat a jednak později přiznává, že jej nemohl dokončit, protože se jeho pojetí stavěly do cesty čím dál větší obtíže.⁵⁵

V článku „Konec darwinismu“ Rádl odpovídá na některé námitky, které byly vzneseny proti jeho *Dějínám vývojových teorií*. Předně se namítalo proti pojetí vědy jako skutečné události to, co právě Rádl chtěl překonat: „vývojová teorie vůbec“ prý není totéž, co konkrétně historicky dané Darwinovo učení – to jistě obsahuje i nějaké nesprávnosti, ale když je od nich očistíme, dostaneme vývojovou teorii *správnou* – a o tu přece jediné jde, tudíž Rádl nemá říkat, že darwinovství je v úpadku.⁵⁶ „Jenže definice, logická pravda, správnost ani nežíla, ani nežije; byli a jsou jen lidé určitého jednání,⁵⁷ odpovídá Rádl. „Vývojová teorie, selekce, darwinism a jak se jinak říká, to jsou jen slova, flatus vocis; co jediné žije, jest *činorodá víra lidí*.“⁵⁸

Dnes však „většina biologů by ráda ve vývoj věřila, ale když přijde k činu, k pozitivní vědecké práci, vyjde z toho vývojová mechanika, fyziologie, vůbec spis, jehož zájem je mimo darwinovství.“⁵⁹ Darwinovství tedy upadá proto, že se přežilo – ale z tohoto úpadku ještě nevyplývá nic o jeho správnosti nebo nesprávnosti. Vědecká teorie nezaniká kvůli své nesprávnosti, nýbrž proto, že je něčím živým – a nic živého nemůže žít věčně. Ale i představa, že aspoň to, co v ní bylo správné, se uchovává, je falešná: už v *Dějínách* Rádl upo-

55/ „Připravoval jsem spis – některé kapitoly byly uveřejněny v *České mysli* pod názvem, tuším, ‚Přirozená věda‘ – o této věci.“ Rádl, E., *Moderní pověra a t. zv. okkultní vědy*. Brno, Moravská Uranie 1923, s. 11–12. V *České mysli* žádné články s názvem „Přirozená věda“ nevyšly, domnívám se proto, že Rádl má na mysli právě „Vědu abstraktní a vědu reálnou“ – zvláště proto, že „reálnou vědu“ zde nazývá také „přirozenou vědou“.

56/ Rádl, E., „Konec darwinismu“, cit. d., s. 5–6.

57/ Tamtéž, s. 6.

58/ Tamtéž, s. 8, kurz. ER.

59/ Tamtéž, s. 8.

zorňoval, že každé učení zaniká i s tím, co v něm bylo správného.⁶⁰ Zde Rádl nazývá toto pojetí „praktickým pojmáním pravdy“, ale nijak to dále neupřesňuje, pouze podotýká, že je určitá shoda mezi jeho pojetím a pragmatismem, pojetím Bergsonovým a zvláště Nietzscheovým⁶¹ – později ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ ukazuje podrobněji, v čem se s těmito mysliteli a s pragmatismem shoduje (je to realistický smysl pro konkrétnost a odpor vůči abstraktním pravdám a násilným racionalistickým konstrukcím) a v čem se od nich liší, a zejména ta odlišnost je příznačná:

...my z našeho stanoviska *nevíme*, je-li pravdou co se osvědčí, a vůbec odmítáme snahu měřiti pravdu podle důsledků, nýbrž chceme *viděti* pravdu, tak jak jest, vnímati ji samu o sobě; teprv zkušeností se přesvědčíme, zda-li tato pravda se v praxi pokaždé osvědčuje či nic ... Nesouhlasíme tedy např. s Nietzscheovou thesí, že za thesemi o filosofických pravdách stojí konec konců fyziologické požadavky udržeti určitý způsob života.⁶²

Jde o to, že Rádl nechce pravdu předem vymezovat a určovat jí nějaká kritéria: o pravdě nic nevíme, dokud se sama od sebe (aktiv-

60/ „Pojmy rozlišení, dělby práce ... jsou dnes majetkem darwinismu, a nikomu nenapadá, že jsou to trosky jiného velkého názoru na svět. Stalo se, co se vždycky stává, když jeden názor jest zatlačen druhým: jako vítězné křesťanství přetvořovalo pohanské chrámy na nový kult ... budujíc tak ze zbytků přemožené doby ozdobu svého učení, tak učinil i darwinism. Dnes jen historik jda kolem, poznává, že sloupy a chrámy mají ještě zřetelné stopy myšlenek, ze kterých vyrostly ... Dnešní jejich význam a nové přízdobky na nich mizí před jeho duchovním zrakem; čím víc poznává jejich smysl, tím větší v něm roste porozumění pro zašlou dobu; jeho nadšení pro pokrok chladne, až z něho zbude rezignované poznání, že jinak nelze, protože nic živého netrvá věčně a všechno má v sobě zárodek smrti.“ *Dějiny vývojových teorií*, cit. d., s. 61–62. V německém vydání je závěr tohoto odstavce formulován ještě výrazněji: „...nur die resignierte Erkenntnis übrig bleibt, dass es nicht anders möglich ist: dass *an sich ganz richtige Gedanken* ‚in der Völkerwanderung der Theorien‘ untergehen müssen.“ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, II., cit. d., s. 50, kurz. ZŠ.

61/ Rádl, E., „Konec darwinismu“, cit. d., s. 7.

62/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 129, kurz. ER.

ně) neprojeví, a na to si musíme prostě počkat – Rádl tu mluví o *zkušenosti*, protože si nemůžeme předem ani zkonstruovat nějakou metodu na *hledání* pravdy. Je vidět, že Rádl chce vůči pravdě zachovat zásadní otevřenost jako vůči něčemu nevypočitatelnému. Podobně když Rádl říká, že ve skutečné vědě nerozhoduje správnost, nýbrž jednání živých lidí, má na mysli něco jiného než Nietzsche se svou „optikou života“: neopírá se jako Nietzsche o určité pojetí „života“, aby je pak uplatnil jako kritérium při posuzování konkrétních fenoménů např. ve vědě a ve filosofii, nýbrž vychází prostě z bezprostředního pozorování konkrétních jednotlivých událostí, jak jsou, a o nějaké obecnější pochopení života se vůbec nestará – místo toho se snaží o radikální otevřenost vůči tomu, co je v událostech nové a neodhadnutelné. (Např. na Krejčího námitku, že máme-li mluvit o duši, musíme přece napřed definovat, *co je duše*, Rádl klidně odpověděl, že netuší, *co je duše*, že pouze ví, že duše je a *jaká* bývá – a místo definice upozornil na konkrétní projevy „duše“ u konkrétních lidí.)⁶³ – Nabízí se otázka, proč vlastně Rádl nazval v „Konci darwinismu“ své pojetí pravdy „praktickým“, když potom přesně to, co je v pragmatickém a Nietzscheově pojetí pravdy praktické, odmítl – a zvláště když v *Dějínách* se ještě právě o ceně praktičnosti vyjádřil silně rezervovaně.⁶⁴ Měl snad

63/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XVI, č. 1-2, 1915, s. 49-50.

64/ „Upřímné hnutí myslí, radost, žal, hrdost, odvaha, strach jsou pravými zdroji vědecké činnosti a průvodci nového objevu; *praktická* cena objevu není ani jeho pohnutkou, ani pravým jeho výsledkem. Vždyť znamením nového objevu jest, že badatel není si hned vědom jeho významu a nerozumí sám zjevu, na který přišel ... objev nové věci jako by schválně vždycky dokazoval, že nové poznání jest nezávislo na vůli člověka, že přijde, kdy jemu, poznání samému, jest libo, a povede člověka, kam samo bude chtít. Ale praktické povaze lidské nestačí tento trpný poměr ke skutečnosti; nechceme jen *poznávat* nové věci, nýbrž i *objevovat* je, nechceme dáti faktům samým mluvit, chceme sami mluvit za ně a určovat směr, jakým mají vésti ducha lidského. Praktičnost je dána přirozeností lidskou a nelze jí zavrhnouti; ale pravda jest, že největší lidé byli nepraktičtí a že praktičnost, tj. upotřebitelnost pro vědomé cíle, od pradávna byla kazem na lidské činnosti.“ Rádl, E., *Dějiny vývojových teorií*, cit. d., s. 184-187. Na jiném místě toto staví

Rádl na mysli nějaké zvláštní pojetí praktičnosti? V „Konci darwinismu“ ani ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ to nerozvádí.

Vraťme se však k další námitce, na kterou Rádl v „Konci darwinismu“ odpovídá. Podle této námítky Rádl, jestliže neuznává objektivní vědu, měl v *Dějínách* všechny nauky jen prostě podávat, ale neměl je kritizovat – z objektivního stanoviska.⁶⁵ Rádl se ohrazuje, že nekritizoval z objektivního stanoviska, nýbrž že podával jen své námítky, a tato kritika je v „subjektivní“ vědě dovolena.⁶⁶ Co je však „objektivní stanovisko“? V tomto článku se Rádl znovu dostává k problému vztahu poznání a „objektu“, a to tak, jak jej klade jeho nové pojetí. Viděli jsme, jak Rádl opustil objektivistické pojetí vědy: jak pozoroval působení „subjektivního elementu“ ve vědě, jak proti programu vědy, podle kterého je věda stálým pokrokem k objektivní pravdě, ke stále úplnějšímu a správnějšímu obrazu skutečnosti, postavil skutečnou vědu jako událost, která stojí na živém setkání konkrétního subjektu se skutečností a která dospívá k „objektivní pravdě“ teprve tehdy, kdy se od živé skutečnosti odpoutává, přestává být skutečností a stává se jen teorií o skutečnosti, „mrtvou naukou“. V souladu s tím zde Rádl chápe „objektivní stanovisko“ jako stanovisko vědecké *tradice* vzaté o sobě (tzn. bez vztahu ke konkrétnímu živému subjektu):

...tradice sama o sobě, jsouc mrtvou věcí, jest sice *všem lidem společna, tedy objektivní*; jakmile jí však kdo užívá, staví se k ní do osobitého vztahu a už ji mění v individuálního činitele.⁶⁷

výslovně proti *Masarykovou* pojetí praktičnosti vědy, proti zásadě, že vědec má svou vědou působit: „Ale každé heslo má svou stinnou stránku. Touha po ‚působení‘, po zveřejnění vědy vedla na konec k popularizaci, k pompě a často k vnitřní neupřímnosti: působení tu bylo, ale přesvědčení scházelo. A pak, jedině přirozeným jest takové působení, kde se člověk prostě podává, kde ani sobě ani jiným nedělá násilí; jedině takové působení je zdravé, jakým působí např. pták, který zpívá kdesi v ztraceném křoví.“ Tamtéž, s. 546–547.

65/ „Konec darwinismu“, cit. d., s. 10.

66/ Tamtéž, s. 10.

67/ Tamtéž, s. 11, kurz. ZŠ.

„Objektivní“ tedy znamená „všem lidem společně“, přičemž ale tímto všem společným *objektem* je tradice – nikoli *skutečnost* jako *objekt poznání*. Základem „objektivního stanoviska“ tedy není skutečnost jako objekt, „objektivní skutečnost“. Objektivní vědu zde Rádl vymezuje takto:

V jejím programu bylo vyloučit z vědy všechny osobní, individuální prvky a stvořit pravdy *všeobecné, pro každého stejně platné*.⁶⁸

Ani zde není řeč o skutečnosti jako objektu poznání – všeobecné platnosti se dosahuje pouze vyloučením „subjektivního elementu“, nikoli snad zřetelem k objektu poznání, který by měl být pro všechny poznávající jeden a týž. (Později, ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“, Rádl říká: „Souhlas badatelů dokazuje sice, že jest jakýs společný základ vědeckého bádání, ale nedokazuje, že by tímto základem bylo objektivní, od subjektivnosti očištěné faktum.“)⁶⁹ Máme tomu rozumět tak, že Rádl jakékoli všeobecně platné poznání vůbec odmítá? Anebo tak, že chce všeobecnou platnost založit na něčem jiném než na objektu pro všechny poznávající společném? Vlastně obojí.

Víme už, že ve smyslu Rádlova pojetí nelze přísně vzato chápat skutečnost jako objekt, tzn. jako něco, co leží hotovo před námi a je k dispozici našemu nezaujatému pozorování – skutečnost je naopak vždy v pohybu, nikdy není hotová, a abychom ji mohli poznat, musíme do ní aktivně vstoupit, zasáhnout, protože jinak bychom se s ní vůbec nesetkali a nevěděli bychom o ní. Jako s objektem se se skutečností nikdy nesetkáváme – jako objekt může nějaká skutečnost vypadat až v naší myšlenkové reprodukci skutečnosti, která však, říká Rádl, je už jen *vzpomínkou* na živé vědění,⁷⁰ tedy reflexí (a pak i na ní založeným logickým zpracováním) našeho aktivního kontak-

68/ Tamtéž, s. 10, kurz. ZŠ.

69/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 3, 1914, s. 253.

70/ Rádl, E., „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“. In: *Úvahy vědecké a filosofické*, cit. d., s. 132. (Původně vyšlo v *České mysl* v roce 1913.)

tu se živou skutečností. Tím však ještě otázka „objektivnosti“ poznání není vyřešena, nýbrž jen upřesněna. Nejde o to, že skutečnost nemá charakter objektu a že živá věda jako událost k ní ani jako k objektu nepřístupuje, nýbrž jde o poznání skutečnosti, *jaká jest* (i když toto „jest“ chápeme v širokém smyslu jako živý děj). Rádl ukázal, že „subjektivní element“ je legitimní a nutnou součástí poznání jako živého dění, ale teď je třeba upřesnit, jak za těchto podmínek poznáváme skutečnost, *jaká jest* – neboť ta přece musí být základem všeobecné platnosti našeho poznání jako teorie o skutečnosti: teoretický obraz skutečnosti si přece vytváříme na základě živého setkání se skutečností, *jaká jest*, a ona také musí být poslední instancí v otázce *správnosti* našeho obrazu skutečnosti. Jak to, že Rádl se v tomto článku v souvislosti s otázkou „objektivnosti“ a všeobecné platnosti poznání ani slovem nezmiňuje o skutečnosti, *jaká jest*? Mohla by snad všeobecná platnost poznání být založena nikoli na skutečnosti, *jaká jest* („objektu“), ale právě nějak na „subjektivním elementu“? Od Kanta víme, že mohla: konstitutivním činitelem všeobecné platnosti poznatků není věc o sobě, nýbrž lidská subjektivita; poznatky nejsou pro každého stejně platné proto, že by se poznání každého subjektu odnášelo ke stejnému objektu, jímž by byla věc o sobě, nýbrž proto, že zákony, jimiž se řídí naše poznání, jsou pro každý subjekt stejné. Rádl Kanta v tomto období co nejrozhodněji odmítá – nicméně se rovněž pokouší založit všeobecnou platnost na „subjektivním elementu“.

Každý člověk má ať silnější ať slabší vědecký zájem, který *jest tak vlastností lidskou, jako např. obličej ...* slovy, že věda jest subjektivní, nemyslí se jen na jeden subjekt; *každý člověk jest subjektem a každý ... chápe vědecké pravdy po svém. Z toho však nejde, že by nebylo vztahů a podobností mezi individuálními názory vědeckými: jest stejně jako podobnost mezi tvářemi.*⁷¹

Všeobecná platnost poznatků je tedy založena na „vědeckém zájmu“, který má každý člověk, jakožto *podobnost* této obecné lid-

71/ Rádl, E., „Konec darwinismu“, cit. d., s. 11; slova „každý člověk“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

ské vlastnosti u všech jednotlivců. Vidíme, že je tu určitá analogie s Kantem – ale je tu také zásadní rozdíl: toto Rádlovo „a priori“ zakládá totiž právě také *různost*, a možnost všeobecné platnosti poznání tím zpochybňuje. Je to otázka abstraktnosti a konkrétnosti. Užijeme-li Rádlova srovnání s podobností lidských tváří, pak jde o to, že na jedné straně přes všechny konkrétní odlišnosti rozpoznáváme každý lidský obličej obecně jakožto lidský, ale na druhé straně zase i přes výrazné např. rodinné podobnosti rozpoznáváme každý lidský obličej jako obličej konkrétního jedince. Právě tak má „vědecký zájem“ sice *každý* člověk (proto je „vědecký zájem“ obecnou lidskou vlastností), ale vždy v konkrétní podobě, nikoli v nějaké obecné a pro všechny stejné. Rádl Kantovi vytýká, že chápe subjekt „abstraktně, jako subjekt *vůbec*, jako počítky, vědomí, vědění průměrného, zabstraktnělého člověka ... pochopme vědu lidštěji ... věda jest věděním určitých lidí, tj. věděním mým, tvým, Darwinovým, Newtonovým.“⁷² Kant došel všeobecné platnosti a nutnosti poznání na základě své abstraktnosti, tím, že konkrétnost nevzal v potaz – Rádl naproti tomu chápe subjekt konkrétně, a zvláště také jako cosi živého; otázka všeobecné platnosti je pro něj nakonec otázkou historickou. Ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ shrnuje Rádl celý problém takto:

Také konkrétní badatel touží po pravdě nejen své osobní, nýbrž po té, která jest základem poznání vědeckého vůbec. Jak se však dostane od subjektivního prožívání přírody, roztříštěného na milióny lidí, ke konkrétní přírodě samé? Také konkrétní vědec překoná hranice subjektivnosti, ne však tím, že je smaže, nýbrž tím, že je vezme v počet. Podobnost mezi názory badatelů bude pro něho východiskem; bude hledět pochopit ji a tak udati, proč různí lidé podobně o přírodě soudit musí ... vedle pozitivního studia přírody, kterým prohlubuje své poznání, konkrétní badatel ustanoví za nutný článek vědy *srovnávací studium názorů vědeckých*.⁷³

72/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 118, kurz. ER.

73/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 3, 1914, s. 256, kurz. ER.

Tedy: všeobecná platnost našeho poznání nemůže být založena na „konkrétní přírodě samé“ (tj. skutečnosti, jaká jest), poněvadž se k ní jako k jednomu a pro všechny stejnému základu poznání nemůžeme dostat přes *roztříštěnost* „subjektivního elementu“ (všimněme si, že není řečeno, že by skutečnost, jaká jest, byla nepřístupná pro subjekt *vůbec*, že by hranicí přístupu ke skutečnosti, jaká jest, byla subjektivita jako taková). Na „osobní pravdě“ však badatel nemůže přestat, a musí tedy hranice subjektivity překonat – nikoli však tím, že by „objekt“ očistil od subjektivních příměsí a dostal se tak k němu, jaký je za naším „subjektivním prožíváním“ (jak to chce objektivisticky chápaná věda), nýbrž tím, že se poznání „objektu“ rozšíří o poznání „subjektivního elementu“, a to nikoli „subjektivního elementu“ vůbec, nýbrž určeného konkrétně historicky. Protože „subjektivní element“ není jednou provždy neměnně danou strukturou, nýbrž žije, nemůže být ani všeobecná platnost, pokud je založena na něm, ničím daným – záleží na konkrétním životě, na reakcích subjektů, zda vytvoří nebo nevytvoří všeobecně platné poznatky. Proto Rádl píše, že nikdo nesmí užívat objektivních důvodů z objektivního stanoviska (ve smyslu objektivistické vědy),

...nýbrž smí užívatí jen důvodů svých, neboť jen ty jsou živé; ale proto přece mnohé, snad většina, snad všechny budou důvody, *kteří i jiní uznávají za své, budou tedy v tomto smyslu důvody objektivními.*⁷⁴

Všeobecně platné poznatky se tedy tvoří tak, že subjekty uznají určitý (původně individuální) poznatek také za svůj; to se však neděje po kantovsku nutně na základě daných zákonů myšlení platných pro všechny subjekty – právě tak je mohou na základě konkrétní individuální různosti myšlení (či reakcí) za své neuznat. Rádl to popisuje takto:

Příliš často slýcháme, že vědecká pravda jest *pro každého stejně závazná*, že dvakrát dvě jsou po celém světě čtyry ... Nejde však o to,

74/ Rádl, E., „Konec darwinismu“, cit d., s. 13, kurz. ZŠ.

kolik jest dvakrát dvě, nýbrž jak který člověk na tento logický, sám o sobě mrtvý soud *reaguje*. Vizme např. pravdu Koperníkovu – ta že *působí* na každého stejně? Na jednoho papeže působila tak, že ji pochválil, na druhého, že ji dal na index; na Galileiho působila tak, že objevil Jupiterovy měsíce; na Keplera, že přišel na zákony o oběhu planet; na tisíce lidí, kteří onu pravdu slyšeli, vůbec nepůsobila.⁷⁵

Na tomto textu vidíme, jak Rádl ve smyslu svého pojetí posunuje význam všeobecné platnosti: netáže se, zda nějaký poznatek *platí*, nýbrž jak *působí*, a podmiňuje tak platnost skutečným působením – poznatek nemůže platit (nebo neplatit) nezávisle na tom, jak působí na konkrétní subjekty. Nejde jen o to, že ve *skutečnosti* nikdy nerozhodujeme otázku všeobecné platnosti poznatku *dříve*, než se s poznatkem setkáme a než na nás poznatek tak či onak působí, nýbrž o to, že naše rozhodnutí (jako akt konkrétního subjektu, vyrůstající z konkrétního života) všeobecnou platnost poznatku vlastně vytváří. Později formuluje Rádl vztah všeobecné platnosti a „subjektivního elementu“, na němž je založena, takto:

Obecně platná fakta, závazná pro všechny vědce, jsme roztržili na tolik individuálních fakt, kolik jest samostatně myslících badatelů, spojených *ve skutečnosti podobností, v rozumu lidském pak abstrakcemi*.⁷⁶

Tedy: to, co je ve skutečnosti podobností subjektivního prožívání přírody u různých subjektů, jeví se v teorii jako všeobecná platnost poznatků. Potom však všeobecná platnost není jistou kvalitou našeho teoretického obrazu skutečnosti, nýbrž je sama obrazem skutečnosti, totiž určitých aktů „subjektivního elementu“. A tak vlastně dospíváme k tomu, že všeobecná platnost je přece jen založena na skutečnosti, jaká jest – jejíž je „subjektivní element“ sou-

75/ Tamtéž, s. 12; slovo „reaguje“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

76/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 3, 1914, s. 255, kurz. ZŠ.

částí. Rádl totiž sice opustil objektivismus, ale nestal se subjektivistou, a to proto, že ho k opuštění objektivismu nevedl náhled, že vědomí jsou dány jen jeho vlastní obsahy, a nikoli skutečnost vůči němu transcendentní, nýbrž pozorování „subjektivního elementu“ jako živé skutečnosti, jeho podílu na poznání jako na živém dění uprostřed skutečnosti, jaká jest. To, že Rádl zakládá všeobecnou platnost poznání na „subjektivním elementu“, potom neznamená, že bychom mohli skutečnost, jaká jest, prohlásit za nepřístupnou věc o sobě a dál se o ni nestarat, nýbrž vyplývá to z povahy přístupu subjektů ke skutečnosti, jaká jest (jejíž jsou součástí), a z povahy subjektů jako skutečností (resp. z povahy jejich aktivit). Otázka po skutečnosti, jaká jest, pak sice není formulována jako otázka po skutečnosti, jaká jest *za* naším subjektivním prožíváním či *mimo* ně, nýbrž jako otázka po skutečnosti, jaká *jest* (ne jak se *jeví*) v onom specifickém setkání subjektu se skutečností, jímž je poznání, ale Rádl se jí vyhnout nemůže, protože se na rozdíl od Kanta nemůže omezit jen na zkoumání subjektivity. Potíž je v tom, že Rádlovi se v tomto období do řešení této otázky zrovna moc nechce: když např. ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ uvádí za jedno z východisek reálného pojetí vědy to, že věda je lidskou věcí, tzn. je možná, jen když *lidé* myslí a jednají, a bez lidí není vůbec, připomíná v této souvislosti učení o „světě o sobě“ a o tom, že není světa mimo lidskou představu: „Tato učení však jednají *o světě*, kdežto my *o vědě*; není nám tedy třeba zabývat se metafysikou o ‚světě o sobě‘, protože nám nejde o to, je-li svět mimo nás a jaký jest ... nýbrž my přestáváme na faktu, že kdekoli *se pozoruje ... formuluje ... tam jest člověk...*“⁷⁷ Těžko říci, zda se Rádl v této době ještě necítí v takovéto „čistě“ filosofické otázce dost kompetentní, nebo zda mu připadá příliš odlehlá – v každém případě jeho pojetí ji klade, a tudíž také může naznačovat řešení.

V článku „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“ z roku 1913 Rádl v polemice s objektivismem vyvrací představu, že příroda je něčím jednou provždy daným a na lidech nezávislým, co

77/ Tamtéž, s. 117–118, kurz. ER.

člověk, který jakoby přišel z jiného světa, teprve ex post kus po kuse poznává jako hotovou věc, a táže se: „Kde jest ta příroda, o které si člověk tvoří představy, jak ji rozeznáte od lidských myšlenek?“⁷⁸ To zní na první pohled právě subjektivisticky – avšak Rádl to zdůvodňuje jinak: člověk není v přírodě cizincem, nýbrž je její nutnou součástí, a přírodu nelze rozeznat od jeho myšlenek proto, že tyto myšlenky jsou kusem přírody.⁷⁹ Rádl to upřesňuje na příkladě Harveyova učení o krevním oběhu: kdo nezná dějiny vědy, mohl by se domnívat, že vědci poznávali krevní oběh (jako daný objekt poznání) postupně, napřed věděli málo, pak více a nakonec byl poznán celý – avšak z dějin vědy vidíme, že každý myslitel měl o krvi zcela určitý a zaokrouhlený názor, který vnitřně souvisel s celým jeho názorem o životě.⁸⁰ Podobně je to i s Harveyovou naukou o krevním oběhu – nelze ji chápat jako završení postupného odkrývání krevního oběhu o sobě, nýbrž

...jest nutno ji chápat jako událost jednou se sběhší: *není krevního oběhu o sobě*, nýbrž jest jen ten oběh krevní, který popsal ve svých dílech Harvey (anebo jsou i jiné popsane jinými mysliteli).⁸¹

Opět to vypadá jako subjektivismus: krevní oběh není ve skutečnosti, jaká jest („o sobě“), nýbrž „jen“ v lidských myšlenkách – jenže ty jsou částí skutečnosti, jaká jest. Máme tomu snad rozumět tak, že krevní oběh nebyl částí skutečnosti, jaká jest, až do té doby, než povstala určitá nauka o krevním oběhu jakožto skutečná událost? To přece jenom ne. Rádl to na další straně formuluje mírněji:

...co si Harvey o krevním oběhu myslil, to bylo reálním kusem přírody, vědeckému rozboru přístupným; *kde však jest skutečný oběh krevní?* „Nejskutečnější oběh krevní jest pro osobu A ten, který tato

78/ Rádl, E., „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“, cit. d., s. 131.

79/ Tamtéž, s. 131–132.

80/ Tamtéž, s. 130.

81/ Tamtéž, s. 131, kurz. ZŠ.

osoba zná, a *pro* osobu B ten, který zase tato osoba prozkoumá; *mimo* takový oběh krevní, o kterém určitá osoba ví, není *ve zkušenosti* žádného jiného.⁸²

Tedy ne „o sobě“, ale ve zkušenosti. Všimněme si však toho nejšího vyjádření – poslední část uvedeného souvětí vlastně říká toto: mimo takový oběh krevní, který je ve zkušenosti (= „o kterém určitá osoba ví“), není ve zkušenosti žádného jiného. Zdá se, že slova „ve zkušenosti“ byla doplněna na poslední chvíli a že věta měla původně znít tak, že mimo krevní oběh, o kterém určitá osoba ví, není žádného jiného. Rádl cítil, že je tu obtíž, že nemůže jen tak prohlásit, že není krevního oběhu o sobě, a odkázat „nej-skutečnější skutečnost“ krevního oběhu do lidských myšlenek – ale spokojil se na tomto místě s tím, že pod čarou podotkl: „Tím nebudí popírána objektivnost přírody; dokazovati ji však, bylo by odvážiti se do metafysiky, čehož nám tu netřeba.“⁸³ Nicméně o něco dále se přece do této „metafysiky“ odvážil, ačkoli v poněkud jiné souvislosti, takže si možná nebyl ani vědom, že se právě této otázky dotýká. Rádl se pokouší objasnit, proč se tak houževnatě věří v abstraktnost vědy, ačkoli nás zkušenost poučuje, že věda bývá osobitá,⁸⁴ a popisuje zrod vědecké myšlenky a její další osudy. Nás teď zajímá právě ten zrod:

Člověk, který „ví“, cítí se bratrem anebo synem přírody, jest si od počátku beze všeho přemýšlení vědom, že jest s ní zajedno, vidí sebe v přírodě a přírodu v sobě, rozumí jí jako nemluvně matce; tehdy i blesk i šustot listí jest mu čímsi beze všeho pochopitelným, lidským i božským zároveň. Z tohoto vědění iracionálního, instinktivního, mysticky realistického se tvoří vědění uvědomělé.⁸⁵

Rádl rozlišuje mezi tímto původním „vědění“ a „znalostí“ (která je dalším krokem v životě vědecké myšlenky):

82/ Tamtéž, s. 132, kurz. ZŠ.

83/ Tamtéž, s. 132.

84/ Tamtéž, s. 133.

85/ Tamtéž, s. 134.

„Věděním“ jmenujeme instinktivní známost toho, jak v daném případě jednatí ... Vědění jest naivní jistota, jest přesvědčenost člověka, který jedná, třebaš neuměl si jednání odůvodniti: znalost jest vědění odůvodněné.⁸⁶

To je vlastně upřesnění Rádlova dřívějšího pojetí východiska či podnětu poznávání: viděli jsme, jak Rádl hledal nějaký bezprostřednější a skutečnější podnět vědeckého bádání než je úsilí o „pravdu pouze logickou“ a našel jej nejprve v konkrétních věcných skutečnostech, s nimiž se badatel „náhodně“ setkává a s nimiž pak pracuje, a potom v „ideji“ a v „živé pravdě“ pojatých jako aktivní a působící skutečnosti – viděli jsme také, že Rádl přesně nevyjasnil, zda idea patří na stranu „subjektivního elementu“ jakožto skutečnosti nebo na stranu skutečnosti, o níž badatel jedná, že tu však šlo o bezprostřední živé událostné setkání obojího právě v ideji; a viděli jsme konečně, jak se Rádl pokusil přeinterpretovat ideu na „živou pravdu“, kterou se však nepodařilo uchopit a ukázat. Nyní je východiskem poznání jakési původní vědění založené na původní sounáležitosti člověka s přírodou. To znamená, že onen živý událostný vztah mezi subjektem a skutečností, kterou chce poznat, není něčím, co by se muselo teprve navazovat, nýbrž je to cosi původního, a to jako přirozená sounáležitost, která zahrnuje subjekt a subjektivitu do jednoty skutečnosti, jaká jest. Tím Rádl odmítá objektivismus i subjektivismus zároveň z jednoho stanoviska (obojí totiž předpokládá oddělení subjektu a subjektivity od skutečnosti, jaká jest): je-li subjekt a subjektivita přirozenou částí přírody, pak nemá smysl pokoušet se poznání skutečnosti, jaká jest, očistit od „subjektivních příměsí“, protože ty jsou stejně skutečné jako skutečnost, jaká jest, jsou tudíž legitimní částí poznání (a je nutno jen upřesnit, jak – nemusí být totiž nutně jeho předmětem); a na druhé straně také subjektivita neobsahuje žádnou nepřekročitelnou mez bránící nám v přímém přístupu ke skutečnosti, jaká jest – nejsou nám dány jen obsahy našeho vědomí, nýbrž skutečnosti, jak jsou – a to ovšem jak jsou s námi, protože tu jsme (a ne

86/ Tamtéž, s. 134–135.

nejsume), a skutečnosti tudíž nejsou bez nás. Upozorněme výslovně, že tato původní přirozená sounáležitost není sounáležitostí jen ve smyslu ontologickém, nýbrž právě také ve smyslu noetickém, resp. že Rádl z prvního usuzuje na druhé: jestliže je člověk nutnou součástí přírody, pak mu příroda musí být také bezprostředně známa – to je právě „původní vědění“.

Rádl o tomto „původním vědění“ mluví poněkud nejasně. Na jedné straně je nazývá vědění *instinktivním*, a dokonce uvádí tento příklad: „nemluvně ‚ví‘, jak ssátí prs, člověk ohrožený ví, že se musí bránití“⁸⁷ – to ale opravdu není nic víc než *zvířecí* instinkt. Je snad „uvědomělé vědění“ jen zdůvodněným zvířecím instinktem? Na druhé straně je však Rádl nazývá vědění mysticky realistickým a říká, že příroda je v něm také něčím božským. Co má mystika společného se zvířecími instinkty? A jinde Rádl také toto vědění nazývá intuitivním. Vyjděme od této mystiky a intuice.

František Krejčí kritizoval v roce 1914 Rádlovu noetiku z pozitivistického stanoviska; intuici jako metodu poznání (kterou ovšem odmítá) charakterizuje takto:

Rozumové poznávání ... předpokládá subjekt poznávající a objekt poznávaný. Já poznávám něco, a toto něco jest jiné než já poznávající ... Intuice naproti tomu záleží ... v tom, že při ní ... *subjekt splyvá s objektem v jedno*: ponořujeme se v objekt a zapomínáme sami na sebe, vyzouáváme se z pout své individualnosti, cítíme se zajedno s tím, co působí na naše smysly, co tvoří obsah našeho vědomí ... s celkem, rozplýváme se v proudu dění, žijeme na okamžik životem celku atd. – jsme v unesení, u vytržení.⁸⁸

Krejčí zdůrazňuje, že intuice je nenormální stav, z něhož si člověk do normálního stavu nemůže nic přinést, a to proto, že právě nebyl při sobě a neví, co se s ním dělo.⁸⁹ Rádl však chápe intuici docela

87/ Tamtéž, s. 134.

88/ Krejčí, F., „Glosy k nynější filosofii u nás“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 27, kurz. FK.

89/ Tamtéž, s. 150.

jinak a odpověděl Krejčímu, že intuice (na rozdíl od extáze) je přirozený a každodenní stav vlastní všem lidem za všech okolností.⁹⁰

Příklad: když učenec se chladným zrakem dívá na dítě ... tu jest prost intuice; matka dítěte, která je má ráda, cítí s ním a umí mu pomoci, nazírá intuicí, čeho jest třeba. Intuice jest tolik jako instinkt vstupující do vědomí, kdekoli se celou bytostí odevzdáváme poznatku, tam jej nazíráme intuitivně...⁹¹

Z této polemiky vidíme, co chtěl Rádl říci, když „původní vědění“ charakterizoval na jedné straně jako intuitivní či mysticky realistické a na druhé straně jako instinktivní: intuice znamená bezprostřednost, zatímco „instinktivnost“ naznačuje strukturu. Přirozená sounáležitost člověka s přírodou (neboli *jednota* skutečnosti, jaká jest) neznamená stejnorodou kaši, v níž by se subjekt rozplýval: když Rádl říká, že člověk je s přírodou zajedno, nemyslí tím, že by subjekt splýval s objektem vjedno (jak to chápe Krejčí) tak, že by při intuitivním poznávání např. kamene se sám stával kamenem či nedovedl rozlišit, kde končí on sám a kde začíná kámen – skutečnost, jaká jest, je *strukturovaná* a „původnímu vědění“ je tato strukturovanost bezprostředně přístupná. Matka, která bezprostředně rozumí potřebám dítěte, nevyzouvá se z „pout své individuálnosti“ ani nesplývá s dítětem vjedno, nýbrž právě naopak: bezprostředně odlišuje sebe jakožto matku od dítěte, bezprostředně nahlíží, jak se její vztah k dítěti liší od vztahu dítěte k ní – tady nikde není žádná splývavost či rozplývavost. Potřebu dítěte matka poznává bezprostředně – ale právě *jakožto* matka (nikoli jako „subjekt vůbec“), a je to právě toto *určení* (nikoli zrušení každého určení v nějakém rozplynutí), jež jí umožňuje bezprostřední porozumění dítěti. Rádl použil výrazu „instinktivní“ proto, že na přírodních instinktech řídících jednání živých bytostí můžeme dobře vidět, jak subjekty (všechny živé bytosti jsou subjekty) jsou do jednoty sku-

90/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 1-2, 1915, s. 46.

91/ Tamtéž, s. 46.

tečnosti, jaká jest, začleněny strukturovaně; a také ovšem proto, že instinktivnost je částí onoho „původního vědění“. Rádl totiž nevykládá „původní vědění“ jako instinktivnost – „původní vědění“ je základnější než instinkty, které jsou od něho odvozeny. Formulace „původní vědění“ (kterou jsme použili ad hoc) jako by naznačovala, že jde právě o něco vrozeného, tedy o instinkt, a příklad vztahu matky a dítěte pak může vyvolávat představu, jako by ono bezprostřední porozumění matky dítěti bylo projevem vrozeného mateřského instinktu a dalo by se nakonec odvysvětlit jako slepé instinktivní jednání. Avšak vyznění onoho textu je jiné: porozumění matky dítěti závisí spíše než na instinktu na tom, že je „má ráda a cítí s ním“, tedy na její osobní účasti – tomu nasvědčuje i formulace, že se v intuici poznatku celou bytostí odevzdáváme (ne že jsme mu už předem odevzdáni), což naznačuje aktivitu směřující k něčemu, co ještě nemáme. Instinkty, které řídí aktivity živých bytostí, jsou strukturami již petrifikovanými a řídí určeným způsobem akcí probíhající v určené situaci – avšak v každé *konkrétní* situaci, v níž akce probíhá, je ještě něco navíc, něco „nahodilého“, co instinkt už neovládá, co je však přístupno „původnímu vědění“ jako intuici založené na noetické jednotě skutečnosti, jaká jest. Intuice se na rozdíl od instinktu může uplatnit i v situacích, které jsou pro živou bytost nové, a může vést i k novému typu jednání (a ovšem každá situace a její řešení byly jednou nové, i ta řešení, která se pak stala instinktivními). Právě v těchto nových a nečekaných situacích zřetelně vystupuje bezprostřednost intuitivního rozumění skutečnosti, jaká jest.

Skutečnost, jaká jest (a to včetně nás samých), je nám tedy bezprostředně přístupná v „původním vědění“ jako jednotná struktura. „Původní vědění“ zahrnuje nejen „objekt“, ale také nás samé, jak jsme v určitém vztahu k tomuto „objektu“. V některých případech je tento vztah velmi zřetelný (např. právě vztah matky a dítěte), v jiných je naopak nenápadný (např. náš vztah ke kamení u cesty) – to záleží na tom, jak silný je ve skutečnosti – ale nikdy zřejmě nechybí úplně. Na tomto bezprostředním „původním vědění“ pak staví „vědění uvědomělé“, tedy také věda. Jakým způsobem? V článku „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“

Rádl dále popisuje život vědecké myšlenky takto: vědec se pokouší formulovat „původní vědění“ slovy:

On ví, ale hledá pro své vědění výraz, hledá důkazy, aby mohl své vědění sdělit jiným. Konečně se mu podaří ... důkaz pravdy provést: vědění přešlo ve znalost. Sám anebo s několika přáteli vybojuje novému objevu veřejné uznání, a jeho pravda se stane pravdou všech. Nastane potřeba vkloubiti ji v panující systém myšlenkový, podrobně rozvésti, sestavit v poučky; i zřídí se odborníci, jejichž povoláním je novou pravdu rozpracovávat ... znalost přešla v instituce. Vědění jest nerozdílnou částí vědoucího, znalost jest odlučitelné vědění jednotlivcov; instituce jest materialisované, zdogmatizované vědění ... vědění jest v lidech, instituce nad lidmi, mimo skutečný život...⁹²

Vidíme, že bezprostřednost „původního vědění“ se ve „vědění uvědoměném“ postupně ztrácí. Ztrácí se tím také kontakt se skutečností, jaká jest? V institucionalizované vědě ano, poněvadž ta už není skutečností, nýbrž jen teorií o skutečnosti (později Rádl říká, že tato „věda abstraktní“ vůbec nemá reálnou jsooucnost)⁹³ – naproti tomu živá věda (věda jako událost, „věda reálná“) si kontakt se skutečností, jaká jest, zachovává tím, že zůstává její částí. Zde se Rádlovi nabízely dvě varianty dalšího postupu. Podle první varianty si živá věda nezachovává kontakt se skutečností, jaká jest, tak, že by snad nesla v sobě obraz skutečnosti, jaká jest, jako vzpomínku na bezprostřední „původní vědění“ (vzpomínku, která by se postupně zkreslovala). Vědecký objev (učiněný konkrétní osobou) jakožto jakési zpracování „původního vědění“ nespočívá v tom, že by si vědec pouze jasně uvědomil, co už dávno „původně věděl“, tedy vzal na vědomí něco jednou pro vždy daného – řekli jsme už, že „původní vědění“ ve vlastním smyslu není něčím vrozeným či jinak předem daným, nýbrž ustavuje se v nových situacích jednak

92/ Rádl, E., „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“, cit. d., s. 136.

93/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 115.

na základě noetické jednoty skutečnosti (připomeňme, že skutečnost není něčím jednou provždy daným, nýbrž je živá a děje se) a jednak na základě vlastní aktivity živé bytosti uprostřed skutečnosti, a proto směřuje k něčemu novému, zakládá právě novou událost. Vědecký objev jako zpracování „původního vědění“ je pak pokračováním této události – neobsahuje pouze uvědomění onoho bezprostředního dynamického kontaktu se skutečností, nýbrž pokračuje v tomto kontaktu dalšími činy. Uvědomění jakožto myšlenková reprodukce skutečnosti tu samozřejmě nemůže chybět (jinak by se nejednalo o vědění uvědomělé) – ale uvědoměním bezprostředního „původního vědění“ nedostáváme úplný obraz skutečnosti, jaká jest, jednou pro vždy, nýbrž obraz zatím neúplný, který musíme dále doplňovat podle toho, jak událost teprve proběhne. Kontakt se skutečností, jaká jest, je tedy zajištěn spíše kontinuitou živého dění než snahou uchovat si nezkraslený obraz bezprostředního „původního vědění“. Toto pojetí Rádl upravil a podrobně rozpracoval vlastně až po válce, po změně některých východisek – tehdy možnost bezprostředního „původního vědění“ odmítl a položil důraz na onu kontinuitu vědění jako živého dění (k tomu se dostaneme ve druhé části této kapitoly).

Podle druhé varianty není ve „vědě reálné“ kontakt se skutečností, jaká jest, zajišťován jen kontinuitou jednání, nýbrž spíše právě tím, že skutečnost, jaká jest, je bezprostředně viděna (či vnímána), uvědomělý obraz skutečnosti, jaká jest, se tedy vytváří na základě bezprostředního přístupu ke skutečnosti, a tato bezprostřednost nemá být narušována – rozumem. Ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ Rádl píše:

Vskutku naše stanovisko jest krajním empirismem: odstraňuje kde jen možná logiku zkušeností: zkušenost, faktum, přímé poznání jest nám heslem a stavíme tyto zásady proti úsudkům a závěrům.⁹⁴

Tímto „krajním empirismem“ chce Rádl navazovat na Masarykův realismus: říká, že dospěl k definici „reálné vědy“ tím, že vyšel

94/ Tamtéž, s. 129–130.

od zásady z úvodu *Konkrétné logiky*, podle které člověk není bytosť rozumovou, nýbrž jen rozumnou, a vlastní vzpruhu vědecké činnosti je třeba hledat v jiné duševní mohutnosti než v rozumu – vytýká však Masarykovi, že vědu chápe ještě příliš racionalisticky.⁹⁵ Tuto mimorozumovou vzpruhu vědecké činnosti vidí Rádl právě v bezprostředním „původním vědění“ o skutečnosti, jaká jest: ukazuje na „iracionální“ původ vědeckých objevů a píše, že

...pouta rozumu, která svazují vědecké poznatky v harmonický celek, bývají slabá pouta a často jen zdánlivá. Vskutku jest každá věda hromadou objevů nahodilých, tj. stvořených tajemnou přírodou a ne rozumovými zákony...⁹⁶

Každý objev jako skutečná událost je částí celku skutečnosti, jaká jest, tento celek však principiálně nemáme k dispozici – logický celek, kterému objevy podřizujeme, není jeho obrazem, nýbrž je něčím umělým, je objevům vnucen z vnějška. Rádl vytýká abstraktní vědě, že zachází s fakty jako s vojáky, kteří dostanou stejnou uniformu a jsou podřizeni témuž velení – nicméně jako vojáci zůstávají lidmi majícími mezi sebou také přirozené vztahy, tak i

...fakta vědecká mají jakýs přirozený vztah k sobě, docela nezávislý na tom vnějším vztahu, který jim vnutila věda. Abychom tuto přirozenou příbuznost faktů pochopili, jest třeba jim rozuměti (jako rozumí přítel příteli), studovati jejich původ a vycítiti jejich vnitřní charakter.⁹⁷

Tím Rádl vlastně žádá zásadní změnu jednak vědeckých metod, jednak našeho postoje vůči zkoumané přírodě. Každá věda by ovšem

95/ Tamtéž, s. 125. Podobně už v německém vydání druhého dílu *Dějiny biologických teorií* Rádl poznamenává, že následuje Masarykův realismus, ovšem s výjimkou všeho abstraktně logického. Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, II, cit. d., s. 536.

96/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 3, 1914, s. 268.

97/ Tamtéž, s. 268–269.

chtěla poznat přirozenou příbuznost faktů (a ne jim vnutit umělý systém), to však podle Rádlá není možné, dokud se bude zabývat umělými fakty a umělými experimenty, a dokud její postoj vůči přírodě bude násilnický. Příkladem umělého experimentu získávajícího umělý fakt je škrábání vypreparovaného žabiho svalu s částí nervu podrážděného kyselinou a zaznamenávaného myografem: v přírodě nejsou izolované svaly, na pohyb svalů ve zdravém těle nepůsobí kyselina a není vystižen jen změnou délky svalu, kterou zaznamenává přístroj – to vše je jen naše umělá konstrukce vyabstrahovaná z přirozených pohybů, konstrukce, která nemá žádný vlastní život, je znásilněnou a logizovanou skutečností.⁹⁸

Uvedli jsme již příklady fakt přirozených: jsou to skutečné události ... I jest umělým faktem fyzikův pokus o plování těles, přirozeným faktem Archimedovo pozorování ruky, která při koupeli se zvedala k povrchu vody...⁹⁹

Vidíme, že Rádl odmítá uměle konstruované experimenty proto, že narušují naši přirozenou bezprostřední sounáležitost s přírodou, vkládají mezi nás a přírodu umělé zprostředkování, které přírodě cosi diktuje, klade jí jen určité otázky a násilně si vynucuje určité odpovědi, a vylučuje tak onu „nahodilost“, charakteristickou pro skutečnou událost, v níž se příroda projeví nenuceně, sama od sebe (a my s ní, jako její součást). Tyto uměle konstruované experimenty jsou možné jen tím, že se k přírodě stavíme jako k něčemu cizímu: „...přírodě prý po tom nic není, že ji zkoumáme; obnažujeme ji, nutíme ji k řeči (které jen my rozumíme, nikoli příroda).“¹⁰⁰ Tady Rádl naráží na Kanta – říká, že to byl nedostatek lásky k přírodě, co Kanta přivedlo k násilnické teorii, že lze zákony čistého rozumu diktovat a priori.¹⁰¹ Kant neměl smysl pro přírodu, pro konkrétní živou skutečnost, a to se projevovalo tím, že nekriticky přijal dualismus zku-

98/ Tamtéž, s. 262–263.

99/ Tamtéž, s. 263.

100/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XVI, 1915, s. 46.

101/ Tamtéž, s. 59. Rádlovo pojetí Kanta se hodně měnilo; pokaždé však bylo originální, tzn. lze o něm vést nekonečné spory (lišící se podle toho, chce-li kdo rozu-

šenosti, která dodává jen neuspořádaný materiál, a rozumu, který do tohoto materiálu teprve vnáší uspořádání, a na základě toho pak odmítl porozumění uspořádání přírody, jaká jest „o sobě“. Rádl ukazuje, že toto (racionalistické i empiristické) pojetí zkušenosti, o které se Kant opírá, je chybné: zkušeností se tu rozumějí *abstrakce*, nikoli živá skutečná zkušenost, kterou máme. Když se např. Kant chce dobrat čistého názoru tak, že postupně vylučuje z představy tělesa to, co dodává zkušenost (jako barvu, tvrdost, neprostupnost atd.), tedy odečítá počitkový materiál, z něhož rozum skládá těleso, Rádl namítá, že *věcně* se těleso z těchto prvků neskládá a nelze je na ně věcně rozložit (jako lze vodu rozložit na vodík a kyslík), a proto se z těchto prvků nemůže věcně skládat ani představa tělesa:

...neboť není barvy bez prostoru, není tíže bez barvy, není neprostupnosti bez tíže, nýbrž všechny tyto vlastnosti jsou v jakémsi stupni všem tělesům vlastní a *jen v abstrakci pouhým slovem* je můžeme od tělesa odloučiti a jednati o každé zvlášť.¹⁰²

Jde o to, že v přirozené zkušenosti máme vždy prostě toto určité tvrdé, neprostupné atd. těleso jako nerozdílný celek, a teprve v abstrakci, tedy rozumem, tuto jednotnou zkušenost rozbíjíme na jednotlivé oddělené počitky – počitkový materiál tedy není čistou, rozumu zbavenou zkušeností, nýbrž zkušeností už logizovanou, abstrakcí provedenou na základě skutečné konkrétní zkušenosti – a „abstrakce prostě nemohou být prvky duševního dějství; takovými prvky mohou být jen reality“.¹⁰³ Jaké reality? Rádl zde odkazuje na „původní vědění“:

mět Rádlovi, nebo hájit Kanta). Rádlovi se často vyčítá, zvláště v souvislosti s jeho *Dějiny filosofie*, že různé myslitele dezinterpretuje. Mám však za to, že jde spíš o specifické překrucování vyplývající z nerovnoměrného vyostřování pouze některých stránek učení toho kterého myslitele nebo jen tendencí toho učení nebo překrucování podle *skutečného* ohlasu vyvolaného nesprávným pochopením toho učení (za který činí Rádl příslušného myslitele odpovědným) – vždycky ale toto překrucování sleduje docela určitý smysl, a *ten* je třeba prozkoumat.

102/ Tamtéž, s. 58, kurz. ZŠ.

103/ Tamtéž, s. 63.

Napřed *víme*, prožívající prostě dějství ... Vidíme modrou oblohu např.; na prvním stupni vědění není však pro nás ani oblohy, ani modré barvy, ani oka, ani paprsků, nýbrž jest jen stav, který později popisujeme slovy „vidím modrou oblohu“.¹⁰⁴

Zprvu tu tedy nejsou žádné prvky, ze kterých by se zkušenost skutečně skládala – první je naopak celek, a to nikoli snad jen celek naší zkušenosti, nýbrž tento celek zahrnuje i „předmět“ zkušenosti v našem bezprostředním kontaktu se skutečností. Toto „původní vědění“ dále zpracováváme:

Teprve na konci rozboru svého vědění dospíváme těchto jednotlivých prvků vědění, ze kterých se tedy skládá – nikoli toto vědění, nýbrž jen – naše řeč o něm.¹⁰⁵

Rozumový rozbor přirozené zkušenosti nám tedy neodhaluje skutečné prvky, z nichž by se zkušenost skládala, protože rozumovou analýzou se vůbec nedostáváme ke skutečnosti, jaká jest – ta je přístupná jen přirozené živé zkušenosti. Ale také nemusíme rozumovou analýzou teprve vnášet do neuspořádané zkušenosti řád, poněvadž ten už tam je – prostě jako řád skutečnosti, jaká jest.

Odmítá tedy Rádl nakonec úplně rozum ve prospěch zkušenosti (a proto nazval své stanovisko „krajním empirismem“)? Nikoli. To, že Rádl odmítl chápat počitkový materiál jako čistou zkušenost, protože počitkový materiál je abstrakcí už zpracovanou rozumem, neznamená, že by chtěl rozum úplně vyloučit, a získat tak *čistou* zkušenost (kterou by pak už rozum nesměl dále zpracovávat, a tím porušovat), nýbrž chce vycházet ze skutečné živé zkušenosti – a připouští, že v této zkušenosti už rozum je:

Otázka však jest, je-li rozum *nad* zkušeností, jako její absolutní monarcha, jak soudil Kant, či je-li jen *ve* zkušenosti, jako její vlastnost.¹⁰⁶

104/ Tamtéž, s. 63, kurz. ER.

105/ Tamtéž, s. 63.

106/ Tamtéž, s. 64, kurz. ER.

To znamená, že zkušenost jako taková už sama myslí. V článku „Filosofický realismus“ polemizuje Rádl s krajním realistou Šestovem, který právě chtěl rozum ze zkušenosti (byť chápané jinak, než jako počítkový materiál) úplně odstranit, a říká, že není souzení jen uvědomělé, kdy se stavíme nad skutečnost a pořádáme ji podle svých rozumových zásad,

...nýbrž že i v samé smyslové a vitální činnosti vůbec jest už podvědomá logičnost, že už v samém tvoření sluchových vjemů, v trávení a v pohybování děje se něco podobného jako v uvědomělé činnosti vědecké, tj., že i v těchto procesech jest cosi, co předpokládá, odvozuje a uzavírá, co však nám zůstává utajeno.¹⁰⁷

Rozum je tedy v přirozené zkušenosti neoddělitelně obsažen zřejmě proto, že skutečnost, jaká jest, je uspořádaná, a bezprostřední zkušenost tomuto uspořádání také *rozumí*. Rádl tedy neodmítá rozum, který je ve zkušenosti obsažen přirozeně (neodmítá „rozumnou zkušenost“) – odmítá pouze *dualismus* rozumu a zkušenosti, v němž chce rozum přistupovat ke zkušenosti zvenčí a zpracovávat ji podle zásad, které jí nejsou vlastní (jako je tomu v teorii o počítčích). Nicméně tím ještě není vyjasněno postavení rozumu specificky lidského – ona podvědomá logičnost, o níž Rádl mluví v uvedeném textu, je přece vlastní i zvířatům, a může být nanejvýš zárodkem lidského rozumu, pro který je konec konců typické, že chce zasahovat do přirozené zkušenosti a zpracovávat ji podle svého, že mu nestačí se přírodě pouze odevzdat. Rádlovi je jasné, že tento rozum nelze jen tak odmítnout. Ve „Filosofickém realismu“ se táže:

Jak upravit poměr mezi zkušeností, kterou námi vládne příroda, a rozumem, kterým my ovládáme přírodu? Realista cítí tragický rozpor mezi těmito dvěma silami životními ... Realism právě proto, že si uvědomuje boj rozumu proti temným silám přírody, jest po výtce filosofií tragičnosti v životě.¹⁰⁸

107/ Rádl, E., „Filosofický realismus“. In: *Úvahy vědecké a filosofické*, cit. d., s. 152 (Původně vyšlo roku 1913).

108/ Tamtéž, s. 161.

Tento text ukazuje, že si Rádl s touto otázkou nevěděl rady. Rádlovi bylo všelijaké velebení tragičnosti v životě v podstatě cizí – jestliže tady připustil mezi rozumem a zkušeností (či přírodou) neřešitelný tragický rozpor, pak jediné proto, že jej v tu chvíli nebyl s to vyřešit ve prospěch jednoho nebo druhého. Však také už o rok později ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ se o nějakém tragickém rozporu ani nezmiňuje – místo toho se snaží podřídít nějak rozum zkušenosti. Principiálně Rádl tento problém vyřeší až v poválečném období (a to ve prospěch rozumu) – k tomu se dostaneme v druhé části této kapitoly.

Nyní se podívejme na Rádlovo pojetí ontologické a noetické souvztáhnosti člověka s přírodou z jiné strany. Jak toto pojetí řeší problémy koncepce „živé pravdy“? Vraťme se ještě k článku „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“ a podívejme se na další formulace, kterými Rádl popisuje bezprostřední „původní vědění“:

Dokud pravdu neformuloval, dokud v ní jen žil, jen pod jejím neuvědomělým vlivem jednal, hledaje, jak ji vyjádřit, *byla pravda proň vědění*; když ji vyjádřil, stala se znalostí ... Vědění jest životní energií, která člověka *vede* k činům, znalost jsou tyto činy samy.¹⁰⁹

Toto připomíná způsob, jakým Rádl mluvil o „živé pravdě“ jako o podnětu vědy, o tom, co vědce vede k jeho práci. Na tomto textu vidíme, jak Rádl převádí „živou pravdu“ na „původní vědění“, které se pak stává východiskem vědecké práce na základě toho, že se v něm otvírá onen bezprostřední kontakt se skutečností, jaká jest – jinými slovy podnětem vědeckého bádání je bezprostředně skutečnost, jaká jest. „Živá pravda“ je částí skutečnosti, jaká jest – ačkoli ji z ní nelze vyanalyzovat ani věcně, ani myšlenkově – takže je-li skutečnost, jaká jest, podnětem bádání, zůstává jím zároveň i „živá pravda“ jako její součást. Rádl se už nepokouší „živou pravdu“ uprostřed skutečnosti blíže vymežit – místo toho někdy pou-

109/ Rádl, E., „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“, cit. d., s. 134, 137, kurz. ZŠ.

živá výrazu „pravda“ záměnou za výraz „skutečnost“. Nicméně Rádl se snaží řešit základní problém koncepce „živé pravdy“ aspoň nepřímou (aniž by ji od ostatní skutečnosti odlišil jinak než slovně). Základním problémem a východiskem koncepce „živé pravdy“ bylo zjištění, že otázka pravdy se klade přímo uprostřed skutečnosti (a ne až v myšlení). Jakým způsobem? A jakým způsobem se k „živé pravdě“ dostáváme a máme ji, jestliže není možné utvořit si o ní myšlenkový obraz (poněvadž „živá pravda“ zůstává vždy skutečností a nemůže být převedena do teorie o skutečnosti)? Klade-li se otázka pravdy ve skutečnosti, a ne až v myšlení, je nutno se k ní dostat *skutečně* (a ne myšlenkově), nějak se jí účastnit – reálná věda „chce zachytit přímo plnost života, chce se státí účastnou absolutní pravdy“.¹¹⁰ Princip sounáležitosti umožňuje pochopit tuto účast jako bezprostřední zasáhnutí „živé pravdy“ do života badatele tak, že se „živá pravda“ stává přímo jeho částí. Rádl s porozuměním uvádí van Helmontovo¹¹¹ přirovnání, že poznání pravdu znamená tolik jako nakaziti se či onemocněti pravdou,¹¹² a sám píše podobně, že „vědecké objevy vyrůstají ze života jednotlivcova skoro jako vrozené nemoci, které se objevují v určitém stáří“.¹¹³ Rádl to nazývá také „prožíváním“ pravdy (které staví proti abstraktní vědě založené pouze na uvědomování pravdy, a souvisící tudíž s životem jen nepřímo):¹¹⁴ „...konkrétní věda existuje jako elementární projev života; jen lidé pravdou žijící jsou nositeli pravdy.“¹¹⁵ Lze tedy říci i naopak, že život badatele je částí „živé pravdy“. Rádl to tedy chápe tak, že přístup k „živé pravdě“

110/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 126.

111/ Johann Baptist van Helmont, 1579–1644, nizozemský lékař a chemik, odpůrce univerzitní „školské učenosti“; vědu podle něj nelze zakládat na rozumu a logice, nýbrž na přímém názoru, který ruší rozdíl mezi pozorovatelem a pozorovanou věcí; měl blízko k mystice.

112/ Rádl, E., „J. B. van Helmont“. *Naše doba*, roč. XXI, č. 2, 1913, s. 122.

113/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 2, 1914, s. 123.

114/ Tamtéž, s. 122.

115/ Tamtéž, s. 123.

jako části skutečnosti, jaká jest, může být skutečný jen tehdy, *je-li* touto skutečností, *je-li* bezprostředně částí „živé pravdy“. Skutečnost tohoto přístupu spočívá ve skutcích (v aktivitě) – ale jen v těch, které neopouštějí rámec přirozené jednoty skutečnosti, jaká jest:

Pravdy abstraktní vědy jsou jen výrokem o jsoucnu, *nejsou samy částí tohoto jsoucna*. Praktického života se stávají účastny uvědomováním a vůlí: jednotlivec poznává vědeckou pravdu a využívá jí pro dané účely ... Pokrokem této vědy nic se v přírodě *přímo* nemění ... Ne věda, nýbrž jen lidé, využívající jejích pravd, mění přírodu.¹¹⁶

Tato věda se vzdává „opravdové pravdy, pravdy, která tvoří ve věcech“, protože „odtrhuje pravdu od věcí...“¹¹⁷ To znamená, že „reálná věda“ se setkává s „živou pravdou“ jen tehdy, kdy je ještě sama vlastně přírodní událostí, událostí, v níž spoluhraje nejen aktivita vědce, ale i aktivita přírody samé (obojí ovšem v nejtěsnějším svazku); a jen tehdy je také „reálná věda“ v přírodě něčím tvořivým, přináší něco nového, co do přírody patří jako její vlastní výtvar. Naproti tomu prakticky aplikované výsledky vědy abstraktní jsou pouze umělými výtvar, které do přírody nepatří, a přírodu jimi měníme jen násilně a nepřímou, tj. podle pravidel jí zcela cizích, která nikde přirozeně nenavazují na její vlastní strukturu. Říká-li Rádl, že abstraktní věda *odtrhuje pravdu od věcí*, znamená to vlastně, že abstraktní věda porušuje onu tvůrčí přírodní událost, jíž je „věda reálná“. Jestliže „živá pravda“ tvoří přímo ve „věcech“ – řekněme raději událostech –, pak se jí vzdáváme, chceme-li se postavit mimo události (a tedy se na nich přímo neúčastnit a nebýt jimi), nahlížet je zvenčí a získat tak pravdu o událostech. Rádl tak dospívá k důsledku, že klade-li se otázka pravdy přímo ve skutečnosti (a ne až v soudu o ní), pak pravdy dochází

116/ Tamtéž, s. 117. Též Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XV, č. 4, s. 404, slovo „přímo“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

117/ Tamtéž, s. 404.

me jen *jakožto* části skutečnosti tím, že *jsme* skutečností: nehledá se tedy vlastně *přístup* k pravdě, neboť ten by už předpokládal odstup – jde o *odevzanost* pravdě (tzn. skutečnosti, uprostřed níž žije pravda), odevzanost tomu, co jest a čím jsme my sami. Jakožto části skutečnosti už pravdou (nebo v pravdě) bezprostředně a původně žijeme – a tudíž se zdá, že jde konec konců jen o to, abychom tuto přirozenou jednotu nenarušovali umělými a násilnými zásahy.

Zde se ovšem brzy nabízí otázka, *kde je* pro naše aktivity *hraniče* mezi přirozeným pokračováním živého dění skutečnosti a uměle konstruovaným zásahem, který je přírodě cizí, ale je ovšem přece také skutečný. V *Romantické vědě*, která už představuje posun v Rádlově pojetí, Rádl píše:

Čteš Rousseaua a vybavují se ti problémy: v jakém vztahu jest rozum a příroda? Vždyť i rozum jest konec konců dítětem přírody, a kdy tedy rozumný člověk nejedná násilně? Co jest přirozenost, co násilí? Kdy jest kultura pokračováním přírody?¹¹⁸

V tomto spise Rádl už své radikální stanovisko z „Vědy abstraktní a vědy reálné“ opustil – přiznává zde rozumu a rozumovým konstrukcím mnohem větší práva. Nejlépe je to vidět na jeho novém stanovisku vůči Kantovi. Ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“ Rádl naprosto zavrhl jak Kantovu abstraktnost, tak jeho násilnické pojetí rozumu; v *Romantické vědě* sice obojí nadále odmítá, avšak „absolutismus“ rozumu odmítá mírněji. Zde totiž Rádl hodnotí Kantův kritický subjektivismus jako postoj jakési dospělosti člověka, jako nárok dospělého člověka na samostatnost. Člověk

...přestává býti naivním dítětem přírody a stává se samostatným mužem, který si osobuje právo o všem sám rozhodovati. Mezi člověka a svět je postaven rozum ... Člověk, vstupuje do mužného věku, přestává býti naivním dítětem. Přestává však vůbec býti dítětem

118/ Rádl, E., *Romantická věda*. Praha, Jan Laichter 1918, s. 22.

tohoto světa? ... Jest rozum lidský mohutností, povýšenou nade vši skutečnost nás obklopující, posvěcující nás, její majetníky, ve vládce tohoto světa z milosti Boží?¹¹⁹

Srovnajme to s tím, co Rádl napsal v roce 1913: „Což není člověk *synem* přírody, její nutnou součástí? A když tedy jest, tedy i všechna jeho činnost jest přírodní činností...“¹²⁰; a ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“: jde o otázku „...*musí-li* věda býti násilnická ... či může-li i věda vycházeti z lásky k přírodě, ze *synovského, instinktivního* porozumění této matky nás všech.“¹²¹ Vidíme, v čem spočívá tento posun: člověk je *dítětem* přírody, ale dítětem, které už *dospělo*, přičemž tím, co člověka činí dospělým, je rozum, zatímco k dětství patří instinktivnost. Přejít od dětství k dospělosti je konec konců něčím *přirozeným*, neměl by tedy porušovat přirozenou sounáležitost člověka s přírodou, a rozum, ačkoli dospěšího člověka opravňuje k tomu, aby byl svým vlastním pánem, neměl by ho opravňovat k panství nad matkou přírodou, tak jako dospělost neopravňuje dítě k panství nad rodiči. Rádl si v této době nepřipouští, že rozum by se mohl přírodě nějak zásadně vymykat. Proti Kantově zásadě, že myslící člověk ukládá přírodě svůj zákon, Rádl namítá:

Jest opravdu člověk takovým pánem, anebo přesněji řečeno, jest to ideálem člověka, ukládati přírodě zákony z vlastní svrchovanosti? ... V tom jest velký význam Kantův, že ukázal na to, jak myslící člověk ... jest vládcem, jest zákonodárcem toho oboru, o kterém myslí. Přijde však na to, býti *vládcem spravedlivým*, nebýti panovníkem z milosti boží, nýbrž vůdcem svého oboru, *řídícím jeho cesty tam, kam dle své podstaty tíhnou*.¹²²

119/ Tamtéž, s. 67–68.

120/ Rádl, E., „Pokrokové a konzervativní živly v dějinách vědy“, cit. d., s. 131–132, kurz. ER.

121/ „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XVI, č. 1–2, s. 60, kurz. ZŠ.

122/ Rádl, E., *Romantická věda*, cit. d., s. 95, kurz. ZŠ.

Rádl se pokouší určit rozumu *přirozené* místo v jednotě přírody a člověka – a nedaří se mu to. Vidíme, jak jsou tyto formulace nejisté a nedůsledné: nejprve Rádl zpochybňuje, že by myslící člověk vůbec měl být pánem přírody; vzápětí připouští, že jim je, *ale* má panovat spravedlivě, přičemž spravedlivě znamená právě jen nenásilně. Rádl chce přiznat rozumu ve vědě první místo – a zároveň zachovat své pojetí „reálné vědy“, v níž šlo právě o odevzdané sledování věcí tam, „kam dle své podstaty tíhnou“. Jestliže tam ale samy tíhnou, proč je tam má myslící člověk ještě řídit? Odevzdanost byla jistě důslednější. Podobně nejisté zde Rádl formuluje i problém pravdy.

...vědění *jest* relativní, ale pravda absolutní přece *jest*. Není nám sice dáno zachytiti ji slovy, *nedostihneme jí ani skutky*, ale přesto v ní žijeme, cítíme, že *jsme jí jednou blíže, podruhé se od ní vzdalujeme* ... Po staletích přijdou nové ideály, stejně vážné jako bylo náboženství a jest národnost; ani ony nebudou absolutní. Ačkoli však vyjadřujeme (slovem a činem) svůj ideál jinak než Hus, než Sokrates ... přece víme, že máme pravdu i my i oni, absolutní pravdu, a že nemají pravdu, kdo jsou proti našim ideálům. Absolutní pravda není ve formuli, nýbrž v přesvědčenosti lidí; lidé mají a nemají pravdu, ne jejich slova.¹²³

Druhá část tohoto odstavce je zcela v souladu s Rádlovým pojetím „živé pravdy“ ve „vědě reálné“. Potíž je v tom, že nesouhlasí s první částí, která je psána v docela jiném duchu: tam je pravda chápána jako jakýsi *uzor*, jemuž se někdy blížíme, jindy se od něj vzdalujeme, v každém případě je však nad námi, tj. nad relativností našeho vědění a *nedokonalostí našich skutků*, je mírou. Jaký smysl má říci, že tato *absolutní* pravda, která stojí proti *relativnosti* vědění a skutků, je v přesvědčenosti lidí, když tato přesvědčenost se pokaždé týká ideálu, který není absolutní? Tak, jak je to for-

123/ Tamtéž, s. 128–129; slova „jest“, „absolutní“, „lidé“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

mulováno zde, už to nelze převést na Rádlovu otázku po absolutní pravdě z „Vědy abstraktní a vědy reálné“, o které jsme jednali výše. Zdá se, že tu Rádl položil vedle sebe dvě různá pojetí pravdy. Proč? Tímto textem Rádl odpovídá na otázku, jak unikneme skepsi: „Jak se ubráníme těm, kteří *chtějí žít jen ze dne na den a neuznávají ideály?*“¹²⁴

Nejde tedy o vědu. Jde o morálku. Rádl psal *Romantickou vědu* za války, která byla pro něj otřesem v nejednom ohledu. To je klíčem k některým nejasnostem tohoto spisu. Rádl tu vytýká německé romantice (velmi široce pojaté) násilnictví, teoretické násilnictví, které se však projevilo i ve válečné praxi. Kořeny tohoto teoretického násilnictví hledá Rádl v umělém roztrhování přirozené jednoty světa (které se u různých myslitelů projevuje roztrhováním různých dílčích přirozených jednot, jako např. rozumu a smyslů, ideálu a nízkého všedního života, rozumu a mravnosti atd.). To je v souladu s jeho pojetím „reálné vědy“, které principiálně klade důraz na přirozenou jednotu skutečnosti. Avšak dříve ze svého pojetí Rádl neodvozoval morální důsledky, nebo jen zřídka.¹²⁵ Teď, když se morální otázky dostaly do středu jeho pozornosti, Rádl zřejmě cítí, že toto pojetí nestačí. Ona věta z uvedeného textu pouze implicitně naznačuje pojetí pravdy jako míry věcí, jež je nad věcmi – ale explicitně se Rádl takovému pojetí vzpírá.

Místo víry ve vnitřní pravdu filosofických nauk, v pravdu, které jest se každému jednotlivci pro sebe domyslití a ji podle svých životních zkušeností individualizovati, Kant věří po způsobu dogmatiků, že jest možno absolutní pravdu *formulovati*, pravdu totiž, která by neplatila zrovna teď, za daných okolností, nýbrž byla povznesena nade všechen čas a prostor a nade všechnu skutečnost a platila pro všechny lidi všech časů a za všech okolností.¹²⁶

124/ Tamtéž, s. 128, kurz. ZŠ.

125/ Viz např. Rádl, E., „Případ Meyerův“. *Naše doba*, roč. XXII, č. 5, 1915.

126/ Rádl, E., *Romantická věda*, cit. d., s. 132, kurz. ER.

V pojetí pravdy, která je jednou pro vždy daná a stojí nad skutečností jako neměnná míra či vzor, vidí Rádl něco násilnického – nikoli však proto, že by snad naše *formulace* této pravdy mohla být *nesprávná*, protože jsme příliš hloupí na to, abychom tuto pravdu adekvátně poznali, a tudíž bychom znásilňovali skutečnost formulí, která pravdu nevystihuje. Rádl to myslí principiálně:

Skutečnost, části přírody sebe drobnější, mají větší cenu než zákony: zákony rostou ze skutečnosti, jsouce jejím důsledkem, nikoli pánem.¹²⁷

Pro samou přesnost Kant zapomíná na věčnost; zapomíná, že není jen *pravda o věcech*, nýbrž že existují i tyto věci samy.¹²⁸

Dějiny však nejsou nekonečnou řadou prchavých obrazů, *znázorňujících pořád jiným a jiným způsobem tutéž základní pravdu*, nýbrž dějství, události *mají samy cenu*.¹²⁹

Rádl odmítá pojetí, podle kterého jsou pravou skutečností zákony a konkrétní jednotliviny jsou jen nahodilým případem těchto zákonů. *Skutečností* jsou právě naopak jedině konkrétní jednotliviny. Kdyby snad *byla* věčná, daná, neměnná pravda jako vzor a zákon, byly by tím konkrétní jednotliviny znehodnoceny, degradovány na pouhé jakési ilustrace či odvozené projevy tohoto zákona, a jejich skutečnost by závisela na tom, nakolik odpovídají či podobají se vzoru. Nejde o to, že bychom tuto věčnou pravdu nedokázali úplně poznat: je-li jsoucí věcí, pak principiálně není důvodu, proč bychom to nedokázali – jde o to, že sama jsoucnost takové pravdy by byla znehodnocením skutečnosti. Když Rádl paradoxně říká, že naše ideály, stejně jako dřívější a budoucí, nejsou absolutní, „ale přece máme i my i oni *absolutní* pravdu“, znamená to, že se chce vyhnout představě, že ony neabsolutní ideály jsou proto neabsolutní, že jsou

127/ Tamtéž, s 84.

128/ Tamtéž, s. 68, kurz. ER.

129/ Tamtéž, s. 242, kurz. ZŠ.

jen *nedokonalým napodobením* absolutní pravdy jako věčně daného vzoru. Když takto Rádl říká, že konkrétní neabsolutní ideál je absolutní pravdou, znamená to popření absolutní pravdy jednou provždy dané a nad (mimo) konkrétními jednotlivinami stojící. Jen v tomto smyslu je neabsolutní – *ale pokud vezmeme principiálně v úvahu konkrétní jednotliviny*, je „absolutní“. Proto zde Rádl trvá na tom, že pravda je ve skutečnosti, že je *vnitřní* pravdou konkrétních jednotlivin apod. Není to už totéž jako v úvahách o „reálné vědě“, kde „živá pravda“ se skutečností splývala – zde už zřetelně spoluhraje myšlenka na pravdu jako na míru či kritérium věcí. Podívejme se na tuto podařenou formulaci:

Pro Kanta a pro romantiky neplatí tedy pravda moje, tvoje, pravda Platónova ani pravda lidí, nýbrž pravda vůbec. *Poznaná pravda není proto pravdou, že já přemýšleje o ní nemohu jinak, než uznati ji za správnou, nýbrž naopak, protože jest správná, proto jsem nucen ji uznati.*¹³⁰

Zde už nemusíme zdůrazňovat, že staví-li Rádl proti „pravdě vůbec“ pravdu moji, tvoji atd., pak tím nechce popřít jednu pravdu ve prospěch množství (relativních) pravd, nýbrž onen přivlastňovací způsob znamená pouze blízký vnitřní a konkrétní poměr každého konkrétního člověka k pravdě, zcela ve smyslu Rádlova pojetí „vědy reálné“. Druhá věta tohoto textu však znamená posun. Vidíme, že pravda tu není onou bezprostřední jistotou, která předcházela každému přemýšlení jako podnět. Teď musíme o určité poznané pravdě přemýšlet, abychom ji mohli uznat za správnou. Není však na první pohled jasné, v čem přesně spočívá protiklad mezi tvrzením, že poznaná pravda je proto pravdou, že nemohu jinak, než uznati ji za správnou, a tvrzením, že poznaná pravda jest správná, a proto jsem nucen ji uznati (uznati za správnou? za pravdu?). Pokusme se tyto dvě výpovědi upřesnit tak, abychom je mohli proti sobě postavit symetricky:

130/ Tamtéž, s. 135, kurz. ZŠ.

„Určitá poznaná pravda je správná, *protože* nemohu jinak než uznati ji za správnou.“

„*Protože* určitá poznaná pravda je správná, jsem nucen uznati ji za správnou.“

Druhé tvrzení je naprosto neproblematické, ale první hned vyvolává otázku: *na základě čeho* uznávám (*nemohu jinak* než uznati) určitou poznanou pravdu za správnou (je-li správná teprve proto, že nemohu jinak než ji uznati)? Všimněme si, že je řečeno „nemohu jinak“ – nejde tedy v žádném případě o libovůli, o to, že já jsem mírou pravdy a určitá poznaná pravda je správná čistě proto, že já ji za správnou uznám. Uznávám ji (*nemohu jinak než uznat ji*) za správnou na základě *něčeho jiného* než její správnosti? Rádl ovšem napsal: „...*přemýšleje* o ní, nemohu jinak atd.“ Tedy na základě přemýšlení? Ale o čem jiném přemýšlím, než o tom, *zda je správná*? Uznat ji za správnou na základě přemýšlení o její správnosti neznamená konec konců nic jiného, než uznat ji na základě její správnosti. Takže je teprve proto správná, že ji za správnou *uznávám* ... přičemž nemohu jinak, než ji uznati (*protože je správná*). Jestliže toto Rádl staví do protikladu proti oné druhé zásadě, pak to znamená, že chce zároveň chápat pravdu jako absolutní míru věcí, a zároveň do této absolutnosti principiálně zahrnout konkrétní jednotliviny.

Ještě výraznější je tento posun v následujícím textu:

I my přiznáváme rozumu svrchovanou moc: ani my neuznáme, že by *factum brutum*, že by na př. v historii hotová událost nějaká mohla pravdu změnit v lež a lež v pravdu. Kdo má pravdu jest práv, *děj se co děj*, ale nikdo se nepostaví svojí pravdou *nad* běh událostí, nýbrž jeho pravda *vyrůstá z nich a sráží se s nimi*...¹³¹

Pravda nesplývá se skutečností a není dána spolu s událostmi. *Vyrůstá z nich* – to je v souladu s dřívějším pojetím: nestojí nad skutečností, není jí ukládána zvenčí, nýbrž je uprostřed skuteč-

131/ Tamtéž, s. 103; slovo „nad“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

nosti, je její částí – ale zároveň se s událostmi *sráží*. Jak ale pravda může jakožto skutečnost vyrůst skutečně ze skutečnosti – a zároveň na ní skutečnost nemůže nic změnit, zůstává stejná „děj se co děj“, tedy i když se události (z nichž přece vyrůstá) už změníly? Jak se jakožto rodná část jediné skutečnosti může dostat do sporu s jinými jejími částmi? Konkrétní jednotliviny jakožto části jedné skutečnosti se ovšem do sporu dostat mohou – ale pravdu nelze pojmut jako konkrétní jednotlivinu. Na základě slov „kdo má pravdu, jest práv“ by bylo možno chápat to tak, že pravda vstupuje do zápasu se skutečnostmi jakožto jakési stanovisko určité konkrétní jednotliviny, která „jest práva“, skrze její činy. To je sice krok správným směrem, ale problém postavení pravdy samé uprostřed skutečnosti se tím ještě neřeší. Ve *Vědě a víře u Komenského*, psané rovněž za války, učinil Rádl rozhodující krok. Rádl komentuje Komenského naděje na nápravu světa:

Nemluvte o naivní fantazii Českého bratra! Vidíte svět dusící se v dýmu děl, žijete v úzkostech ... řekněte otevřeně: buďto nemá Komenský pravdu a pak jsme na věky ztraceni ... anebo má pravdu – *kdo si troufá říci na své svědomí a se všemi důsledky, že Komenský nemá pravdu? Pravda není to, co už jest, nýbrž jest to, o co ty máš bojovat!*¹³²

Tady Rádl dospěl k pochopení, že klade-li se otázka pravdy přímo ve skutečnosti, nemusí to vůbec znamenat, že pravda *už je ve skutečnosti* (ať tak či onak). Znamená to, že pravda sama je jakoby otázkou, na kterou se dá *odpovědět* pouze skutečně, či problémem, který lze řešit pouze skutečně (tj. skutky) – pravda sama však není skutkem, částí skutku nebo částí skutečnosti, která jest, jaká jest. „Pravda není to, co už jest“ – otázka pravdy může být rozhodnuta i *proti* skutečnosti, jaká jest. Musí být však rozhodnuta skutečně, tzn. *skutky*: to je pravý smysl náhledu, že se rozhoduje přímo

132/ Rádl, E., *Věda a víra u Komenského*. Praha, YMCA 1939 (druhé vydání; původně vyšlo roku 1918), s. 11, kurz. ZŠ.

ve skutečnosti, nikoli to, že by snad mohla mít oporu ve skutečnosti, jaká jest. To je pravý smysl Rádlova dřívějšího rozpoznání, že pravda vede ke skutkům: právě proto, že není částí skutečnosti, jaká jest, je zapotřebí skutků.

II. Rozum a skutečnost

V knize *O naší nynější filosofii* z roku 1922 píše Rádl o tom, proč a jak změnil za války své stanovisko. Válka a revoluce v Rusku byly pro něj selháním ruské filosofie, tj. právě té filosofie, která byla pro něj selháním přirozenost, pro odevzdání se skutečnosti, zahrnovala jednání na základě logicky konstruovaných programů a chtěla v konkrétních situacích jednat, jak hlas srdce káže. „Katastrofu Ruska“ chápe nyní Rádl jako důsledek tohoto strachu z rozumu a metody.¹³³

...cítíl jsem, že cíl, popsati a *pochopiti* svět, nedává člověku opory v mravních otázkách ... Proto věřím dnes, že nestačí mluvit o pochoopení skutečnosti, o upřímné prostotě, hlubší, než jest jakýkoli rozum, nestačí odevzdati se s čistým srdcem proudu dějství v důvěře, že naše přirozenost, splývající se samou podstatou věcí, zachytí jejich jádro; jest zapotřebí *nadto* aktivně a uvědoměle se stavěti proti skutečnosti a odůvodňovati, proč věci jsou, jakými jsou, a stavěti program, jakými býti mají ... na rozumu jest založen mravní poměr člověka k dějství...¹³⁴

Vidíme, že důvodem pro změnu stanoviska nebyla Rádlovi věda a vědecké problémy, nýbrž morálka. Rádl nepřiznal rozumu vedoucí úlohu ve vědě proto, že by se rozum ukázal jako nezbytný pro řešení určitých čistě vědeckých otázek, nýbrž proto, že potřeboval do vědy nějak zavést mravnost tak, aby morální otázky byly také legitimní částí vědy. Už v *Romantické vědě* Rádl píše, že pravda

133/ Rádl, E., *O naší nynější filosofii*. Praha, Stanislav Minařík 1922, s. 36–37.

134/ Tamtéž, s. 37–38, kurz. ER.

„jest najednou správná i mravná i zbožná; každá domnělá pravda, která necítí se závaznou přede všemi těmito požadavky najednou, jest lež“.¹³⁵ Rádl takto odmítá teorie, podle kterých je věda eticky a politicky neutrální a které v praxi vedou k násilí. Tu nejde snad jen o populární moralizující apelování na vědce, aby si vše dobře rozmysleli, než vynalezou atomovou bombu – Rádlovi jde o to, že ke každé skutečnosti patří kromě její věcné stránky principiálně také mravní rozměr (takže pokud tento rozměr ignorujeme, nemůžeme ji vlastně plně poznat). Otázkou je *jak*.

Věda poznává to, co jest. Z toho, co jest, však pro morálku nic neplyne: Rádl připouští, že *pochopení* světa nedává oporu v mravních otázkách (ani slovo o tom, že by toto platilo jen pro pochopení nesprávné či neadekvátní). Chceme-li morálku, musíme se stavět *proti* skutečnosti. Vidíme-li podstatu vědy v poznávání toho, co jest, pak věda opravdu je neutrální v morálních otázkách. Musíme tedy vědu rozšířit i o poznání toho, co ve skutečnosti, jaká jest, *není* (přičemž toto poznání bude základem pro stavění programů pro aktivní zasahování do dějství).

Ovšem: co to vůbec znamená, chtít poznávat něco, co není? A co znamená samo toto „není“?

Vraťme se nyní do roku 1919, k přednášce *Rassové theorie a národ*, o níž Rádl později řekl, že teprve jí začíná jeho vlastní směr.¹³⁶

135/ Rádl, E., *Romantická věda*, Praha, Jan Laichter 1918, s. 290.

136/ „*Romantická věda* byla napsána a vysázena, když jsem dostal náhodou do ruky knihu Odinovu *O původu vynikajících lidí* ... Prožil jsem těžký boj vnitřní a konec jeho byl, že jsem nahlédl, kde je pravá chyba německé filosofie (politické) ... Od té doby mám cestu před sebou jasnou: přednáškou *Rassové theorie a národ* ... se začíná vlastní můj směr.“ *Křesťanská revue*, roč. X, č. 8, 1937, s. 231. – V této době také Rádl vlastně teprve pochopil Masaryka, jeho *praktičnost*, kterou před válkou odmítal. Ale nejen pochopil, byl oslněn. Založení republiky – Masarykovo vítězství – bylo přece velkolepým příkladem toho, jak filosofie má a dovede působit přímo uprostřed živé skutečnosti. Fascinace Masarykem přiváděla Rádla zpočátku až k určité nekritičnosti. Např. v článku „Věda Purkyňova a věda Masarykova“ vzpomíná na svůj předválečný dojem, že Masarykovi přes všechno doporučování vědy schází porozumění pro vědecký objev: „U Masaryka však jsme se neučili velké účtě k objevům; celá jeho věda jest tak zařízena, že tam člověku

Rádl v této přednášce odmítá jednak rasové teorie, jednak to pojetí národa, které definuje národ jen na základě prvků daných materiálně a historicky (jako např. země, kterou národ historicky obývá, společná historie, jeden jazyk, jednotná literatura, jednotné umění atd.). Tyto vlastnosti „vědecky vymezují národ, odlišující jej jako *přírodní zjev* od jiných přírodních zjevů“. ¹³⁷ Rádl připouští, že jakožto přírodní zjev má národ samozřejmé právo na existenci na základě příkázání Nezabijješ!, neboť toto příkázání se nevztahuje jen na zničení života bližního, ale i na každé svévolné ničení toho, co příroda stvořila. ¹³⁸ To by bylo v souladu s předválečným pojetím – avšak teď Rádl vidí v odkazování na toto řekněme přirozené právo na národní existenci projev *slabosti*. ¹³⁹ Národnost takto daná je totiž jen osudem, kterému podléháme:

Pravá svoboda však v tom záleží, *nepodrobiti se ničemu vnějškem danému*; svobodný muž se řídí jedině tím, co *sám za správné uzná*. Národnost však, daná půdou, rassou, jazykem, historií, jest konec konců jen *osudem* člověku uloženým, kterému *podléhá, nemaje vůle vytvořiti jej podle svého rozumu*. ¹⁴⁰

sotva napadne, že by záleželo na tom, něco nového objevit a Masaryk sám jistě nikdy se o nijaký objev ve smyslu u přírodovědců obvyklém nepokoušel.“ („Věda Purkyňova a věda Masarykova“. *Nové Atheneum*, roč. I, č. 5, 1920, s. 333) Může pak být Masaryk v plném smyslu vědcem? Není pouze velmi vzdělaným, s vědou dobře obeznámeným politikem? Rádlovi se rozhodně nechce vyloučit Masaryka z vědy a pokračuje: „Ovšem, Masaryk sice českou republiku *neobjevil*, ale on ji *vytvořil*; tímto rozdílem jest dobře vystižen rozdíl mezi starší, pasivnější vědou názorovou a moderní aktivnější pojmovou...“ (Tamtéž, s. 333, kurz. ER). Lze založení republiky pokládat za *vědecký* čin? Za důsledek „aktivnější pojmové vědy“?

137/ Rádl, E., *Rasové teorie a národ*. Praha, B. Kočí 1918, s. 17, kurz. ZŠ.

138/ Tamtéž, s. 17.

139/ Tamtéž, s. 18.

140/ Tamtéž, s. 19, kurz. ZŠ. Vidíme tu určitou shodu s Masarykem, který rovněž odmítal vyvozovat právo národa na svobodu z pouhých historických daností, osudu určeného minulostí.

Na tomto textu vidíme, že Rádlův obrat je hned od počátku nejúplnější: jako před válkou usiloval o důsledné pojetí odevzdanosti přírodě na základě původní sounáležitosti člověka s přírodou, tak nyní tuto odevzdanost nejdůsledněji škrtná. Nesmíme však přehlédnout ani kontinuitu: před válkou šlo Rádlovi o *skutečnou* vědu, vědu, která má nepřerušovaný kontakt s živou, dějící se skutečností (a tuto vědu stavěl proti „mrtvé nauce uložené v knihách“, která nemá žádné skutečné spojení s konkrétním životem). Předpokládal však, že věda, aby byla takto živá, musí být částí živé skutečnosti, musí s ní jaksi splynout a odevzdat se jejímu dění. Nyní jde Rádlovi rovněž o skutečnost, dění a aktivitu, avšak člověk už netvoří prostě spolu s přírodou tak, že by se stával částí přírodního dění, nýbrž tvoří *svobodně*. Svoboda je u Rádlův novým tématem. Rádl ji definuje velice radikálně: není svobodou od toho či onoho, nýbrž od všeho, co je dáno, *jakožto takového*. Pokud jde o národní svobodu, Rádl výslovně upozorňuje, že není zásadní rozdíl mezi útlakem ze strany cizího národa a útlakem vlastní národnosti pojaté jen jako soubor daných vlastností, uložených nám jen tím, že jsme se do určitého národa narodili.¹⁴¹ Svoboda ode všeho, co prostě jest, znamená pro člověka také svobodu od sebe samého, jak prostě jest. Tady se ovšem ihned nabízí otázka: jsme skutečně svobodni od toho, jací jsme? Jsme skutečně svobodni od všech přírodních daností – v tom smyslu, že by na nás neměly vliv? To tedy sotva. Tuto věc je třeba upřesnit.

Svoboda je založena rozumem, který je schopen *odstupu* od toho, co jest. Tento odstup je *myšlený* (resp. myšlení samo je odstupem od skutečnosti). Myšlenka sama sebou ovšem na skutečnosti, již se týká, nic přímo nemění. Může však být uvedena do skutečnosti („uskutečněna“) právě *skutky* – je tedy *programem pro jednání*. Toto jednání se ovšem nepohybuje v prázdnu, nýbrž právě v tom, co je dáno – a každý program s tím musí počítat. Sama Rádlůva definice svobody je programem, a nikoli konstatováním faktu: defi-

141/ „Tu člověk jest odsouzen milovati vlast, protože se v ní zrodil ... Mění něco na podstatě věci, že toto odsouzení nepronáší tyran, ani národ cizí, nýbrž že je nadšeným hlasem a s plným přesvědčením pronáší vlastníci a rodáci řečí otcovskou?“ Tamtéž, s. 19.

nuje-li Rádl svobodu jako svobodu ode všeho daného, neznamená to, že sama svoboda by byla něčím daným (takže bychom to mohli chápat tak, že všechny přírodní danosti lze prostě ignorovat). Rozum (jakožto základ svobody) *nerozpoznává*, že člověk *jest* svoboděn tak, že by *nebyl podroben* ničemu vnějškem danému, nýbrž nechce *se podrobit*, chce sledovat své vlastní zákony, *usiluje* o svobodu. Oč Rádlovi jde, to vysvitne nejlépe z toho, jak zde vysvětluje poměr rozumu a idey. Ideu zde Rádl chápe v souladu s předválečným pojetím jako *skutečnost*, která „zachvacuje člověka jako dravý proud“,¹⁴² jako elementární přírodní sílu.¹⁴³ „Idea jest osudem, jest fatum“¹⁴⁴ – jako přírodní danost.

Teprv idea uvědomělá a odůvodněná, rozvinutá v theorii, jest způsobilá, aby byla cílem svobodného národa ... Program jest zajisté užší než idea: idea nekonečná, program vymezený, idea věčná, program pro určitou dobu; idea elementární, program vědomě ovládaný. Nicméně program, byť byl proti božské ideji jen lidským dílem s lidskými chybami, jest pro lidský život jediné pravým vůdcem. V něm svoboda ducha se pojí k síle přirozenosti.¹⁴⁵

Před válkou chápal Rádl teorii jako velmi omezený myšlenkový obraz idey jako živoucí a nevystihlé skutečnosti, *pouhý* obraz, který rychle spěje k tomu, aby se stal mrtvou naukou uloženou v knihách. I nyní Rádl připouští omezenost teorie vzhledem k „božské“ ideji – *přesto* však tato omezená *teorie* (zatížená nadto chybami) je tím pravým programem pro naše jednání, nikoli idea sama. Svě jednání nemáme už svěřovat chodu přirozenosti samé, ideji jako živé skutečnosti – máme je o ideu opírat jen potud, pokud je už zpracována

142/ Tamtéž, s. 20.

143/ Rádl zde také ideu nazývá poněkud inkonsekventně „duchovní mocí“ (tamtéž, s. 20) – avšak teď ještě nechápe ducha a přírodu tak protikladně, jako tomu bude později: tato „duchovní moc“ je mu ještě součástí přírody, což vidíme i z toho, že idea je „instinktivně cítěna“, že „idea ovládala i stáda bisonů, letící slepě prérí“. (Tamtéž, s. 20.)

144/ Tamtéž, s. 20.

145/ Tamtéž, s. 21.

rozumem. Proč? „Není svobody bez idey, ale nejohnivější a neaktivnější idealista může býti otrokem idey špatné...“¹⁴⁶ Idey mohou být správné i nesprávné. *Vzhledem k čemu jsou však správné nebo nesprávné?* Kategorie správnosti patří na stranu *rozumu*, nikoli na stranu *skutečnosti* (tak to Rádl chápal už před válkou, ale dával přednost živé skutečnosti). Jestliže rozum chce rozhodovat, zda určitá idea je správná, pak ji zpracovává podle zákonů, které jsou vlastní jemu, nikoli skutečnosti, klade ideji otázku, kterou idea sama sebou neklade – sama sebou idea pouze jest a působí. Zdůrazněme, že tu nejde o to, zda je správná *teorie*, nýbrž zda je správná *idea* (tedy skutečnost), již se tato teorie týká. Teorie není jen myšlenkovým obrazem skutečnosti, obrazem, o němž bychom rozhodovali, zda skutečnosti *odpovídá* a je v tomto smyslu správný – teorie je také *soudem* o skutečnosti, je programem. V tomto smyslu pak nerozhoduje skutečnost o správnosti (adekvátnosti) teorie, nýbrž teorie o správnosti skutečnosti. To neznamena, že by teorie neměla nic společného s adekvátním poznáním skutečnosti, jaká jest – k tomu, abychom mohli rozhodnout, zda je určitá skutečnost správná, musíme zajisté *poznat*, jaká jest – teorie se tedy na jedné straně řídí skutečností, jaká jest (proto také Rádl říká, že v programu se svoboda ducha pojí k síle přirozenosti) – ale *na základě čeho* na druhé straně teorie rozhoduje o správnosti poznané skutečnosti? Ovšemže na základě zákonů vlastních rozumu – ale jde o to, jakým právem rozum tyto své zákony vztahuje na skutečnost, již jsou cizí. Rádl tuto otázku kladl přece už před válkou – a tehdy odpověděl, že rozum žádné takové právo nemá. Teď tedy Rádl stojí před úkolem, upřesnit ve smyslu svého nového stanoviska vztah rozumu a skutečnosti.

Podle svého zvyku Rádl neřešil tento problém hned od počátku systematicky, nýbrž spíše příležitostně v různých článcích nejružnějšího zaměření; my však začneme výklad rovnou *Moderní vědou* z roku 1926, v níž Rádl své dosavadní řešení shrnuje. (*Moderní věda* je ostatně vůbec nejsystematičtější z Rádlových spisů.) Rádl se zde vymezuje proti pozitivismu (v širokém smyslu), který chápe vědu jako nestranné vidění toho, co je dáno. Věda nezáleží v pou-

146/ Tamtéž, s. 21, kurz. ZŠ.

hém referování o tom, co prostě jest tak, jak jest, protože *bytostně* míří k *jednání*, tj. toto základní směřování se k ní nepřidává až ex post (jako uvedení některých výsledků vědy do praxe), nýbrž určuje už od počátku její přístup ke skutečnosti. Je to proto, že *rozum* je *princiipiálně* v aktivním poměru ke skutečnosti.

Otázku po vztahu rozumu a skutečnosti zde Rádl klade ze dvou stran: ze strany vědy a ze strany morálky. Rádl nejprve zdůrazňuje, že věda je něco podstatně jiného než skutečnost, kterou se zabývá, je *soudem* o skutečnosti¹⁴⁷ – a potom se táže:

V poznatku, že věda jest soustavou soudů o skutečnosti, tkví veliký problém novodobého myšlení: tyto soudy jsou ovšem soudy *lidské*, jsou to konec konců *moje* soudy; já vnímám, já konstatuji fakty, já rozeznávám správnost od nesprávnosti. Jestliže tedy věda (*moje* věda) se liší od skutečnosti, jaký mám tedy důvod, tyto *svoje* soudy prohlášovati za skutečně platné?¹⁴⁸

To je otázka formulovaná ze strany vědy. Dále Rádl připomíná, že člověk je dítětem přírody, podrobeným přírodním zákonům, a rozum, ačkoli se přírodě do určité míry vymyká, vyrostl v ní a je konec konců přírodní mohutností.¹⁴⁹

Jestliže tak, co však potom znamená úsilí lidské nebo jinými slovy, jaký smysl má ve vesmíru boj za pravdu toho prášku pozemského, který jmenujeme člověkem? ... Jaký smysl má v dějství světovém elementární výzva duše lidské, netrpěti křivdu?¹⁵⁰

To je otázka formulovaná ze strany morálky.

147/ Rádl, E., *Moderní věda, její podstata, metody, výsledky*. Praha, Čin 1926, s. 81–82. Srv. jak Rádl proti pozitivismu zdůrazňuje, „jak elementární význam má fakt soudů (já soudím o přírodě“; v pozitivismu naopak ‚příroda vstupuje ve mně v uvědomění‘)...“ (Tamtéž, s. 8.)

148/ Tamtéž, s. 82, kurz. ER.

149/ Tamtéž, s. 266.

150/ Tamtéž, s. 266–267.

Vidíme, že v první formulaci neklade Rádl důraz ani tak na rozumovost soudů o skutečnosti, jako na to, že jsou to *naše* soudy, a *přesně řečeno* vždy *moje* soudy – jde tu tedy o problém subjektivitu. Jak ji Rádl chápe?

Subjektivnost mohu prožívat jen na sobě samém; já jsem to, který tyto věci promýšlím, já, jenž tu nejsem však objektem pozorování, nýbrž soudcem všeho, co se děje, i vlastního objektivního duševního života. Já jsem subjektem, podmětem, k němuž vše vztahuji; *v tom ohledu nejsem částí přírody, nýbrž stojím proti ní* jako bytost, která pozoruje, soudí a jedná; *moje bytost* jest ovšem částí přírody, ale pak jest věcí objektivně danou také druhým lidem a přístupnou exaktnímu zkoumání.¹⁵¹

Subjektivita tedy neznamená *duševní dějství* (pocity, představy, „myšlení“ jako uvědomování si skutečnosti apod. – toto duševní dějství je přírodním faktem a jako takové je něčím „objektivním“, tj. nestojí mimo skutečnost), nýbrž člověk je subjektem jedině v určitém *postoji* vůči skutečnosti, resp. subjekt sám je tímto postojem. Subjekt není pouhým centrem duševního dějství, centrem, ke kterému se vše vztahuje, tedy jakoby bodem v „prostoru“ duševního dějství – je spíše elementárním aktivním postojem, či dokonce pohybem ve vztahu ke skutečnosti, protože člověk jakožto subjekt se jednak *staví mimo* skutečnost a jednak se *zároveň* s tímto odstupem či přímo tímto odstupem *sámým obrací* ke skutečnosti jako „soudce“, který proto soudí, aby mohl jednat, zasáhnout do skutečnosti. Právě tento sklon k jednání určuje onen odstup mimo skutečnost, a obsahuje tedy zároveň i přístup k ní.

Zcela podobně mluví Rádl v souvislosti s onou druhou formulací o rozumu:

Tam, kde jest rozum, zvedá se elementární dualismus *bytosti*, jež soudí o *věcech*, aby o nich mohla jednat. Člověk už není jen částí pří-

151/ Tamtéž, s. 247; slova „moje bytost“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ.

rody, jen jedním z nekonečně mnoha objektů, nýbrž stojí proti přírodě jako pozorovatel, soudce a konstruktér. Tam, kde jest rozum, tam se objevuje měření pomocí pojmů: *správný, platný, potřebný, mravný, krásný*, měření, které není uvědomováním si toho, co jest, nýbrž jest vůlí uplatnití, provésti něco.¹⁵²

Podstatou rozumu je rovněž aktivnost, napětí vůči skutečnosti, které míří k jednání, bytostně počítá s jednáním. Jaký je tedy vztah mezi subjektem a rozumem? Na tomto místě si musíme připomenout, že nejen člověk, ale také všechny ostatní živé bytosti jsou subjekty, které jednají, které chtějí něco provést. I ony jsou schopny určitého odstupu od skutečnosti – jinak by se vlastně vůbec nemohly rozhodovat, jak v konkrétní situaci jednat. V čem je pak rozdíl mezi nimi a člověkem? Předlidské živé bytosti jsou schopny vždycky pouze odstupu od určité konkrétní skutečnosti, nikoli odstupu od skutečnosti jako takové. To znamená, že i ony mají určitou „svobodu“, ale pouze v rámci skutečnosti, konkrétněji v rámci živé přírody, která je systémem do značné míry otevřeným, poskytuje tedy každé své konkrétní jednotlivině (subjektu) určitý *daný* otevřený „prostor“ pro rozhodování. Tato „svoboda“ předlidských živých bytostí je *skutečností*, nebo částí skutečnosti. Ve velké časové rozloze tato „svoboda“ ovšem umožňuje pomalou proměnu celého systému. Tato proměna však sice uskutečňuje něco nového, co tu ještě nebylo (např. nový živočišný druh), ale právě na základě dané otevřenosti systému, tedy na základě skutečnosti, která už jest (nový živočišný druh sám o sobě nebyl sice žádným způsobem předem dán, ale systém živé přírody jako takový jest tak, že je vždy otevřen novému). Proto také všechno nové v systému živé přírody konec konců sleduje její základní danosti – a to až do vzniku myšlení.¹⁵³ Myslicí bytost se poprvé ve svém jednání řídí zákony, které stojí *mimo* skutečnost, a to právě zákony vytvořený-

152/ Tamtéž, s. 266, kurz. ER.

153/ Nabízí se otázka, jak je možné, že uprostřed systému živé přírody vzniklo něco, co jej překročilo. Jelikož však nedovedeme zkoumat singularity (a vznik myšlení singularitou nepochybně je), musíme to prozatím přijmout jako fakt.

mi rozumem. Pro vztah rozumu a subjektu z toho předběžně plyne toto: je-li subjekt elementárním pohybem odstupu a přístupu ke skutečnosti, pak rozum je jakoby „prostorem“ mimo skutečnost, kam subjekt může odstoupit nikoli už pouze od *určité* skutečnosti, nýbrž od skutečnosti *jako takové*. Nejprve musíme upřesnit onu ne-sktečnost zákonů rozumu. Rádl píše:

...trojúhelník, nakreslený na tabuli, existuje jako část přírody; trojúhelník geometrův, definovaný jako plocha třemi stranami omezená, *neexistuje, nýbrž platí* o existujících trojúhelnících. Lev vskutku žije v Africe a Arabii, t. j. žije tam mnoho individuálních lvů; lev vědou definovaný však *neexistuje*, protože nemá ani barvy (definuje lvy různých barev), ani určité velikosti, ani není na určitém místě. Lev vědecky definovaný jest tedy jen soudem o skutečnosti; *platí, ale neexistuje*.¹⁵⁴

Toto Rádlovo „*platí, ale neexistuje*“ znamená přesně vzato, že *neexistuje* právě v tom, že *platí*, tj. je to právě *platnost*, která není jsooucí věcí. Z určitého hlediska lze myšlenku chápat i jako jsooucí věc, jako část skutečnosti, např. jako duševní dějství u člověka, který se právě zabývá trojúhelníkem, nebo lze studovat historii myšlenky, kdy a kým byla objevena, jaký vliv měla a neměla ve vědě atp. – tak, jak to Rádl provedl ve svém předválečném pojetí vědy jako části skutečnosti. Ale pohlížíme-li na myšlenku z hlediska její platnosti, ocitáme se jak mimo skutečnost myšlenky samé, tak mimo onu skutečnost, o níž myšlenka platí. „Lev vědecky definovaný“ či pojem lva je výtvozem rozumu pro logické ovládnutí skutečnosti, ustanovením, jak o lvech jednat, zákonem myšlení o lvech. Tento zákon není částí duševního dějství, nýbrž *ovládá* duševní dějství, a jen v tomto smyslu do duševního dějství (jako skutečného děje) vstupuje, aniž by se jím sám stával. Z této strany viděno, zákon platí pro myšlení. Avšak zákon také *platí* o skutečnosti, již se myšlení týká (o skutečných lvech). Jak? Neovládá skutečnost (platí

154/ Tamtéž, s. 84, kurz. ZŠ.

o ní, nikoli *pro* ni). Není tomu potom naopak, není zákon myšlení ovládán skutečností, a to tak, že by zákon myšlení byl uvědoměním, adekvátním poznáním *skutečného* zákona (a tvrzení, že zákon myšlení neexistuje, by pak znamenalo, že je *pouhým obrazem* skutečnosti)? Z této strany by pak platnost zákona myšlení záležela v tom, že zákon skutečnosti *odpovídá*. Avšak Rádl zdůrazňuje, že zákon myšlení je *výtvorem* rozumu, nenacházíme jej daný a hotový v přírodě (ostatně ani v mysli)¹⁵⁵ – zákon myšlení není přírodním zákonem vzatým více nebo méně adekvátně na vědomí. Rádl sice připouští, že zákony myšlení ustanovujeme *podle* přírody¹⁵⁶ – nicméně jsou to zákony myšlení, a nikoli přírody, proto podstata jejich platnosti nemůže spočívat v tom, že by přírodě odpovídaly, byly tedy myšlenkovou reprodukcí přírodních daností; *neexistují* nejen proto, že to nejsou zákony skutečnosti samé, ale zvláště také proto, že skutečnost není ani jejich podkladem, vzorem, jehož by byly obrazem či napodobením – *proto* se právě Rádl táže, jaký vůbec máme důvod prohlašovat je za platné, tzn. – ve smyslu našeho upřesnění – za *platné* o skutečnosti. Rádl píše:

Čím je věda exaktnější, tím má více pojmů uměle konstruovaných a tím více v ní mizí prostě daná příroda ... Fysika má z přírody elementy názorové ... Fysik sice potřebuje nějaké světlo, aby o něm mohl tvořit vědecké pojmy, tedy na př. světlo svíčky, ale rychle opouští tento hrubý materiál empirický, aby došel pojmů, které tvoří jeho duch. I jest na př. celá nauka o elektrině konstrukcí rozumovou, která jen tu a tam slabými kořínky souvisí se skutečným, daným přírodním dějstvím.¹⁵⁷

To znamená, že skutečnost je sice východiskem vědy či základem, na kterém věda staví, ale spíše jako *materiál*, s nímž věda pracuje, než jako *předmět*, jehož poznání by bylo jediným cílem vědy. Ačkoli

155/ Tamtéž, s. 92.

156/ Tamtéž, s. 117–118.

157/ Tamtéž, s. 117–118.

však Rádł říká, že skutečnost z vědy mizí, přece jen nehodlá dopustit, aby zmizela úplně – odmítá teorie, podle kterých „sice skutečnost snad existuje, ale nevíme jaká jest, ba snad vůbec není nijaká; všechno konkrétní, co o ní pravíme, jest konstrukcí lidskou, která jest založena na vzájemné dohodě“,¹⁵⁸ které „počítají do vědy jen kritické souzení a vylučují z vědy pouhé konstatování skutečnosti“,¹⁵⁹ podle kterých jsou tedy zákony rozumu tvořeny konec konců bez ohledu na skutečnost – takové teorie totiž vlastně směšují skutečnost, která existuje, a soud o ní, který platí,¹⁶⁰ protože neexistenci, která patří pouze na stranu zákonů rozumu, promítají i na stranu skutečnosti (resp. existenci, která patří pouze na stranu skutečnosti, promítají na stranu zákonů rozumu jakožto požadavek, kterému zákony rozumu nevyhovují). Rádł trvá na tomto rozlišení:

...„geometrický povrch“, „atom“, „ether“, pokud jsou to pojmy, neexistují; ale označují něco existujícího. Jest rozdíl mezi pojmem atomu a atomem; v pojmu atomu není, než co do něho vloží definice vědce, skutečný atom však má také vlastnosti ještě neznámé, jejichž objevení snad jednou úplně přehodnotí dnešní pojem atomu. A tak vždycky je skutečnost širší než definice její a než její pojem. Věda by pozbyla smyslu ... kdyby nebyla věděním o něčem prostě daném a kdyby celý známý svět byl jen konstrukcí ducha lidského.¹⁶¹

Rádłovi jde tedy o to, aby proti zákonům rozumu, které neexistují, jasně a rozlišitelně stála skutečnost, která existuje a na kterou se tyto zákony vztahují. Srovnáme-li však tento text s předchozím, vidíme rozpory. V tomto textu je skutečnost právě spíše předmětem, na který se vztahují pojmy, než materiálem, od něhož se myšlení tvorbou pojmů vzdaluje. Je tu také podtržen (i když nikoli upřesněn) vliv, který skutečnost na tvorbu pojmů má: ať jsou

158/ Tamtéž, s. 28.

159/ Tamtéž, s. 84.

160/ Tamtéž, s. 85.

161/ Tamtéž, s. 85.

kořínky, jimiž rozumová konstrukce souvisí se skutečností, jakkoli slabé, přece může být celá tato konstrukce přehodnocena na základě nových objevů o skutečnosti. Avšak ve smyslu předchozího textu by Rádl mohl říci, že nejen skutečnost je širší než její pojem, ale i pojem je širší než skutečnost: totiž právě o onu vykonstruovanou část, pro niž skutečnost není předmětem, nýbrž materiálem. Tato vykonstruovaná část nijak nekoresponduje s onou částí skutečnosti, o kterou je skutečnost širší než pojem, ani se ji nesnaží nijak nahradit, nýbrž míří cílevědomě *mimo* danou skutečnost, z níž konstruování vyšlo – a to ke *skutečnosti*, která *ještě* není. Věda totiž

...daleko není jen poznáním dané přírody, nýbrž obsahuje nauku o *uměle sestrojené přírodě*. Vědecké pojmy sestrojují *nový svět*, který přírodu přetvořuje na základě poznatků z ní čerpaných, jak ukazují zvláště moderní technické prostředky: aeroplány, telegrafie, umělé křížení rostlin a zvířat, *svět to nový, nadpřírodní*.¹⁶²

Tedy: *daná* skutečnost je *materiálem* pro tvorbu *nové* skutečnosti, která tu ještě nebyla. Příroda ovšem také tvoří nové skutečnosti – avšak Rádl mluví o *uměle sestrojené „přírodě“*, tedy o jakési *nadpřírodě*, nikoli o nové *přírodní* skutečnosti. Věda totiž tvoří nové skutečnosti podle zákonů, které nejsou vzaty z přírody, nýbrž vytvořeny rozumem, tedy podle zákonů, které nejen nejsou skutečnostmi, *ale ani se jimi principiálně nestávají*. Lze např. vytvořit

162/ Tamtéž, s. 117, kurz. ZŠ. Srv. „Věda Purkyňova a věda Masarykova“. *Nové Atheneum*, roč. I, č. 5, 1920, s. 327: „Jak nepatrnou a bezvýznamnou by byla nauka o elektřině, prováděná metodou Purkyňovou! Blesk, elektrická rána rejnoka, severní záře a několik jiných přírodních zajímavostí by byly jedinou zkušeností, do jejíž podstaty by fyzik hleděl vniknouti usilovným pozorováním a pitváním těchto zjevů. Moderní nauka o elektřině však s těmito přírodními úkazy sotva počítá, nýbrž sestrojila si celou vědu sama ... všecko, všecičko, co tvoří podstatu moderní nauky o elektřině, fakta i teorie, vše jest uměle sestrojeno ... přírodní zjev ... byl podnětem rozumu lidskému, který počal analysovat i kombinovat, vymýšlel nová a nová uspořádání pokusů, až došel dnešní nauky, která jest celá umělým výplodem lidského rozumu využívajícího přírodních fakt ke svým účelům.“ (kurz. ER)

elektrický spotřebič, který je pak novou skutečností –, ale nemá vůbec smysl mluvit o uskutečnění ohmů nebo voltů. Rozumové zákony, kterými se řídí nové skutečnosti, zůstávají *mimo* skutečnost jako takovou. Do skutečnosti lze zasáhnout skutky, které se řídí ne-skutečnými zákony. Tady máme souvislost všech tří citovaných odstavců: když Rádl klade důraz na to, že pojmy se vztahují na existující skutečnost, a zároveň na to, že konstruováním pojmů se od existující skutečnosti vzdalujeme, jde mu právě o tento zvláštní poměr skutečnosti a ne-sktečnosti.

Je pak také to, že můžeme vytvořit novou skutečnost, jež uprostřed dané skutečnosti funguje na základě rozumových zákonů, které principiálně zůstávají mimo skutečnost, zároveň oním hledaným *důvodem*, proč prohlašujeme rozumové zákony za *platné* o skutečnosti, a to v tom smyslu, že určitý rozumový zákon platí, protože se *osvědčuje* v jednání? Z Rádlovy polemiky s pragmatismem vidíme, že nikoli. Podle pragmatismu „pravda prý neexistuje jako ideál, k němuž bádání má mířiti; není jedné pravdy, nýbrž jsou jen způsoby jednání lidského; to jednání, které se osvědčuje, jest pravdivé“.¹⁶³ Rádl souhlasí s pragmatismem v tom, že pravda se má osvědčovat, i v tom, že se také jistě osvědčí¹⁶⁴ – to však vůbec neznamená, že to, co se osvědčí, je pravda. Pragmatisté chtějí

...býti jen diváky v boji za pravdu a konstatovati po zápase, že ten se osvědčil, kdo zápas vyhrál; tomuto zápasníku pak dávají jméno „pravda“. Jak posoudí však tento pragmatistický divák, byl-li zápas spravedlivý, když nemá jiného měřítko než právě hrubý fakt zápasu a vítězství v něm? Ne vždycky zvítězí pravda *hned*; často musí dlouho trpěti, než se osvědčí: jak pozná pragmatistický divák, že jde o definitivní vítězství a nikoli o utlačení spravedlivého?¹⁶⁵

Osvědčování není kritériem pravdy: pravda není proto pravdou, že se osvědčuje, nýbrž *protože* je pravdou, *má* se osvědčit a *osvědčí* se.

163/ Rádl, E., *Moderní věda*, cit. d., s. 29.

164/ Tamtéž, s. 29.

165/ Tamtéž, s. 29–30, kurz. ER.

„Hrubý fakt zápasu a vítězství“ (tedy právě „osvědčení“) patří sám o sobě na stranu skutečnosti, jaká jest, a ačkoli se otázka pravdy rozhoduje ve skutečnosti (tzn. skutečně), nerozhoduje ji skutečnost sama o sobě: nejde o to, *co* se osvědčí, ale o to, aby se osvědčila *pravda*. – To lze vztáhnout i na zákony vytvořené rozumem: nestávají se platnými tím, že by se osvědčily, nýbrž osvědčí se, protože platí.

Jestliže však platnost zákonů rozumu o skutečnosti nespočívá ani v tom, že by skutečnosti odpovídaly, ani v tom, že by se v ní osvědčovaly, což obojí by znamenalo, že v ní mají nějakou oporu (v prvním případě proto, že by byly uvědoměním zákonitostí skutečnosti vlastních a jednání na nich založené by jen sledovalo to, co už jest, v druhém případě proto, že by v ní nacházely oporu jaksi zpětně, aniž by jí musely odpovídat, podobně jako motyka jakožto nástroj neodpovídá záhonu jakožto materiálu, který zpracovává, a přece se osvědčuje), v čem jejich platnost spočívá, resp. co tím Rádl vůbec myslí, když říká, že platí *o skutečnosti*?

Všimněme si, že v uvedené polemice s pragmatismem Rádl odmítl přijmout osvědčování jako kritérium pravdy výslovně proto, že toto kritérium nedává možnost rozpoznat, zda se jednalo o *spravedlivý* zápas, a nikoli o *utlačení spravedlivého*. To jsou však morální pojmy, nikoli vědecké. A přesto tu Rádl mluví o *vědě* (říká např. o pragmatismu, že mu uniká „celý ten obsáhlý obor *vědeckého* života, kde jde ... o *mravní* závaznost za pravdou jítí“).¹⁶⁶ Jestliže Rádl tvrdí, že pravda se osvědčuje proto, že je pravdou (a nikoli naopak), tvrdí to na základě *morálních* důvodů, které vztahuje *na vědu*. Podobně i platnost zákonů rozumu, nemá-li oporu ve skutečnosti, na niž se tyto zákony vztahují, je zřejmě morálního původu. Dosud jsme se otázkou po vztahu rozumu a skutečnosti zabývali ze strany vědy – zdá se však, že ji nelze vyřešit, aniž bychom ji položili i ze strany morálky. Připomeňme, že otázku po vztahu rozumu a skutečnosti ze strany morálky formuloval Rádl jako otázku, jaký smysl mají v „dějství světovém“, tj. v přírodě či ve skutečnosti, jaká jest, morální nároky vznesené rozumem, jestliže rozum se sice přírodě vy-

166/ Tamtéž, s. 30, kurz. ZŠ.

myká, nicméně však z ní vyrostl, a jestliže sama myslící bytost je částí přírody, podrobenou přírodním danostem. Tuto otázku můžeme nyní upřesnit: jaký smysl má ve skutečnosti, jaká jest, ne-skutecný morální zákon vytvořený rozumem? Podívejme se nejprve, jak Rádl chápe vztah mezi vědeckými rozumovými zákony a morálními rozumovými zákony.

Pronášíme-li vědecký soud, klademe sice důraz na to, že platí, ale myslíme na to také, že *má platiti*. Každý pojem jest jakoby zároveň předpisem pro vědce, jak si má vésti, co má uznávati. Definice imaginárního čísla zavazuje matematika, aby jí dbal a podle ní své počítání zařídil. Jsou obory vědné, kde toto „má platiti“ jest zvlášť zdůrazněno, stávajíc se uvědomělou normou pro jednání. Zákon právnícký na př. není pouhým soudem o tom, jak lidé jednají, nýbrž předpisuje, jak mají jednati...¹⁶⁷

To je formulováno tak, jako by morální soud byl jen zvláštním případem soudu vědeckého a rozdíl mezi nimi byl jen v důrazu položeném na určitou složku soudu. Něco tu ale nehraje. Ve smyslu našeho rozlišení „platnosti pro myšlení“ a „platnosti o skutečnosti“ (jako dvou složek rozumového zákona) by toto Rádlovo „má platiti“ spadalo právě pod platnost *pro myšlení* – definice imaginárního čísla je *pro nás* zákonem, jak imaginární číslo *myslit*, např. jak pracovat s imaginárním číslem při nějakém výpočtu. Jakmile však chceme tento výpočet použít pro zpracování nějaké skutečnosti (chceme např. vypočítat parametry pro výrobu nějakého přístroje), přecházíme z té polohy zákona, v níž je zákon návodem, jak něco myslit, do polohy, v níž zákon platí *o skutečnosti* (tzn. podle Rádlovy formulace z tohoto textu „klademe důraz na to, že platí“). Jestliže se nějaký zákon stává normou pro jednání, není to proto, že by byla zdůrazněna ona poloha, v níž zákon platí pro nás jako návod, jak něco myslit, nýbrž proto, že přechází do oné polohy, která se vztahuje na skutečnost (v tomto případě na naše *skutky*)

167/ Tamtéž, s. 84, kurz. ER.

- do oné první polohy spadá pouze *definice* oné normy. Chceme-li už morální soud chápat jako zvláštní případ soudu vědeckého, nesmíme tuto zvláštnost hledat v zdůraznění oné první polohy soudu, nýbrž v oné druhé poloze, ve způsobu, jak se morální soud vztahuje na skutečnost. V jakém smyslu např. zákon „Nepokradeš!“ *platí* o skutečnosti? O zákonu gravitace může Rádl říci, že byl vytvořen *podle* skutečnosti, a i když podle Rádl jeho platnost nespočívá v tom, že by *odpovídal* skutečnosti, lze se o to v každém případě aspoň přít (podrobně se tím budeme zabývat v druhé části kapitoly o teorii poznání) - ale u zákona „Nepokradeš!“ je naprosto zřejmé, že ani nebyl vytvořen podle skutečnosti, ani žádné skutečnosti neodpovídá (není obrazem skutečnosti), ba ani žádná skutečnost nebyla materiálem, který by tento zákon zpracovával. Zákon „Nepokradeš!“ nemá vůbec oporu ve skutečnosti, jaká jest. Je tomu snad tak, že bychom na základě zákona „Nepokradeš!“, který sám zůstává mimo skutečnost, tvořili uprostřed skutečnosti, jaká jest, nějakou *novou skutečnost*? Tento zákon se vztahuje pouze na *naše skutky* samy o sobě - na základě tohoto zákona není tvořeno nic, co by zůstávalo mimo určitý skutek jako jeho výsledek (podobně jako třeba elektrický přístroj je výsledkem skutků, které se řídily vědeckými zákony o elektřině). Naše skutky jsou ovšem také skutečnostmi a částmi skutečnosti, mohli bychom tedy snad v jistém smyslu tvrdit, že na základě zákona „Nepokradeš!“ byl vytvořen nový typ jednání, který je vlastně novou skutečností. Avšak musíme si uvědomit, že tato skutečnost principiálně nikdy není skutečností *hotovou*. Zákon „Nepokradeš!“ se *jakožto příkaz* principiálně vztahuje jen na naše *budoucí* skutky, na to, co jsme ještě neudělali a co teprve uděláme nebo neuděláme, řídí určité jednání jen potud, pokud ještě nenastalo (a potud se ho vůbec netýká, jestli už někdo někde někdy kradl nebo nekradl). Jakožto příkaz k jednání zákon „Nepokradeš!“ ovšem platí *pro* jednání, a nikoli *o* jednání - ale to je jen jeho výchozí poloha. Na základě tohoto zákona totiž také rozpoznáváme určitý dokonaný skutek jako *krádež* (nebo naopak jako poctivé jednání). Jakožto „krádež“ platí tento zákon o jednání; „krádež“ je způsob, jak se zákon „Nepokradeš!“ obrací ke skutečnosti, jaká jest. „Krádež“ není konstatováním skutečnosti - neodpovídá

skutečnosti – není jejím obrazem, nýbrž je v plném smyslu soudem o skutečnosti (v tomto případě odsouzením). Tento soud nevychází ze skutečnosti, nýbrž ze zákona: ze skutečnosti samé nelze nijak vypořádat, že by byla krádeží, takto ji lze posoudit, až když na ni vztáhneme zákon, pozorujeme-li ji jakoby skrze zákon (který už máme předem). Zákon „Nepokradeš!“ má tedy dvojí zaměření: jednak na to, co ještě není (tehdy je zákon příkazem), a jednak na to, co už jest (tehdy se zákon stává soudem), přičemž první zaměření je základní, poněvadž „napřed musím žádat, aby něco nebylo, a pak teprve mohu krádež definovat“.¹⁶⁸ Platnost soudu potom závisí na platnosti zákona „Nepokradeš!“ jakožto příkazu (dalo by se také říci, že platnost soudu je vlastně jen určitou formou platnosti příkazu). Otázka zní: co tím myslíme, když říkáme, že zákon „Nepokradeš!“ jakožto příkaz pro jednání (vytvořený rozumem mimo skutečnost, jaká jest, tak, že tato skutečnost není ani jeho východiskem, ani v ní tento příkaz nenachází zpětně oporu) *platí*? Obvykle tím myslíme to, že se jím máme řídit, že máme příkazu uposlechnout, že to není jen libovolný výmysl, na který nemusíme brát ohled. A přesně o to jde i Rádlovi: jestliže se (jak to vyplývá z naší analýzy) táže, jaký máme důvod prohlašovat *morální* zákony vytvořené rozumem za platné, hledá vlastně důkaz, že *platí*. Tento důkaz nelze hledat na straně skutečnosti, jaká jest – bylo by tedy možno hledat jej na straně rozumu? To by znamenalo, že rozum by byl jediným kritériem platnosti svých vlastních výtvorů – lze to připustit? Rádl si tím jaksí není jist.

Logika ... jest věda, založená na elementárním vědění, že jisté poznatky platí ... uvědomění si toho, co „platí“, vede pak nutně k pořádkání našeho vědění; základní zásady tohoto pořádku ustanovuje logika ... věda o tom, co jest správné a nesprávné. Jestliže se tato správnost nevztahuje na dané poznání, nýbrž měří skutečnost cílem elementárně myslí vštípeným, nabývá formy toto, ono *má, nemá plati-ti*, což jest základ etiky. I jest etika jako logika založena na elementárním vědomí, jehož už dále nelze analysovat, že (v daném přípa-

168/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II. Praha, Jan Laichter 1933, s. 139.

dě) něco platí nebo má platiti (má být uskutečněno). Etika však předpokládá, že dějství má smysl (cíl), který ve skutečnosti ne vždy bývá naplněn; etika žádá jeho uskutečnění.¹⁶⁹

Vidíme za prvé, že v tomto textu Rádl klade morální platnost na opačnou stranu než v předchozím, kde morální „má platiti“ bylo zdůrazněním té polohy vědeckého soudu, v níž soud platí pro myšlení: zde se právě etika odchyluje od logiky (která „pořádá naše vědění“, tzn. platí pro myšlení) tím, že správnost a nesprávnost vztahuje nikoli na myšlení, ale na skutečnost. To však neznamená, že logice samotné by snad vztah ke skutečnosti chyběl: logika „pořádá vědění“ teprve na základě *elementárního vědění*, že „jisté poznatky platí“, tzn. platí o skutečnosti. Rovněž etika vychází z *elementárního vědění*, že něco „má platiti“, tzn. ve smyslu naší analýzy *platí morálně* – teprve na základě elementárního vědění, že něco (morálně) platí, žádá etika, aby to bylo uskutečněno. Co znamená toto „elementární vědění“? Je to uvědomění nějaké *skutečnosti* – anebo je to výtvar rozumu samého? Z textu to není jasné. Termín „elementární vědění“ připomíná ono předválečné „původní vědění“ – to však bylo založeno na ontologicko-noetické sounáležitosti člověka se skutečností, jaká jest, bylo projevem skutečnosti v nás – jestliže tu ale Rádl mluví (v případě etiky) o „cíli elementárně myslí vštípeném, který ve skutečnosti ne vždy bývá naplněn“, pak tento cíl nemohl být myslí vštípen skutečností samou. A co Rádl myslí tím, že toto elementární vědění nebo vědomí nelze dále analyzovat? Jde snad o to, že víme-li elementárně, že něco platí, nelze se už dále tázat, zda to opravdu platí? Nebo že nedovedeme vysvětlit, proč něco platí, nebo odkud víme, že něco platí? Jestliže nelze elementární vědění dále analyzovat, pak nelze rozhodnout, zda je vědění o nějaké skutečnosti (protože nelze provést odkaz na skutečnost, o níž by bylo vědění), nebo zda je výtvořem rozumu (nelze analyzovat způsob, jak k tomuto výtvořu rozum dospěl). Zdá se, že Rádl se takto pokusil této otázce vyhnout – tím, že ji odkázal do nepoznatelná. Brzy na ni narazil znovu.

169/ Rádl, E., *Moderní věda*, cit. d., s. 194, kurz. ER.

Boj za pravdu předpokládá přesvědčení, že *pravda má platiti* ... jsou marné všechny pokusy, odvoditi toto přesvědčení, v podstatě mravní, z pouhého ... uvědomování si dané skutečnosti. Ve chvíli, kdy člověk pronáší soud, „toto má být, toto nemá být“, oddělil se od světa a postavil se proti němu ve jménu království, jež není z tohoto světa. Kde jsou tedy kořeny mravního přesvědčení, které předpokládá existenci ideálu, proti němuž tento svět hřeší, a vyzývá nás, abychom křivdě zabránili? Jaký smysl má v dějství světovém elementární výzva duše lidské, netrpěti křivdu? Logika a etika přicházejí z jiných světů, než kde vládne pouhá fyzika a chemie.¹⁷⁰

Na první pohled to může vypadat, že Rádl zde otázku rozhodl – zdůrazňuje, že elementární vědomí, že pravda (morálně) platí, není uvědoměním dané skutečnosti, protože právě stojí proti ní „ve jménu království, které není z tohoto světa“. Tato formulace pak sugeruje, že elementární vědomí platnosti pravdy není výtvorem rozumu samého, nýbrž je myslí vštípeno z jakéhosi *onoho* světa, je tedy konec konců přece uvědoměním nějaké skutečnosti. Podobné formulace vynesly Rádlovi výtku, že do vědy a do filosofie zatahuje náboženství, které tam nemá co dělat. Podíváme-li se však na tento text pozorněji, vidíme, že tomu tak není. Mluví-li Rádl o „království, jež *není z tohoto světa*“, neříká tím, že *je* z nějakého jiného (onoho) světa, ani že vůbec někde *je*. Zmiňuje se sice o jakýchsi „jiných světech“ – ale tyto světy jsou pouze jiné než svět fyzikálního a chemického dějství, nikoli než celý „tento svět“ (do něhož patří např. i lidská společnost, v níž přece také nevládne pouhá fyzika a chemie). Zmiňuje se sice také o *existenci* ideálu – ale pouze předpokládané „mravním přesvědčením“ (tedy elementárním vědomím platnosti ideálu), na jehož kořeny se právě táže. A dále: výzva netrpěti křivdu vůči ideálu je *elementární* výzvou *lidské duše* – tato formulace naznačuje, že tato výzva je „lidské duši“ *elementárně vlastní*, nejde o příkaz, kterého by se jí dostávalo zvenčí ze strany nějaké skutečnosti, která je mimo ni (i kdyby to nebyla skutečnost daná). Nicméně přesto Rádl neříká, že by tato výzva byla *výtvorem*

170/ Tamtéž, s. 266–267, kurz. ER.

lidské duše. Tento text – je to závěr předposlední kapitoly *Moderní vědy* – tedy vlastně končí otazníkem; srovnáme-li jej s předchozím, vidíme, že otázku, zda elementární vědomí, že něco (morálně) platí, je výtvořem rozumu nebo pochází odjinud (tedy otázku po důkazu, že něco morálně platí), tu Rádl pouze určitěji vymezil: ona evangelická formulace o „království, jež není z tohoto světa“ není žádným řešením, nýbrž slouží zde jen k tomu, aby upřesnila propast mezi morálkou a skutečností, jaká jest.

V poslední kapitole chce Rádl naznačit směr, jímž by se řešení otázky morální platnosti mělo ubírat. Nejprve připomíná starověký a středověký názor, že všechno má *smysl* (tedy i fyzikální a chemické dějství): „Zjevy tohoto světa, vzaté každý sám pro sebe, nejsou posledním předmětem poznání ... jsou jen svého druhu slova (anebo úryvky slov) smyslu neznámého, ale tu a tam poznatelného.“¹⁷¹ Novodobá mechanistická a pozitivistická přírodověda tento názor opustila, tj. přestala se ptát po smyslu dějství – avšak, upozorňuje Rádl, „duchovědy“, ačkoli se snažily napodobit přírodovědu, v praxi se tázání po smyslu vzdát nemohly, a nemohla se jej vzdát ani biologie, protože tyto vědy nemohly obejít fakt, že duchovní i biologické dějství *smysl* má.¹⁷² A z tohoto faktu, že některé jevy skutečně mají *smysl*, chce Rádl vyjít. V kapitole o účelnosti Rádl píše, že faktem *smyslu* se do vědy zavádí radikálně nový element¹⁷³ – fyzikální vědy (které v nové době chtěly být vzorem pro všechny ostatní vědy) vycházejí pouze ze smyslových dat, která sice zpracovává rozum, ale „co jest mimo smyslová data, to není v této vědě skutečné“,¹⁷⁴ tzn. logické zpracování smyslového materiálu je oním ne-skutečným výtvořem rozumu (jehož platnost o skutečnosti, tzn. v tomto případě o skutečnosti, která je nám dána smysly, je problémem). *Smysl* dějství je však elementem nadsmyslovým – tzn. „*smysl* ... jednání živočišného i lidského, *smysl* výro-

171/ Tamtéž, s. 267.

172/ Tamtéž, s. 267-268.

173/ Tamtéž, s. 182.

174/ Tamtéž, s. 183.

ků lidských existuje jako přírodní objekt, kterého však se lze *pouze domyslit*".¹⁷⁵ Smysl dějství nelze tedy vnímat smysly, lze mu pouze rozumět – ale rozumíme tu něčemu „objektivně danému“, nejde tu o ne-skutečný výtvar rozumu: „Účel jest integrujícím elementem hodinek; *není to pomůcka rozumem sestrojená, abychom mohli hodinky pochopiti*, nýbrž hodinky samy sebou, pokud existují, mají smysl...“¹⁷⁶ A smysl je vlastní nejen lidským výtvarům, jako jsou hodinky, ale i biologickým útvarům, jako je stavba živého těla, nebo výtvarům živých bytostí, jako je např. ptačí hnízdo. Tedy: ve skutečnosti, jaká jest, rozum tu a tam *nalézá* smysl, který je už dán a kterému lze přímo *rozumět* jako něčemu *rozumnému* nebo aspoň rozumu nějak příbuznému (na rozdíl od smyslově daných fyzikálních skutečností, které rozum může uchopit jen tak, že je zpracuje pomocí svých vlastních konstrukcí, které jsou zpracovávány skutečnosti cizí, a proto ne-skutečné). Ptačí hnízdo má účel, kterým se pták při své činnosti *řídí*, tento účel nějak „platí“ *pro* jeho činnost (jiná otázka je, nakolik a zda vůbec si je pták tohoto účelu *vědom* – proto dáváme slovo „platí“ do uvozovek). *Náš soud*, že „účelem ptačího hnízda je býti obydlím pro ptačí mláďata“, je soudem, který platí *o* skutečnosti – a tato platnost se opírá o onu „platnost“ *pro* ptáka. Účel ptačího hnízda je účelem vlastním skutečnosti, nikoli naší ne-skutečnou rozumovou konstrukcí – nekonstruujeme jej, *rozumíme* mu. Toto porozumění však také není *myšlenkovou reprodukcí* (obrazem) skutečnosti – protože nepotřebujeme myšlenkově reprodukovat skutečnost, která už „myšlenkou“ je, totiž, přesně vzato, účel ptačího hnízda nemůže být v přísném smyslu myšlenkou, protože myšlení patří pouze na stranu rozumu, ale je *princiálně* sám o sobě něčím *myslitelným* (zatímco fyzikální dějství samo o sobě není myslitelné, nýbrž pouze vnímatelné; myslitelným se stává až skrze *naše* rozumové konstrukce). Když tedy soudíme o účelu ptačího hnízda, myslíme vlastně něco myslitelného, ale dříve nemyšleného – a to tak, jak by to myslil pták, kdyby

175/ Tamtéž, s. 183, kurz. ZŠ.

176/ Tamtéž, s. 183, kurz. ZŠ.

myslí; propůjčujeme jakoby své myšlení ptačím účelům (ptačí účely totiž nejsou naše účely, a abychom jim porozuměli, musíme se na ně podívat z ptačího hlediska). – Teď se vraťme k poslední kapitole *Moderní vědy*. Rádl nechce jednoduše znovu přijmout starověké a středověké učení, že všechno má smysl, nýbrž staví to jako problém pro vědu: „Kde jest ve světě hranice mezi tím, co má smysl, co lze pochopiti, co jest prostředkem pro cíl, co ukazuje na něco vyššího, a mezi tím, co lze pouze smysly uznati a vyhledávati toho příčiny a vzájemné souvislosti?“¹⁷⁷ Tuto otázku ještě upřesňuje takto:

...končí se smysl přírody životem jednotlivých organismů a jednotlivých lidí? Snad jen jednotlivé bytosti jsou entelechiemi; snad živočišstvo jako celek jest jen hromada ... Snad ale má i živočišstvo anebo jednotlivé skupiny jeho smysl, snad i skupiny lidí. Otázka pak jest, najíti vědecké kriterion, podle něhož by bylo lze poznati, které společnosti lidské a co na nich má světodějný význam, co jest na nich *přírodním* faktorem, pro něž jsou jednotliví lidé jen prostředky.¹⁷⁸

Rozumíme účelu ptačího hnízda – ale má také nějaký účel ptactvo jako celek? Rozumíme svým vlastním dílčím účelům – ale má účel či smysl lidstvo jako celek? Rádl se na základě toho, že objevujeme v přírodě dílčí „objektivně dané“ smysly a účely, táže, zda tedy není „objektivně dán“ i *celkový* účel a smysl (který jsme ještě neobjevili). To by znamenalo, že naše morální zákony nejsou výtvo-rem rozumu, nýbrž dílčím porozuměním tomuto celkovému smyslu – a pochybnosti, které máme o jejich platnosti, by pak vyplývaly z toho, že tento celkový smysl, na němž jejich platnost nutně závisí, ještě neznáme. Rovněž platnost čistě vědeckých rozumových zákonů vztahujících se na fyzikální dějství by pak závisela na tomto celkovém smyslu – protože i fyzikální dějství by bylo „jakoby slovy nebo úryvky slov“, která vyjadřují tento zatím neznámý smysl.

177/ Tamtéž, s. 268.

178/ Tamtéž, s. 268, kurz. ZŠ.

Vědecká platnost by byla jen zvláštním případem celkové platnosti morální. Rádl se sice teprve opatrně táže, kde je hranice mezi tím, co smysl má a co nikoli, ale vzápětí dodává, že tato otázka je základem nové filosofie, v níž se otázka po smyslu věcí stává opět jako u Platóna, Aristotela a scholastiků východiskem bádání – „ovšem poučeného kritickou prací nové doby“.¹⁷⁹ Tím jasně naznačuje, že znovuzískání starověkého a středověkého celkového smyslu je cílem této filosofie, i když tento smysl má být nově pochopen. Je otázka, zda toto nové pochopení se má držet toho, že celkový smysl je *objektivně dán*. Rádl dokonce na tomto místě nazývá celkový smysl *přírodním faktorem* – jak to, že si neuvědomuje, že je to v naprostém rozporu se závěrem předposlední kapitoly, podle kterého se právě morálkou stavíme *proti* světu? Viděli jsme, jak Rádl v tomto spise podtrhl principiální svobodu rozumu proti skutečnosti, jaká jest – svobodu, která není *dána* původem rozumu (neboť ten vyrůstá z přírody a z tohoto hlediska je její částí), nýbrž kterou si rozum dobývá tím, že rozšiřuje elementární odstup subjektu od dané skutečnosti tvorbou rozumových zákonů, o které se subjekt opírá v novém přístupu ke skutečnosti a které samy zůstávají mimo skutečnost. Jestliže však celkový smysl skutečnosti je objektivně dán a je skutečnosti vlastní, pak rozumové zákony nestojí mimo skutečnost, protože nejsou vlastně tvořeny rozumem, rozum pouze rozumí danému smyslu, který, není-li i sám přímo něčím rozumovým (tedy dílem nějakého jiného rozumu než našeho), je aspoň něčím v principu srozumitelným, takže veškerá aktivnost rozumu by se omezovala jen na to, že rozum se domyslí něčeho dříve nemyšleného (jako se domýšlí účelu ptačího hnízda). Odpadá potom také otázka, jak mohou ne-skutečné rozumové zákony platit o skutečnosti, a přechází v hledání onoho daného celkového smyslu. Odpadá konec konců vůbec problém vztahu rozumu a skutečnosti: má-li skutečnost objektivně daný smysl, pak je v principu něčím rozumným nebo aspoň principiálně srozumitelným a zákony rozumu jsou jejími zákony. Koncepce objektivně daného smyslu ne-

179/ Tamtéž, s. 268.

ní řešením problému vztahu rozumu a skutečnosti či problému platnosti rozumových zákonů, protože tento problém tak, jak je postaven v *Moderní vědě*, se jí škrtá. A to všechno jen proto, že Rádlovi se nechce hledat kritérium platnosti rozumových zákonů na straně samotného rozumu. Jenže bude muset – bude tuto možnost muset aspoň podrobně prozkoumat.

K problému smyslu se Rádl znovu vrací v přednášce „Smysl dějin“ z roku 1928.¹⁸⁰ Podobně jako v *Moderní vědě* zde rozlišuje fyzikální dějství, které lze jen popsat a vysvětlit z příčin, a dějství, které má smysl, jemuž je třeba rozumět. Oproti *Moderní vědě* zde však také určitěji rozlišuje dějství, jehož smysl je dán „objektivně“, přírodou (tedy biologické dějství), a projevy lidského jednání, „plody organizovaného společenského života“, jejichž smysl není dán objektivně. Rádl volí za příklad stát, který „je sice celkem, ale bez objektivní, přírodou dané podstaty: není to dílo přírody ... je uměle vytvořen“.¹⁸¹ Stát tedy neroste a nevyvíjí se jako rostlina nebo jako živočišný druh – je umělým lidským dílem stojícím mimo přírodu. A nejen mimo přírodu: „Nad žádným národem se nevznáší myšlenka, zapsaná ve hvězdách, jejíž pochopení by teprve dovolovalo porozumětí jeho dějinám ... Není žádného smyslu

180/ V této přednášce se Rádl zmiňuje mimo jiné o Windelbandovi, Rickertovi a Münsterbergovi: oceňuje učení o „hodnotách“, které *nejsou, ale platí*, i rozlišování přírodních věd a „duchověd“ (věd nomotetických a idiografických). Nabízí se otázka, proč se Rádl navzdory této nápadné shodě (která se projevuje i v některých menších jednotlivostech) o tyto novokantovce prostě neopřel. Vysvětlení vidíme už z jeho kritiky Kanta: „...viděl ve věcech o sobě jen *přírodniny* svého druhu, něco objektivně daného ... *Nenapadlo mu myslit na př. na ideu Iliady jako obdobu věci o sobě* ... obsah nadmyslného světa (transcendentna) je pochopen Kantem jednostranně jako jakás nadpříroda ... Věci o sobě prý zcela jistě existují, dokazoval rozhorleně v druhém vydání spisu – dokazoval, ale nedokázal. Jak by také mohl, když nepochopil říše ducha?“ *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 298–299; slovo „přírodniny“ kurz. ER, ostatní kurz. ZŠ. Tedy: kdyby už Rádl musel takto rozlišovat, nebyly by „hodnoty“, morální zákony atd. transcendentální, nýbrž byly by to věci o sobě. Pravda, smysl dění atd. jsou pro Rádla *skutečnostmi*, i když zvláštního druhu (ne-jsoucími skutečnostmi, které ale působí samy od sebe).

181/ Rádl, E., „Smysl dějin“. *Křesťanská revue*, roč. II, č. 3, 1928–1929, s. 77.

národa předurčeného ve věčném úradku Božím...“¹⁸² Na tomto místě tedy Rádl odmítá představu, že by naše účely byly částečným zachycením jakéhosi objektivně daného celkového smyslu, který nám ještě není plně znám – zdůrazňuje, že stát je „účelným produktem kultury, produktem *ducha lidského*“.¹⁸³ Naše účely jsou *našimi výtvoři*, výtvoři našeho rozumu, *neobjevujeme* je, nýbrž *stanovujeme*. Neobjektivní smysl vyžaduje specifický způsob porozumění. Porozumění přírodnímu účelu je „pouze kontemplativní ... Pochopím-li k čemu je hnízdo nebo vejce, znám jeho účel a tím je pochopování skončeno...“¹⁸⁴ To znamená, že účely, které nejsou našimi účely, konec konců pouze bereme na vědomí. Účelům, které sami stanovujeme, rozumíme docela jinak:

Loď v nebezpečí vysílá volání SOS. Sta km kolem dokola se otrásá éther, ale nerozumí; to je pouhý fyzikální zjev. Na lodích přístroje zachycují tyto otřesy a registrují je, ale nerozumějí. Na přístroj hledí divák, neznající, k čemu přístroj je – a nerozumí. Úředník sedí u přístroje a zaznamenává, co přístroj registruje: zaznamenává SOS, a ví, co tato písmena znamenají – ale nerozumí. Najednou vyskočí a volá na kapitána: tam a tam je loď v nebezpečí; rychle na pomoc! *Ted'* porozuměl. Proč teprv ted'? Tu nejde ... o pouhou reprodukci skutečnosti ... porozumění tu neexistuje bez aktivní *účasti* na smyslu dějství.¹⁸⁵

To znamená, že porozumění vede k jednání – a jednání je od porozumění tak neoddělitelné, že pokud k jednání nedojde, nemůže být o porozumění vůbec řeč. Smysl „SOS“ je ustanoven jako příkaz k jednání – tzn. *platí* pro jednání, a porozumět mu znamená právě porozumět mu v jeho platnosti jakožto platnému, tedy *uposlechnout* příkazu. Není tedy porozumění smyslu zvlášť a uznání jeho platnosti zvlášť, nýbrž porozumění znamená zároveň uznání platnosti. Co

182/ Tamtéž, s. 77.

183/ Tamtéž, s. 78, kurz ZŠ.

184/ Tamtéž, s. 84.

185/ Tamtéž, s. 84, kurz. ER.

tím Rádl myslí? Jde snad o to, že rozum stanovuje účely a priori jako platné, takže je nelze neutrálně „pochopit“, nýbrž pouze jich uposlechnout *nebo* neuposlechnout? Je podstatou příkazu jakožto příkazu (a účelnosti vůbec), že jej nelze brát neutrálně na vědomí: stanovujeme-li cíl, kterého chceme dosáhnout, pak toto stanovení *už obsahuje* příkaz k jednání, jímž teprve cíle dosáhneme, tzn. stanovuje-li rozum účely, myslí principiálně v imperativech, nikoli v indikativech (které jsou nanejvýš pouze odvozené) – jestliže se pak odmítáme podrobit nějakému příkazu, tzn. odmítáme účel, jehož chce tento příkaz dosáhnout, odmítáme jej opět imperativně, tedy vzhledem k nějakému jinému účelu, který přijímáme. To znamená, že jeden účel (a příkaz) prohlašujeme za neplatný, druhý za platný – na základě čeho? Nejde snad Rádlovi o to, že smysl, není-li už objektivně dán, závisí na našem jednání, bez něhož by nebyl prostě ničím, a jeho platnost se pak opírá o naše jednání, tzn. smysl platí, *protože* ho za platný uznáváme (a tedy podle něj jednáme)? Pak by slova, že „porozumění neexistuje bez aktivní účasti na smyslu dějství“ vlastně znamenala, že bez porozumění (jehož částí je „aktivní účast“) neexistuje smysl dějství, tedy vlastně: bez „aktivní účasti“ neexistuje smysl, který rozum stanovuje – porozumění by pak zahrnovalo jednak stanovení smyslu, jednak „aktivní účast“, která smysl uskutečňuje. To by znamenalo, že smysl je zprvu stanoven jako něco jen myšleného, tzn. jeho neobjektivita by znamenala, že je jen rozumovým výmyslem, jemuž zprvu neodpovídá nic objektivního – a proto rozum žádá, aby byl uskutečněn, tedy stal se něčím objektivním. Platnost smyslu by se pak opírala o uskutečněný smysl (tzn. „platí“ by vlastně znamenalo „jest“) – *pro jednání* by smysl platil dříve, než by byl uskutečněn, ale tato „platnost pro“ by byla jen předběžnou či hypotetickou „platností o“ smyslu jako uskutečněném, tzn. smysl by se *prokázal* jako platný pro jednání až potom, co by byl uskutečněn. Platnost pro jednání by se vztahovala na smysl, který ještě nebyl uskutečněn, ale je *myšlen* jako uskutečněný, tzn. ačkoli smysl není objektivně dán, nýbrž stanoven rozumem, *mysleli* bychom ho jako objektivně daný, a k takto myšlenému smyslu by pak přistupovalo jednání, aby ho uskutečnilo. Pak by smysl byl rozumem stanovován konec konců libovolně a *uplatnil* by se,

pokud by byl uskutečněn – tedy vlastně pokud by se „osvědčil“. Viděli jsme však už v *Moderní vědě*, že Rádl „osvědčování“ odmítá: jednak proto, že to, co se osvědčí, nemusí být ještě pravdou, a jednak zvláště také proto, „že otázka pravdy a omylu se nerozřeší díváním se na zápas pravdy a lži, nýbrž aktivní účastí a osobní volbou pravdy“.¹⁸⁶ Rádl vytýká pragmatismu, že jeho praktičnost je jen zdánlivá, že pragmatismus je vlastně kvietistickou (!) teorií, protože nedává podnět k *boji za pravdu*¹⁸⁷ – chce pouze *konstatovat*, že se něco osvědčilo, a to až po „zápase“, tzn. tehdy, kdy to, co se osvědčilo, je už něčím daným. Rádl však říká, že otázka pravdy se neřeší zjištěním, co je dáno, nýbrž řeší se aktivní účastí v „zápase“, řeší se v „boji za pravdu“ – tedy *dříve*, než je dán výsledek boje (a ať už je jakýkoli – pravda může být v určitém zápase i poražena, a přesto zůstává pravdou), a to nikoli v tom triviálním smyslu, že vždy něco uskutečňujeme dříve, než je to uskutečněno, nýbrž v tom smyslu, že otázka pravdy se vůbec neřeší jako otázka něčeho daného. Ve „Smyslu dějin“ Rádl zdůrazňuje, že není-li smysl dějin objektivně dán, nezplnomocňují se tím ještě historikové k tomu, aby dali volnost svým osobním choutkám:¹⁸⁸

Také v duchovědě platí jedna jediná pravda pro všechny lidi všech věků a všech míst, pravda však, která není chladným zákonem objektivního dějství, nýbrž pravda, která se teprv pak pravdou stává, až se přihlásí bojovník za její práva.¹⁸⁹

Smysl je tedy stanovován s ohledem na pravdu – jeho platnost nezávisí na tom, zda se osvědčí, nýbrž na pravdě. Jak? Formulace, že pravda *se stává* pravdou až v zápase o pravdu, by sice mohla svádět k výkladu, že pravdou se stává to, co bylo vybojováno – avšak pravda, která se v zápase teprve pravdou „stává“, je zároveň

186/ Rádl, E., *Moderní věda*, cit. d., s. 30.

187/ Tamtéž, s. 30, kurz. ER.

188/ Rádl, E., „Smysl dějin“, cit. d., s. 84.

189/ Tamtéž, s. 84.

pravdou, která platí pro všechny lidi všech věků a míst. Jak by mohlo to, co bylo vybojováno tady teď určitým bojovníkem, zároveň platit pro všechny lidi všech věků a míst? Pokud bychom chtěli chápat pravdu jako něco daného, byly by tyto Rádlovy formule naprosto paradoxní. Rádlovi jde však o to, že kritériem stanovení smyslu, který není objektivně dán, je pravda, která rovněž není objektivně dána, a „aktivní účast“ v zápase o pravdu staví právě *proti* pojetí pravdy jako něčeho daného (jako „chladného zákona objektivního dějství“). „Aktivní účast“ nepřistupuje k rozumem stanovenému smyslu proto, aby tím, že a pokud ho uskuteční, korigovala ex post libovolnost jeho stanovování (tak, že teprve uskutečněním se rozumem koncipovaný smysl očistí od všeho, co je libovolné a „jen subjektivní“). Bez „aktivní účasti“ by právě smysl nemohl být ani stanoven – Rádl přece říká, že *porozumění* neexistuje bez „aktivní účasti“ na smyslu dějství (a nikoli, že smysl dějství stanovený už rozumem neexistuje bez „aktivní účasti“), tzn. musíme se smyslu dějství „aktivně účastnit“, *abychom* mu porozuměli, tedy vlastně musíme se smyslu dějství „aktivně účastnit“ dříve, než jsme jej stanovili. Jestliže „aktivní účast“ je zároveň uznáním platnosti smyslu, pak z toho plyne, že smysl *platí* dříve, než byl stanoven (a ovšem také než byl uskutečněn), tedy vlastně: smyslu porozumíme (a můžeme ho stanovit) až tehdy, kdy uznáme jeho platnost, přičemž ale pravda, na níž platnost smyslu závisí, „se stává“ pravdou (tedy kritériem platnosti smyslu) až naši „aktivní účastí“ v zápase o pravdu – teprve „aktivní účastí“ dosahujeme pravdy, na níž závisí platnost smyslu, tedy konec konců přece jen smysl platí díky „aktivní účasti“, nikoli však tak, že by díky „aktivní účasti“ byl uskutečněn, stal se něčím objektivním, a proto platným, nýbrž díky „aktivní účasti“ platí *dříve*, než je stanoven a uskutečněn. (Což samozřejmě nelze chápat tak, že bychom sice věděli, že něco platí, ale zprvu bychom nevěděli, co to je, a „porozuměním“ bychom se to snažili zjistit – to by opět předpokládalo, že smysl je „objektivně dán“ a my ho pouze poznáváme.) Jestliže tak, co ale potom tedy vlastně platí? Platnost se pak nemůže vztahovat na smysl jako na předmět (ani skutečný, ani myšlený). Ale jak jinak se na něj tedy vztahuje? Podrobněji se tím Rádl zabývá v *Dějínách filosofie*.

V úvodu *Dějin filosofie* Rádl opět rozlišuje přírodovědu a duchovnědy a zdůrazňuje, že v přírodovědě je poznání poznávanému předmětu cizí,¹⁹⁰ že přírodovědec nikdy nepronikne do *podstaty* zjevů, může na ně pouze ukázat a popisovat je,¹⁹¹ mluví o *odcizení* mezi přírodou a myslí.¹⁹²

Nový svět se začíná tam, kde dvě bytosti si rozumějí. Dokud jeden jen slyší druhého a jen reprodukuje v mysli jeho slova, nerozumí. V jednu chvíli však náhle pochopí – a hned je hotov přiložit ruku k dílu. Tu mezi oběma osobami povstala nová věc, myšlenka, program, který je od té chvíle oba ovládá, jako by na něm viseli a jako by on sám způsoboval jejich jednání ... při aktu porozumění povstává nová duchovní skutečnost, která od té chvíle vládne nad těmi, kteří rozuměli. I neděje se porozumění jen v mysli ... porozumění je začátkem nového způsobu jednání.¹⁹³

Viděli jsme, že už v *Moderní vědě* Rádl mluvil o „*novém* nadpřírodním světě“ – tento nový svět však stál na vědě, vznikal přetvářením přírody na základě vědeckých rozumových zákonů. V *Moderní vědě* Rádl vyšel z přírodovědy, přičemž rozdíl mezi vědeckými rozumovými zákony a morálními rozumovými zákony (které měly najít své místo ve vědě) chtěl chápat nejprve jako rozdíl v důrazu položeném na určitou stránku vědeckého soudu obecně; tento rozdíl se však už v *Moderní vědě* a dále ve „Smyslu dějin“ prohloubil v rozlišení věd, které počítají se smyslem dějství, a věd, které se smyslem dějství počítat nemohou – a v *Dějinách filosofie* je (na tomto místě) mezi těmito vědami už přímo propast: „nový svět“ založený na porozumění smyslu dějství stojí výslovně proti *cizosti* přírody, *cizosti*, kterou vědecké poznání nijak neodstraňuje. „Nový svět“ nepovstává vědeckým přetvořením přírody, nýbrž bez

190/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I. Praha, Jan Laichter 1932, s. 10.

191/ Tamtéž, s. 24–25.

192/ Tamtéž, s. 10.

193/ Tamtéž, s. 10–11.

ohledu na přírodu – je založen morálně, nikoli tím, že umíme vyrábět elektřinu. V *Dějínách filosofie* tedy Rádl vychází z „duchovněd“, a na tomto místě nechává přírodovědu i s přírodou stranou.

V tomto textu Rádl problém neformuluje jako problém porozumění *smyslu dějství*, nýbrž jako problém porozumění mezi dvěma osobami – dvě bytosti si rozumějí. Nejde tu však o to, že „duch“ se může rozvíjet pouze ve společnosti, a nikoli u izolovaného subjektu, ani o problém intersubjektivní kontroly správnosti poznatků atp., nýbrž o výchozí strukturu porozumění jako takového: výchozí strukturou porozumění není vztah porozumění ke smyslu dějství jako předmětu porozumění, nýbrž tato struktura se podobá struktuře *vztahu dvou subjektů*, které se spolu dorozumívají. Subjekty se ovšem vždy dorozumívají o něčem, tedy o nějakém předmětu – ale sdělení jednoho subjektu druhému se neobrací na předmět, nýbrž obrací se právě k druhému subjektu, tzn. nestačí, aby druhý subjekt „jen reprodukoval v mysli“ smysl sdělení (tj. získal poznatek o předmětu, jehož se sdělení týká) – jde o to, aby smysl sdělení *sdílel* jako subjekt (tj. „byl hotov přiložit ruku k dílu“). To znamená, že subjekt jakožto subjekt je součástí porozumění smyslu dějství (nikoli pouze jako myslící, ale právě jako centrum aktivity) – a to součástí konstitutivní, protože ona „nová duchovní *skutečnost*“ povstává až na základě subjektního sdílení, k němuž patří ochota „přiložit ruku k dílu“ (stejně jako ve „Smyslu dějin“, kde šlo o to, že na základě „aktivní účasti“ smysl platí dříve, než je stanoven – zde Rádl pouze postoupil ve výkladu od „aktivní účasti“ k subjektu jako centru a zdroji „aktivní účasti“). Zde je třeba podotknout, že formulací „nová duchovní skutečnost“ (či dokonce „nová věc“) nechce Rádl říci, že při aktu porozumění povstává nějaká skutečnost mimo nás, něco „objektivního“ – Rádl pouze poněkud rozšířil svůj pojem skutečnosti. Všimněme si formulace, že program ovládá ty, kteří rozuměli, *jako by* on sám *způsobil* jejich jednání: jde o to, že program působí, i když nikoli kauzálně – a je-li působení specifickou vlastností skutečnosti, můžeme i program považovat za skutečnost, byť i zvláštního druhu, tedy právě *duchovní* skutečnost. Hejdánek to vyjadřuje tak, že skutečné je to, co nějak souvisí se skutkem, tedy např. tak, že ke skutku *vede* (aniž by samo bylo skutkem nebo vý-

sledkem skutku) – program je případem takové „ke skutku vedoucí“ skutečnosti, která není *danou* skutečností. Tato nová duchovní skutečnost zůstává na straně porozumění a nepřechází *mimo* ně na stranu dané skutečnosti – nicméně jako „ke skutku vedoucí“ vládne *nad* těmi, kdo rozuměli (tedy nad subjekty jako centry aktivity). Co znamená toto „nad“, *kde* je? Není tomu tak, že by program byl nejprve *myšlen* jako skutečnost, která je nad námi, a tedy *mimo* nás, že by tedy porozumění bylo jakýmsi myšlenkovým pohybem směrem jakoby k něčemu nad námi, co však tam *reálně* není, a proto to musíme nejprve uskutečnit, tj. dostat reálně mimo sebe, a tím také reálně nad sebe. „Duchovní skutečnost“ se nikdy takto nerealizuje a ani není takto myšlena. „Duchovní skutečnost“ vede ke skutku („působí“) právě jako nejsoucí, a nikoli jako zprvu pouze myšlené jsoucí promítané do reality (jako zatím ještě prázdné jsoucno). Ono „nad“ vůbec neznamená „mimo“ (ani myšlené či předpokládané „mimo“), nýbrž znamená *obrácení sdělení k subjektu*. V druhém díle *Dějiny filosofie* v kapitole o Kantovi kritizuje Rádl Kantovu řeč o hvězdném nebi „nade mnou“ a mravním zákoně „ve mně“: „Mravní zákon není ‚ve mně‘, nýbrž je spíše *nade mnou* než hvězdná obloha; nade mnou *v tom smyslu*, že je zákonem *pro mne*.“¹⁹⁴ Tedy „nad“ (které *není*) přechází v „pro“ – a to tak, že mravní zákon není ani mimo mne („nade mnou“ jako hvězdy, tj. reálně), ani ve mně, nýbrž jen *pro mne*. Připomeňme, že toto „pro mne“ je dříve než formulace zákona: nasloucháme mravnímu zákonu jako sdělení obračejícímu se k nám, a pak teprve jej stanovujeme; toto stanovení je naším dílem, nicméně proto ještě mravní zákon není *v nás*, neboť zákonem ho činí právě ono „pro“, totiž jakožto „nad“, které *není* (tzn. *není* ani mimo nás, ani v nás, ani to není naše dílo). Říkáme-li tedy, že mravní zákon platí (což znamená ono „nade mou“ = „pro mne“), nevztahuje se tato výpověď na mravní zákon (jako na předmět), ale spíše na nás (jako na subjekt). Jak? Jaká je struktura výpovědi tohoto typu? Ukážeme si to na rozboru věty „pravda vítězí“. Rádl píše:

194/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II., cit. d., s. 302; slova „v tom smyslu“ kurz. ZŠ, ostatní kurz. ER.

To, co „jest“, doopravdy ještě neexistuje, nýbrž „má být“, tj. přejí si, aby to bylo, doporučuji to, je to program, ustanovuji to ... naše výroky o tom, co jest, jsou jakoby provoláním ať žije! a výroky o tom, co není, mají v sobě tón: ať zhyne! Pravda „vítězí“, není nám dána.¹⁹⁵

Vidíme, že „vítězí“ je výslovně postaveno proti „je dána“. To znamená, že pravda není nějaká daná skutečnost, o níž se vypovídá, že „vítězí“. Z Rádlovy polemiky s pragmatismem navíc už víme, že pravda nemusí vždycky zvítězit, a přesto zůstává pravdou (která vítězí, tedy: „pravda vítězí“, i když nezvítězí). „Vítězí“ tedy není vlastností či „bytostným určením“ pravdy, a ve větě „pravda vítězí“ není predikátem, který se vypovídá o pravdě. Věta „pravda vítězí“ vůbec není výpovědí o pravdě. Všimněme si, že „vítězí“ je dále v tomto textu uvedeno do vztahu s *naším* přístupem ke skutečnosti, našim stanovováním smyslu a naší aktivitou: *my* cosi doporučujeme, stanovujeme atd. – protože pravda není dána, nýbrž „pravda vítězí“. V jakém vztahu je tedy v této výpovědi „pravda“ a „vítězí“? Podívejme se nejprve na pojem „vítězství“.

...vítězství ve skutečnosti nic hmotně daného není, nelze je konstatovat, popsat, neutrálně zjistit, vítězství *lze jen dobýt – anebo se ho vzdát*. Vítězství je neodlučné od vůle k vítězství ... Slova „vítězství!“, „Vítězství je naše!“, „Vítězství má být naše!“ znamenají skoro jedno a totéž.¹⁹⁶

Vítězství není nic daného, žádná konstatovatelná a popsatelná věc nebo stav (tím je to, čeho bojující dosáhli, např. odchodu okupační armády z jejich území), a vítězení není aktivita či proces (tím je boj). *Pojem* „vítězství“ pak nevztahuje naši mysl na nějakou danou skutečnost jako na předmět, není nástrojem myšlení k uchopení

195/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 104. Připomeňme, že heslo „pravda vítězí“ má Rádl od Masaryka, ten zase od husitů a ti z apokryfního třetího Ezdráše. Rádl je ale nechce mít za pouhé heslo, byť působivé, nýbrž věta „pravda vítězí“ má mínit určitou skutečnost.

196/ Tamtéž, s. 16, kurz. ZŠ.

nějaké dané skutečnosti, tento pojem vlastně vůbec nebyl ustanoven jako nástroj *poznání*: vítězství nelze poznávat, vítězství lze jen „dobýt, nebo se ho vzdát“, tzn. jediným přístupem k vítězství je boj, aktivní účast v boji. Pojem „vítězství“ nedefinuje, *co je* vítězství, nýbrž spíše odpovídá na otázku po podstatě vítězství: „musíš bojovat“, má imperativní charakter („vítězství“ = „vítězství!“, „vítězství je naše!“) – pojem „vítězství“ tedy míní vítězství jako nejsoucí skutečnost, kterou je třeba teprve *do-být*, míní ji tedy tak, že neobrací myslící subjekt ke skutečnosti, nýbrž k němu samému jakožto subjektu jako výzva k aktivní účasti v zápase. Pojem „vítězství“ jako morální pojem se liší od vědeckého pojmu tím, že obsahuje subjekt jakožto adresáta výzvy. S pojmem trojúhelníka pracuje vždy také nějaký subjekt – ale pomocí tohoto pojmu myslí trojúhelník jako předmět, jeho intence je zcela u trojúhelníka a nezakopává při tom sám o sebe, zatímco pojem „vítězství“ po subjektu, který „vítězství“ myslí, jakoby natahuje ruce a chce ho vtáhnout do skutečnosti vítězství, která se neobejde bez účasti subjektu. Poněkud schematicky bychom mohli strukturu pojmu „vítězství“ rozložit jakoby na kladnou a zápornou stránku: pokud bychom chtěli pomocí pojmu „vítězství“ zaměřit mysl na skutečnost vítězství předmětně, není na místě předmětu nic, v tomto zaměření ukazuje pojem skutečnost vítězství jako nejsoucí, potud je pojem „vítězství“ negativní; z tohoto místa, kde není žádný předmět, se intence obrací nazpět k subjektu jako výzva k jednání, a potud je pojem „vítězství“ pozitivní – avšak v této své pozitivní stránce vůbec není zaměřen na skutečnost, jejímž je pojmem. Ve větě „pravda vítězí“ je pojem „vítězství“ (vyjádřený slovesem v nedokonavém tvaru) formálně přiřčen gramatickému subjektu věty, „pravdě“, takže tato věta formálně vypadá jako výpověď o pravdě. Jestliže však pojem „vítězství“ nemíní nic daného, pak vztáhneme-li jej na pravdu formálně jako její vlastnost, říkáme tím, že pravda není nic daného, tzn. vztahujeme-li pojem „vítězství“ na pravdu předmětně (jak to naznačuje gramatická forma věty), vztahujeme na ni právě onu negativní stránku pojmu „vítězství“. Chápeme-li ji jako výpověď o pravdě, vypovídá tato věta, že pravda není. K čemu se pak v této větě vztahuje pozitivní stránka pojmu „vítězství“? „Pravda“ jako gramatický subjekt věty nespadá vjedno

s oním subjektem, který je principiálně obsažen v pojmu „vítězství“ jako adresát výzvy: tímto adresátem je vždy konkrétní živý subjekt, který pojem „vítězství“ zrovna myslí, a jakožto takového adresáta ho pojem „vítězství“ začleňuje do každé výpovědi, v níž je užit, a to tak, že uvádí subjekt do účastného vztahu ke skutečnosti, „o níž“ je pojem „vítězství“ formálně vypovídán, tedy v tomto případě do účastného vztahu k pravdě. To pak znamená, že pozitivně není věta „pravda vítězí“ zaměřena na pravdu, nýbrž k subjektu. Říkáme-li, že „pravda vítězí“ nebo že „pravda platí“ nebo že „morální zákon platí“, není tím vůbec nic řečeno o pravdě nebo o morálním zákoně. Tím, oč v těchto větách jde, není přímo pravda nebo morální zákon, nýbrž odpověď subjektu na výzvu. Tato výzva je subjektu adresována ze strany pravdy (nebo morálního zákona) – ale *na* této straně, zaměříme-li se na ni předmětně, nenacházíme pravdu (nebo morální zákon), nýbrž ono „není“, tzn. výzva pro nás platí jen jakožto „není“, neříká nic o tom, *co* platí, resp. *není* tu *něco*, *co* by platilo – toto „není“ jako výzva však neznamená prostou absenci, nýbrž napětí, aby něco bylo (totiž skrze naše jednání).

Teď se nabízí otázka, zda toto napětí je jen v rozumu, nebo ve skutečnosti. Řekli jsme už, že jestliže „není“, pak není ani zde, ani tam – to by ale mohlo znamenat, že ve skutečnosti není jen v tom smyslu, že pouze není, avšak přijetí tohoto „není“ *jako výzvy* by mohlo být jen záležitostí rozumu. Rádl to však chápe tak, že „není“ znamená jakési „místo“ setkání rozumu a skutečnosti. Např. v kapitole o Platónově pojetí idejí definuje ideu takto: „...to, co není jen subjektivní ani není objektivní, nýbrž obojí najednou, to, čím se duch a skutečnost k sobě *vzpínají*, to je idea.“¹⁹⁷ V kontextu, v němž je tato věta uvedena, by sice mohla svádět k výkladu, že idea je daný vzor, podle něhož je skutečnost udělána, tudíž když myslíme ideu, myslíme tím zároveň také skutečnost, jejíž je ideou, a v tomto smyslu se k sobě duch a skutečnost „vzpínají“ – Rádl tu totiž také píše, že „jest idea dobra i příčinou toho, co jest, i jeho poznání“.¹⁹⁸ V tomto paragrafu ale není zcela jasné, co je Rádlův

197/ Tamtéž, s. 170, kurz. ZŠ.

198/ Tamtéž, s. 170.

výklad Platóna a co je jeho vlastní pojetí idejí. Uvedeme-li však větu, že v idejí (která neexistuje, nýbrž platí)¹⁹⁹ se duch a skutečnost k sobě „vzpínají“, do souvislosti s paragrafem, v němž Rádl Platónovo pojetí idejí výslovně kritizuje, vidíme, že idea není nějakou třetí věcí stojící mimo rozum a skutečnost: zde Rádl říká, že bylo chybou chápat idey jako věci *existující vedle* věcí, jejichž jsou ideami, tedy udělat z nich „obdoby věcí přírodních“.²⁰⁰

Není však tohoto nadsmyslného světa duchovních bytostí ... idey ... nejsou částí tohoto ani onoho světa; marně se snažíme je uvidět duchovním zrakem ... Idey nepůsobí „odtamtud“... na tento svět. Jsou částí duchovní říše, již je i náš duch částí, t. j. jedině pokud je jich náš duch účasten, mají moc ... Z každé idey se ozývá volání, že něco má být, chce být, že na nás je, aby to bylo.²⁰¹

Idey nejsou ani danou skutečností, ani danou nadskutečností („nejsou částí ani tohoto, ani onoho světa“). Všimněme si však zvláště způsobu, jakým se Rádl vyhýbá tomu, aby byly idey pochopeny jako náš subjektivní výmysl (aby byly jen na straně rozumu): říká, že jsou částí duchovní říše, již je i náš duch částí (což by samo o sobě znělo, jako by právě někde byla nějaká nadsmyslová říše duchovních bytostí, do níž nějak i my patříme) – což znamená, že idey „mají moc“, jen pokud je jich náš duch účasten (to by samo o sobě znělo tak, že jsou jen na straně našeho ducha). Zdá se, že Rádl touto formulací vlastně klade rovnítko mezi dvě protikladné výpovědi. Avšak souvislost s tím, že „z každé idey se ozývá volání, že něco má být, chce být“, spíš naznačuje, že ona „duchovní říše“ je „říší“ onoho „není“, které znamená napětí k tomu, aby něco bylo. Co znamená, že je *na nás*, aby to bylo, že idey „mají moc“ (tzn. vliv na skutečnost), jen pokud je jich účasten *náš* duch? „Není“ nepatří ani na stranu rozumu, ani na stranu skutečnosti, nýbrž ozývá se jen při setkání

199/ Tamtéž, s. 171.

200/ Tamtéž, s. 171.

201/ Tamtéž, s. 173.

rozumu se skutečností, přičemž strana rozumu je tu zdůrazněna jen jako adresát výzvy: výzva se neobrací k dané skutečnosti, nýbrž k nám, tzn. platí pro nás, nikoli *pro* danou skutečnost – i když na základě platnosti pro nás platí *o* dané skutečnosti. Ale v jakém smyslu platí výzva „o“ dané skutečnosti? V jakém vztahu je idea, která volá, že něco „má být“ nebo „chce být“, k tomu, co jest? Připomeňme si širší verzi věty „pravda vítězí“: „pravda vítězí *nade vším*“. Pojem „vítězství“ sám o sobě obsahuje odkaz na něco či někoho, nad čím nebo nad kým se vítězí, přičemž to opět není míněno předmětně, protože tento protivník nestojí před námi, nýbrž *proti* nám. Věta „pravda vítězí nade vším“ dodává, že tímto protivníkem je „vše“ – což neznamená, že vše, co jest, by bylo v rozporu s pravdou, nýbrž znamená to, že *žádné* jsoucno, které se staví pravdě na odpor, nad ní nevíteží tím, že jest – tzn. pravda vítězí i nad tím, co je „nezměnitelně“ dáno, jsoucnost jako taková pravdu neporazí. Věta „pravda vítězí nade vším“ se k nám obrací jako výzva k účasti na vítězství pravdy v zápase s určitou danou skutečností, „pravda“ tu stojí *proti* určité dané skutečnosti, resp. *jsme vyzýváni*, abychom se (právem) postavili proti určité dané skutečnosti. Jinými slovy: pravda (výzva) platí *proti* dané skutečnosti. (Podobně, jak jsme to už viděli při analýze zákona „Nepokradeš!“, který platí pro nás, a pojmu „krádež“, který platí o hotové skutečnosti; „krádež“ je *odsouzením* určitého dokonání činu jako něčeho, co nemá být – pojem „krádež“ se staví proti skutečnosti, není s ní v souladu. Rozdíl je v tom, že zákon „Nepokradeš!“ je už námi formulovanou odpovědí na výzvu.) Tento důsledek je nejlépe charakterizován Rádlými slovy, že otázka po pravdě je *vzpourou* proti skutečnosti.²⁰² Otvírá pak další problémy. Jestliže morální platnost není v žádné své poloze ničím daným, pak otázka po „objektivním“ *důkazu* platnosti pravdy jako nepředmětné výzvy nemá vlastně smysl. Není však nutné tuto otázku specifickým způsobem klást v souvislosti s námi formulovanými zákony? Výzva, která se ozývá při setkání rozumu se skutečností, není ničím třetím, co by se dalo pozitivně uchopit – nicméně ale zákony (které stano-

202/ Rádl, E., *Západ a východ*. Praha, Jan Laichter 1925, s. 82.

vujeme v odpovědi na výzvu) jsou formulovány pozitivně, mají ucho- pitelný obsah. Odkud tento obsah – který principiálně nemůže být nějakým obrazem pravdy samé? Z naší analýzy plyne, že jedinými zdroji toho, co je v zákoně pozitivního a obsahového, mohou být jen rozum a daná skutečnost, tzn. nedocházíme k formulaci zákona tak, že bychom rozumem poznali pravdu samu o sobě (jako předmět), nýbrž tak, že rozumem zpracováváme danou skutečnost. Formulace zákona (kterým se pak řídí naše jednání) je *naším* dílem (resp. výsledkem našeho zápasu se skutečností), *naší* odpovědí na výzvu. Jak se bráníme tomu, aby tato naše odpověď byla „jen subjektivní“? Jestliže pravda platí *proti* skutečnosti, jaká jest, neznamená to, že platí *bez ohledu* na skutečnost, jaká jest, jako by skutečnosti, jaká jest, vůbec nebylo – a tento ohled na skutečnost, jaká jest, právě musí ovlivňovat pozitivní obsah námi formulovaného zákona (kdyby- chom chtěli zákon formulovat bez ohledu na skutečnost, jaká jest, byl by to „subjektivismus“). Co však tento „ohled“ na skutečnost, jaká jest, přesně znamená? Jde snad o to, že nejprve musíme sku- tečnost, jaká jest, poznat (nahlédnout) tak, jak „objektivně“ jest, a potom teprve můžeme stanovit morální zákon tak, aby jednání, které se tímto zákonem řídí, mohlo do ní úspěšně zasáhnout a úspěšně ji proměňovat? Nikoli – Rádlovi jde přece o to, že sku- tečnost, jaká jest, nelze *poznat*, nemá-li poznávání od počátku také morální rozměr; morální rozměr k poznání bytostně patří, nepřidá- vá se teprve ex post k „objektivnímu“ nahlédnutí skutečnosti, jaká jest. Způsob poznání, který chce skutečnost, jaká jest, „objektivně“ nahlížet tak, jak jest, nemůže být základem pro stanovení morální- ho zákona, protože tento způsob poznání (Rádl ho v *Dějínách filoso- fie* nazývá „intelektualismem“) již od svého zrodu v řecké filosofii morální zákony zpochybňuje a odmítá ze stanoviska skutečnosti, jaká jest. V *Dějínách filosofie* v oddíle o řecké filosofii²⁰³ popisuje Rádl konflikt toho, co je dáno přírodou (FYSEI), a toho, co pochází z ustanovení či ze zřízení (THESEI), a vítězství „intelektualismu“ nad vírou v zákon. Řecký „intelektualismus“ vznikl už v době Pýtha-

203/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 115–121, ale i jinde.

gorově, kdy byl opuštěn Homér s jeho vírou v zákon, jemuž se podrobujeme, a kdy na místo této víry nastoupila víra v „poznání, které rozumem chápeme“.²⁰⁴ Další rozhodující zápas o víru v zákon se odehrál u sofistů, kteří se poprvé začali vážně zabývat kulturními otázkami – a víra v zákon opět podlehla. Sofisté totiž „nepostihli, že není jen pravda přírodní, tj. objektivně daná skutečnost, nýbrž že vládne i odpovědnost, cíl, program; objevili kulturu, ale hned ji zase zlehčili tím, že ji vydávali za pouhé nahodilé mínění lidské ... za pouhý odpadek přírody ... a učili i nadále, jako jejich předchůdci, že to, co je od přírody, je původní, jisté, základní, to, co je kulturní, že je pouze nahodilé.“²⁰⁵ Sofisté tedy odmítali to, co pochází z ustanovení, právě proto, že to není *dáno*, jako nahodilou smyšlenku, která k ničemu nezavazuje, tzn. neplatí – stáli na straně toho, co je dáno přírodou, proti tomu, co je ustanoveno. Ani Sókratés, přestože protestoval proti „mravnímu relativismu“ sofistů, tomuto „intelektualismu“ neunikl – domníval se, že spravedlnost a lidskost jsou něco přírodního;²⁰⁶ i Platón pak učinil z idejí „obdobu věcí přírodních“. Dějiny filosofie jsou vlastně dějinami zápasu s tímto „intelektualismem“ založeným řeckou filosofií; moderní „intelektualismus“, který vrcholí ve fatalistickém podlehnutí přírodě a v naprostém opuštění „vlády ducha“, má svůj původ a základ v řeckém upřednostnění FYSEI proti THESEI.²⁰⁷ Rádlovo pojetí pravdy jako nepředmětné výzvy, která platí pro nás a proti skutečnosti, jaká jest, je upřesněním a radikalizací tohoto starého řeckého konfliktu THESEI a FYSEI. Rádl stojí rozhodně na straně THESEI, a proto musí hledat takový ohled na to, co je FYSEI (tedy na skutečnost, jaká jest), který se opírá o THESEI, nikoli o FYSEI, ale přesto je ohledem na

204/ Tamtéž, s. 115.

205/ Tamtéž, s. 130.

206/ Tamtéž, s. 131.

207/ Rádl píše: Sofisté „kázali mravní relativismus; učili, že pravdy není; vyvozovali, že v přírodě prý vítězí násilí a že tedy násilí je jediným pravým základem vlády ve společnosti; že spravedlivé je to, co prospívá lidem, kteří právě jsou při moci, že chtějí jsou přirozené a tedy vyšší než vláda rozumu. Slovem, byli se svojí filosofií asi tam, kde jsme my dnes se svojí.“ (Tamtéž, s. 130–131.)

FYSEI (tzn. specifickým způsobem poznání skutečnosti, jaká jest, způsobem, který principiálně sleduje i mravní rozměr). Viděli jsme, jak v *Moderní vědě* Rádl z morálních důvodů odepřel i vědeckým zákonům (které jsou ostatně stejně jako morální zákony výtvořeny rozumem, jsou tedy THESEI) oporu ve skutečnosti, jaká jest: skutečnost, jaká jest, nedává záruku vítězství pravdy či spravedlnosti, a proto nemůže rozhodovat o platnosti rozumových zákonů, a to ani morálních, ani vědeckých. V *Moderní vědě* chtěl Rádl vědecké i morální zákony pochopit jako podstatně téhož druhu, resp. konec konců tak, že každý rozumový zákon má jednak vědeckou (poznávací) stránku a jednak morální stránku (příkaz, který řídí jednání). Neupřesnil však onu vědeckou stránku, která je oním ohledem na skutečnost, jaká jest – pouze neurčitě zdůraznil, že vědecké zákony jsou sice stanovovány rozumem „svobodně“, ale přece *nějak podle* skutečnosti (a ne jako by skutečnosti, jaká jest, nebylo). Ve „Smyslu dějin“ a zvláště v úvodu *Dějin filosofie* pak Rádl odlišil „duchovědy“ (počítající se smyslem dějství, který není bez našeho porozumění a jednání) od přírodních věd (v nichž je poznání cizí poznávanému předmětu) – mohlo by se zdát, že spolu s tímto oddělením Rádl opět oddělil morální zákony (které přiřkl „duchovědám“) od zákonů vědeckých (které přiřkl přírodním vědám) a že chce nechat přírodní vědy, ať si „objektivně“ poznávají skutečnost, jaká jest, a neohlížejí se při tom na morální otázky – to by však znamenalo, že celý problém použít z ruky. Podívejme se však nyní také na jiná místa *Dějin filosofie*.

V již zmiňované kapitole o předsókratovské filosofii, kde Rádl píše o antickém zápase „přírody“ proti „zřízení“, nacházíme tuto formulaci:

Zákon *neexistuje* v přírodě, nýbrž je *ustanoven* lidmi; nelze ho *odkryt*, nýbrž jen *uznat*. Není z tohoto světa; mluví k nám „jako moc maje“; je to něco, co platí, *má platit pro tento svět*, co mluví k porozumění, co má smysl, obsah. Zákon není příroda; je hlouběji založen: ze zákona pochází příroda, nikoli naopak.²⁰⁸

208/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 117, kurz. ER.

Tento text neodvratně obsahuje paradox: ze zákona, který je ustanoven *lidmi*, pochází *příroda*. – Podobnou formulaci má Rádl ve druhém dílu *Dějiny filosofie* v kapitole o Kantovi, kde opravuje Kantovo pojetí takto:

...rozum ustanovuje zákony; zákony platí, ale neexistují; platnost je více než jsoucnost; cesta do metafyziky nevede přes transcendentní existence, přes t. zv. věci o sobě, zbavené rozumu, nýbrž přes zákony, které jsou původcem všech věcí.²⁰⁹

Tedy: zákony, ustanovené naším rozumem, jsou původcem všech věcí. Podívejme se nejprve na způsob, jakým Rádl k těmto povedeným formulacím dospěl. Rádl polemizuje s přírodnickými teoriemi o původu řeči a myšlení, podle nichž počátkem řeči a myšlení byly city nebo představy nebo uvědomování si skutečnosti – tvrdí, že naopak „původní člověk byl v prvé řadě jednající bytostí, a že se myšlení a mluvení vytvořilo jako nástroj pro jednání“.²¹⁰ Pouhé uvědomování si skutečnosti vzniklo teprve později jako jakási hra intelektu.²¹¹

Jestliže opravdu praktický člověk jest předchůdcem a pánem člověka teoretického, pak i zákon, t. j. to, co má být, jest předchůdcem poznání toho, co jest; zákon pak mnohem hlouběji sahá do podstaty lidství než nám předstírají spekulace intelektualistické.²¹²

Tato formulace je zdrženlivější než ony dvě výše uvedené: zákon není *původcem* toho, co jest, nýbrž pouze *předchůdcem poznání* toho, co jest; není uložen v podstatě *přírody*, nýbrž jen v podstatě *lidství*, což znamená, že každé naše poznávání toho, co jest (přírody), je ve své struktuře principiálně vždy předznamenáno ohledem na zákon, úsilím o to, co „má být“ (ať už se chce tvářit jakkoli „ne-

209/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 296.

210/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 426.

211/ Tamtéž, s. 427.

212/ Tamtéž, s. 427.

stranně“), tzn. každé poznání přírody je „ustanovením“ či „zřízením“. Důsledky tohoto pojetí poznávání formuluje Rádl vyostřeně v kapitole o Lockovi: shrnuje nejprve, co podle Locka existuje (je dáno) a co je „jen“ zřízením myslí, a táže se:

Jaký důvod však máme zastavit se před přírodou a prohlašovat o ní, ta jediná že jest objektivně daná a že nezbyvá než ji uznat? Proč bychom nebyli důslední a neprohlásili také přírodu ... za pouhé zřízení myslí? Jako „původně“ nebylo státu ... tak „původně“ nebylo přírody; lidé si ji ustanovili, aby mohli spořádaně jednat, stejně jako si zřídili stát ... Zdá se vám toto domyšlení anglického empirismu absurdní? ... Věta „člověk má dvaatřicet zubů“ se většinou chápe tak, jako by ... naší myslí byly ty zuby dány a nám nezbyvalo, než zít jejich fakt na vědomí ... Jest však tento empirismus důsledný? Věta „člověk má dvaatřicet zubů“ nekonstatuje danou skutečnost; neboť pravděpodobně napočítáte svých zubů méně. Dvaatřicet zubů není „skutečnost“; je to jen norma (t. j. zákon) ustanovená vědou; člověk má mít dvaatřicet zubů; je to zřízení myslí ... nikoli pozorování.²¹³

Zdá se, že v tomto textu se Rádl pokouší nenápadně odvodit z myšlení důsledky pro existenci: jakoby se pouze táže, jaký máme důvod prohlašovat, že je příroda objektivně daná, tzn. chce, abychom mu tedy ukázali nějakou tu objektivně danou přírodu pouze vzatou na vědomí či pouze vnímanou před každým ustanovením rozumu (a je připraven každý příklad vyvrátit, jak uvidíme v druhé části kapitoly o teorii poznání); avšak mezi řádky jasně směřuje k tomu, že nemyslíme přírodu jinak než skrze ustanovení, *tedy* příroda jest ustanovena, resp. není nikde mimo ustanovení, nebere přírodu na vědomí jako objektivně danou, *tedy* není objektivně daná. Méně nenápadně to Rádl formuluje v kapitole o Darwinovi: říká, že Darwinova teorie byla pokusem o důkaz, že příroda je nad civilizaci a civilizace se vyvinula z přírody jako náhodný a pomíjivý zjev,²¹⁴ a namítá:

213/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 129–130.

214/ Tamtéž, s. 467.

Vskutku Darwin chápe živou přírodu jako společnost individuí, konkurujících spolu podle pravidel anglického liberalismu. Tedy národohospodářství, t. j. *zjev civilizace*, byl Darwinovi vzorem, podle něhož si modeloval přírodu. Jak tedy můžete tvrdit, že příroda byla dřív a že se z ní civilizace vyvinula, když zrovna v nejkřiklavějším případě byl dopaden Darwin, *jak vyvíjí přírodu z civilizace?*²¹⁵

S Rádlovou charakteristikou Darwina lze souhlasit až právě na tu ošemetnou poslední větu. Pokud Rádl Darwinovi vytýká, že utvořil teorii o přírodě nikoli podle přírody, ale podle civilizace, lze s tím souhlasit – ale tím ještě vůbec není vyvrácena teze, že příroda je dříve než civilizace. Je tím sice silně zpochybněna teze, že civilizace se vyvinula z přírody, jako konkrétní výklad teze, že příroda je dříve než civilizace – ale to pouze znamená, že Darwin, který modeloval přírodu, hledě na civilizaci, podsunul zákony civilizace přírodě, neznamená to, jak naznačuje Rádl, že vlastně objevil, že příroda se vyvinula z civilizace, a tudíž civilizace musela být dříve (nebyl si toho objevu vědom a zaměnil přírodu za civilizaci). Rádlova formulace, že Darwin vyvíjí přírodu z civilizace, by byla příliš přitažená za vlasy, kdybychom ji měli brát doslovně – připočtème ji tedy na tomto místě spíše na účet Rádlovy terminologické nedbalosti – nicméně tento text má už blízko k formulaci, že ze zákona stanoveného lidmi pochází příroda.

Oč ale Rádlovi jde? Vidíme jasně, že mu nejde o nějaký subjektivismus a o důkazy, že rozum nemůže vystoupit mimo sebe k dané přírodě, jak je o sobě, nýbrž naopak o překonání odcizení mezi rozumem a přírodou. Jde mu o vládu morálního zákona (či „civilizace“) nad přírodou – tak, aby morální zákon platil *pro* přírodu (a ne *proti* ní). Vede však tento pokus o překlenutí roztržky mezi morálním zákonem a přírodou (mezi THESEI a FYSEI) k nalezení onoho specifického „ohledu“ na přírodu (na skutečnost, jaká jest)? Proč vlastně Rádl chce, aby morální zákon platil pro přírodu (tzn. aby byl zákonem, jímž se příroda sama konec konců řídí)?

215/ Tamtéž, s. 468, kurz. ER.

Zájmem kultury je *pokládat* za původní a svrchované to, co je „z ustanovení“: když totiž kultura, t. j. mravnost, vzdělanost, zákony, vůbec duch, mají vládnout nad přirozeností, je nutno, aby byly významnější, platnější, hloub zakořeněny v podstatě věcí než příroda.²¹⁶

Tato Rádlova poněkud naivní formulace upomíná na Platónovy obavy, že lidé by se asi neřídili spravedlností, pokud by nebyla podepřena ještě něčím jiným než sebou samou, a to buď náboženstvím, nebo přírodou: např. v *Gorgiovi* se Sókratés svým posluchačem snaží vysvětlit, že dobro je dobrem prostě proto, že je dobrem, a ne s ohledem na něco jiného, když se však ukáže, že jeho posluchači se sotva budou řídit dobrem jen kvůli němu samému, pohrozí jim pro jistotu záhrobními tresty;²¹⁷ v *Zákonech* pak zase říká, že spravedlivý život musí být také příjemný, protože nikdo by nežil spravedlivě, kdyby to nebylo příjemné – a i kdyby nakrásně spravedlivý život nebyl příjemný, musíme se uchýlit k „užitečné nepravdě“ a tvrdit, že je²¹⁸ – aneb, jak praví Rádl, „zájmem kultury je pokládat...“ Rádl i Platón se zhruba (odlišností nechme stranou) shodují v tom, že pokud bude nesoulad, či dokonce roztržka mezi morálním zákonem a přírodou, budou mít lidé tendenci žít podle přírody, a ne podle mravního zákona. Oba mají pravdu – ale místo aby si vážně položili otázku, proč asi tomu tak je, snaží se tuto roztržku honem nějak urovnat (ne-li ututlat). Co znamenají v tomto Rádlově textu slova „původní, svrchovaný, významnější, platnější, hloub zakořeněný v podstatě věcí“? Nechce Rádl vlastně říci: „Přece jen tak nějak objektivně daný?“ Ale aby byl mravní zákon pouze hloub zakořeněn v podstatě věcí než příroda, to by ještě nestačilo: „Boží zákon není nad zákonem přírodním: *jedině* Boží zákon platí.“²¹⁹ To však nemůžeme interpretovat tak, že Rádl si pomohl bohem stejně naivně jako

216/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 130, kurz. ZŠ.

217/ Platón, *Gorgiás*. 523 a násl. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 1992, s. 113 a násl.

218/ Platón, *Zákony*, 663 d-e. Přel. F. Novotný. Praha, Oikúmené 1997, s. 50.

219/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I., cit. d., s. 430, kurz. ER.

Platón pekelnými tresty. Rádl se sice odvolává na *Starý zákon* a na evangelium, ale nehledá v nich náboženské řešení konfliktu „přírody“ a „zřízení“, nýbrž zvláštní způsob myšlení, v němž (na rozdíl od antické filosofie) tento konflikt nevzniká („...pokládáme evangelium za zvláštní typus myšlení, originálnější než antika i než středověk“).²²⁰ Důsledky *nereflektované* nedůvěry v lidskou ochotu postavit se na stranu zřízení (morálního zákona) proti přírodě ještě uvidíme.

220/ Tamtéž, s. 267.

III. Myšlení víry

Před válkou nebylo Rádlovi náboženství (resp. křesťanství) zvláštním problémem. V *Dějínách biologických teorií* vymezuje poměr církevního učení a vědy takto:

Co se týče věcného vztahu církevních učení k vědě, k biologii zvláště, zjevně nemůže být pojímán jinak než jako protiklad. Nikoli jednotlivé učení, nýbrž metoda, podstata vědy je protikladná názoru panujícímu v církvi. Veškerá věda je založena na myšlence svobodného a individualizovaného bádání; princip, podstata církve je ale právě negací individuální svobody. Církevní dogmata, učení o mystériích, o autoritě bible nebo nějakého papeže, učení o církvi jako zprostředkovatelce mezi bohem a jednotlivcem, to vše musí věda ex professo potírat: dogmata musí nahradit poznáním, nesmí uznávat žádné absolutní záhady, nesmí přijímat něco za pravdivé na základě autority, nutí každého k samostatné zkušenosti a k samostatnému myšlení.²²¹

To je i dnes nejsamozřejmější pojetí vztahu církve a vědy. Rádl ještě dodává: „Avšak v dějinách vědy stejně jako dnes musíme rozlišovat mezi vírou v církevní učení a vírou v Boha.“²²² Uvádí z historie příklady těch, kdo byli pronásledováni za odchylky od církevního učení, a přesto jejich víra v boha byla stejně hluboká, jako víra jejich pronásledovatelů (ne-li hlubší). Za „víru v boha“ Rádl nikoho z vědy nevyklučuje – je-li tato „víra v boha“ organickou součástí jeho vědy: už jsme viděli, jak Rádl církvi vytýkal, že nehájí „živou prav-

221/ Rádl, E., *Geschichte der biologischen Theorien*, I. Leipzig, W. Engelmann 1905, s. 181.

222/ Tamtéž, s. 182.

du“, nýbrž jen slova svých zakladatelů.²²³ Připomíná církvi, že „u zbožného orthodoxního vědce měly by býti církevní nauky viděny v jeho teoriích a faktech: zbožný Keppler věřil, že andělé pohánějí planety vesmírem ... to byla věda proniknutá theologií, poctivá věda, poctivá theologie, poctiví lidé; takové jednoty mají si dnešní theologové přátí. Ovšem jiná jest, zdali je dnes toto proniknutí vědy a církevních nauk možné.“²²⁴ „Živá“, „reálná“ věda musí být výrazem celého člověka – a proto v ní má místo i „víra v boha“, je-li „živou“ vírou. Před válkou se Rádl o náboženství zmiňuje vždy jen v tomto kontextu; avšak otázkou, zda a jak je dnes vůbec možná živá jednota náboženství a vědy, si příliš hlavu neláme. Výmluvnější než všechny zmínky o náboženství (resp. křesťanství) je Rádlovo mlčení: ve své studii o Masarykovi a Nietzschevi²²⁵ Rádl vůbec nemluví o vztahu obou ke křesťanství – a přitom je to otázka, která se přímo vnučuje, chcemeli tyto dva myslitele srovnávat.

Za války se pak Rádlovi náboženství (resp. křesťanství) skutečným problémem stalo – problémem viděným nejprve ze stanoviska vědy. V závěru *Romantické vědy* mluví Rádl o dualismu, který vznikl v (katolické) renesanční vědě: „Tehdy začali Galilei a Descartes kázati systém dvojí pravdy, pravdy vědecké a theologické, na sobě prý nezávislých, a začali učiti svojí praxí, že vědec není zodpověden za náboženské důsledky své nauky. Křivou přísahou Galileiho před inkvizicí tato věda začala a skončila se znemravnělostí všeho života...“²²⁶ Již jsme se zmínili o tom, že proti systému dvojí pravdy zde Rádl postavil pravdu, která je zároveň správná i mravná a zbožná. „Vědec uznávající jednu pravdu cítí plnou zodpovědnost za své nauky před Bohem i před lidmi ... Vědec se nesmí vymykati ze zodpovědnosti filosofické, občanské, mravní, každý, kdo se o to pokouší, jest nebezpečný člověk...“²²⁷ Vidíme tu přesunutí důrazu oproti

223/ Rádl, E., *Dějiny vývojových teorií*, cit. d., s. 226.

224/ Tamtéž, s. 227.

225/ Rádl, E., „Masaryk a Nietzsche“. In: *Úvahy vědecké a filosofické*, cit. d.

226/ Rádl, E., *Romantická věda*, cit. d., s. 290.

227/ Tamtéž, s. 290–291.

předválečnému pojetí vědy: v „potřebě jednoty v životě“ nyní Rádl podtrhuje morální aspekt, nikoli to, že věda, má-li být „živou“ vědou, musí být výrazem celého člověka. Ve *Vědě a víře u Komenského* se Rádl touto „jednotou“, viděnou ještě ze stanoviska vědy, zabývá podrobněji. Popisuje vznik teorie dvojí pravdy jako odůvodnění odluky vědy od theologie a zdůrazňuje, že tento dualismus přešel do moderní vědy jako nauka o tom, že vědecké pravdy vědce k ničemu nezavazují, vědec není nikomu zodpověden a nemusí se starat o (etické, politické) důsledky své vědy:²²⁸ „Čím jiným se tyto moderní názory liší od renesančních, než že tam se věřilo v základní dualism vědy a theologie, zde v dualism vědecké a mravní odpovědnosti?“²²⁹ Podobně Rádl odmítá i Pascalovo rozpojení „pravd srdce“ a „pravd rozumu“.²³⁰ Proti Galileově a Descartově „neupřímnosti“ staví Rádl poctivost a důslednost Komenského (ale naivní, jak přiznává): podle Komenského není jiného zdravého poměru mezi náboženstvím a vědou než zbožná věda a vědecké náboženství – rozum, příroda a Písmo jsou od boha a nemohou si odporovat.²³¹

To je důsledná řeč, v níž je chybný jedině základní předpoklad, tak jak je, že Písmo pochází z rukou Božích a ne lidských ... Písmo jest jednotné v tom smyslu, že nerozeznává pravd pro srdce od pravd pro rozum. Což však, padne-li potom některá jeho pravda vědecká? Pak padla celá nadpřirozená autorita Písma, celé Písmo pak jest jen dílem lidským. Nuže, tento moderní názor jest důsledkem premis Komenského, nikoli premis Galileových ani Descartových, podle jejichž metody by autorita Písma nebyla otřesena, byť Písmo podávalo sebe více vědeckých nesprávností.²³²

Potud by se zdálo, že Rádlovi jde o to, že je to právě náboženská důslednost, resp. požadavek jednoty vznesený na poměr vědy

228/ Rádl, E., *Věda a víra u Komenského*, cit. d., s. 38–39.

229/ Tamtéž, s. 39.

230/ Tamtéž, s. 39–41.

231/ Tamtéž, s. 43.

232/ Tamtéž, s. 45.

a náboženství (a nikoli jezuitské chytráctví), co nakonec vyvrací náboženskou autoritu Písma. Všimněme si zvláště toho, že padá-li autorita Písma ve vědě, padá *celá* nadpřirozená autorita Písma – tedy nutně také nadpřirozená autorita Písma ve věcech morálních. Rádl výslovně odmítá Galileovo stanovisko, že je vázán věřit všemu, co Písmo učí ve věcech víry a *mravnosti*, ne však tomu, co učí ve věcech vědy – to by byl systém dvojí pravdy.²³³ Namísto nadpřirozené náboženské autority „*jedině rozum* je povolán býti rozhodčím v životě a tedy i v náboženství“.²³⁴ Ale *ted'*, na závěr tohoto výkladu, v odstavci nazvaném „Zbožná věda“, Rádl píše:

Náboženství je víra v Prozřetelnost, v jejichž službách zde na světě konáme, co konáme z nehlubšího přesvědčení. Kdo si troufá přemýšlet o posledním smyslu své víry v pravdu a v spravedlnost ... v intencích vyšší síly, jejímž jsme nástrojem ... I vědec nachází poslední smysl své činnosti v oné víře; i jeho hledání pravdy, i jeho skepsi a třebaš protináboženskou skepsi, upřímně míněnou, vede nadlidská mohutnost, jejíž jméno Bůh nebo Prozřetelnost možno popírat, ne však její jsoucnost. Věda takto nábožensky založená se nevzdá ani puntíku své kritické nezávislosti ... bude vědou zbožnou, jen když půjdou její nauky z čistého srdce.²³⁵

Vidíme jasně, jak se v tomto textu ona požadovaná jednota opět rozpadla: věda se „nevzdá kritické nezávislosti“, tzn. ve vědě je jediným rozhodčím rozum – *ale* tento rozum je konec konců veden „nadmírnou“, tj. náboženskou, „mohutností“. Jak ale může být rozum jediným rozhodčím také v náboženství, je-li veden náboženskou „mohutností“ (tedy autoritou)? Je příznačné, že „zbožnost“ vědy „nábožensky založené“ Rádl umísťuje do *čistého srdce* – „zbožnost“ se tu vztahuje pouze na morálnost. Věda sama pro sebe požaduje „kritickou nezávislost“, tzn. chce uznávat pouze důvody rozumu; nic-

233/ Tamtéž, s. 34.

234/ Tamtéž, s. 42, kurz. ZŠ.

235/ Tamtéž, s. 51–52.

méně „poslední smysl“ vědecké činnosti je morální – a pro morálku zřejmě důvody rozumu nestačí, rozum asi nemůže být jediným rozhodčím ve věcech morálních, pro ty je asi nutná náboženská autorita. Podle tohoto textu rozum sice stačí pro vědu, ale morálka musí být podepřena náboženstvím. Věda bude „zbožná“, půjde-li z čistého srdce – z „čistého“ resp. důsledného či přesného rozumu tedy asi zbožná věda nepůjde. Tedy *prece* dvojí pravda. Jak to, že Rádl necítí ten protimluv? V přednášce *Rassové theorie a národ*, psané rovněž za války, není ani slovo o náboženské autoritě pro věci morální – zde je morální stanovisko stanoviskem rozumu *jako takového*, není rozumu *ukládáno* náboženskou autoritou. Je to skoro jako by tu promluvili dva různí filosofové. Ve *Vědě a víře u Komenického* má Rádl za to, že morálnost (o kterou mu vlastně jediné jde) podstatně souvisí s náboženstvím.

Ve spise *Západ a východ* Rádl rozlišuje v náboženství dvě základní složky: jednak náboženství „posvátné hrůzy“, kdy božství vzbuzuje úctu (resp. uctívání) jakožto nadlidská, nekonečně velká moc, před níž člověk pocítuje svou nicotnost, a jednak „etické pojetí náboženství“, podle něhož „*mravní* jednání jest *správné* jednání, nebo, jak jinými slovy říkáme, Bůh jest pravda. Tu náboženství záleží ve *smýšlení* člověka ... Mravnost jest tu jedinou vstupnou branou k Bohu.“²³⁶ Pojetí náboženství jako „posvátné hrůzy“ vždy převažovalo

236/ Rádl, E., *Západ a východ*. Praha, Jan Laichter 1925, s. 72, kurz. ER. (Podobně rozlišuje religionista Rudolf Otto v knize *Das Heilige* z roku 1922. Konstatuje, že zvláště v křesťanství je božství definováno racionalisticky a eticky – tím však podstata božství zdaleka není vyčerpána. „Zvykli jsme si totiž užívat slova svatý v přeneseném, vůbec ne původním smyslu. Myslíme obvykle absolutní predikát mravní, myslíme dokonalé dobro ... Svatost sice zahrnuje i všechno toto, hned však cítíme, že obsahuje ještě něco navíc, a právě to je na ní zvláštní. Ba právě toto zvláštní, toto další především označuje slovo ‚svatý‘, anebo aspoň jeho ekvivalenty v semitských jazycích, v latině, v řečtině i v jiných starých jazycích, a momentu morálky se buď nedotýká vůbec, anebo ne hlavně a nikdy ne výlučně ... To, o čem mluvím a co se pokouším poněkud naznačit, žije ve všech náboženstvích, tvoří to přímo jejich jádro a bez toho náboženství není náboženstvím ... Když někdo slovem *kádoš* myslí dobro, pokládáme to právem za racionalistickou deformaci.“ Otto, R., *Posvátno*. Praha, Vyšehrad 1998, přel. Jan Škoda, s. 20–21.

a v mnoha náboženských formách převažuje i dnes, mravnost bývá často jen součástí ritu²³⁷ – vlastně teprve „moderní demokratism a věda setřely se světa hrůzostrašnost a odnaučily nás pocitům posvátné hrůzy ... Místo ní mravnost, založená na vůli a projevovaná jednáním, se stává dnes masem a krví náboženství.“²³⁸ Tady máme *historickou* souvislost mravnosti s náboženstvím. Kdykoli ji však Rádl chce interpretovat jako souvislost podstatnou (náboženství = mravnost, mravnost = náboženství), dopouští se poněkud úskočných nedůsledností. Proti obhroublé formulaci o mravnosti, která se stává *masem a krví* náboženství, lze namítnout, že náboženství „posvátné hrůzy“ (uctívání boha jako *moci*) je náboženstvím ve vlastním smyslu, a jestliže je Rádl odmítá, vysvobozuje tím mravnost z náboženského rámce, v němž se původně rozvinula: jestliže se z jednání diktovaného božskou mocí stává *správné* jednání, opouští se tím nutně sféra náboženství a přechází se do sféry rozumového odstupu od skutečnosti (jak jsme jej vyložili v druhé kapitole). Rádl to jen ještě podtrhuje ve svém výkladu rozdílu pantheismu a theismu: theismus se vlastně *neliší* od pantheismu, pokud pouze chápe boha jako osobu, která „vládne světem tak mocně, že bez jejího vědomí nepadne ani vlásek s hlavy a všechno, co se stalo, co se děje a stane, jest předem v Boží radě usouzeno“²³⁹ – to je orientální fátum.²⁴⁰ Rádl formuluje rozdíl „theismu“ a pantheismu takto:

Osobní Bůh však jest teprve v druhé řadě vládcem nad mrtvým a neuvědomělým světem; osobní Bůh jest v první řadě Bohem pro lidi, *kteří jej znají* ... Moderní pantheisté si kladou otázku: Způsobuje

Nejvlastnějším jádrem náboženství je podle Otta posvátno, das Numinose, iracionální prožitky závislosti, stvořenosti, úděsu, vznešenosti atd. Otto však na rozdíl od Rádla nechce nikoho těmto prožitkům odnaučit, právě naopak.)

237/ Tamtéž, s. 72.

238/ Tamtéž, s. 73–74. To neznamená, že by „etické pojetí náboženství“ bylo vynálezem moderního demokratismu a vědy – „etické pojetí náboženství“ bylo založeno už ve *Starém zákoně* a v evangeliu. „Moderní demokratism a věda“ je právě jen očistily od pojetí náboženství jako „posvátné hrůzy“.

239/ Tamtéž, s. 186.

240/ Tamtéž, s. 186.

Bůh na světě neštěstí či nic? Když způsobuje, jak může být dobrý? Když nezpůsobuje, jak může být nejvyšš všemohoucí? Tyto a podobné otázky myslí na Boha jen jako na přírodní sílu, u níž „všemohoucnost“ a „dobrota“ jsou objektivními vlastnostmi ... Vláda *osobního* Boha se však projevuje teprve tam, kde člověk neštěstím stržený jde do sebe a volá: Bůh na mne seslal neštěstí, *abych se vzpamatoval!* ... kdo Boha nezná, k tomu Bůh nemůže mluvit ani neštěstím. Prozřetelnost ovšem vládne světem, dává zákony přírodě, posílá neštěstí na lidi, ale tato vláda má jediný smysl, útočit na člověka, aby se vzpamatoval.²⁴¹

Na tomto textu vidíme, jak Rádl říká A, ale nechce se mu říct B. Na jedné straně by rád zachoval Prozřetelnost jako moc, která vládne světem, tj. působí jako přírodní síla (ačkoli si konec konců uvědomuje, že právě toto pojetí nemůže uniknout důsledkům starého *etického* argumentu, podle něhož bůh není bohem, neodstraní-li ze světa zlo, ať už proto, že nechce nebo nemůže) – ale na druhé straně říká, že „neštěstí poslané Prozřetelností na lidi“ zůstává jen slepou přírodní událostí, pokud mu lidé *nerozumějí* jako morální výzvě, přičemž toto porozumění není způsobeno samou přírodní událostí, protože *napřed* musíme boha *znát*, abychom přírodní událost dovedli pochopit jako morální výzvu. Upřesněme Rádlovu formulaci takto: „Kdo boha nezná, k tomu bůh nemůže mluvit.“ Pak se nabízí otázka, *odkud boha známe*, známe-li ho už. Rádl pokračuje:

...víra v osobního Boha jest především věrou ve vlastní osobnost, v nekonečný význam vlastní bytosti; stojíme proti světu, nikoli jako část a projev světa, nýbrž jako osobnost ve světě jednající a svět soudící.²⁴²

Jinými slovy: výklad „neštěstí“ jako morální výzvy je *naším vlastním rozumovým* výkladem – „boha“ známe jen z tohoto výkladu (je

241/ Tamtéž, s. 186–187, kurz. ER.

242/ Tamtéž, s. 118.

součástí tohoto výkladu). To vyplývá i z Rádlova pojetí zjevení z tohoto spisu:

Bůh nediktoval sice přímo náboženství ani Mojžíšovi ani Ježíšovi ... ale náboženství bylo těmto mužům „zjeveno“ jednak učiteli, jednak knihami, jednak neuvědomělou tradicí, jednak jejich vlastní tvůrčí činností. V tomto smyslu jest všechno náboženství „zjevené“, to jest historické, naučené, v určitých okolnostech objevené ... všechna náboženství jsou dílem lidí...²⁴³

Toto „zjevené“ náboženství staví Rádl proti přirozenému náboženství, které je předem vepsáno do mysli lidí (i kdyby se člověk nakrásně rodil s nějakým „primárním náboženským instinktem“, stejně by to nebylo nic platné, pokud by se náboženství nenaučil od druhých)²⁴⁴ – odmítá tedy každou představu, že náboženství je nám tak či onak dáno, a trvá na tom, že je naším dílem. Proč ale potom užívá termínu „zjevené náboženství“? Zde by se spíše hodil termín pozitivní náboženství. Oč Rádlovi jde, je lépe vidět ve spise *Naše náboženské ideály před válkou a po válce*, kde se Rádl zabývá tímto pojetím „zjeveného“ náboženství trochu podrobněji.

...jest to pravda, že člověk pouze svým rozumem poznává příkazy Boží a že příroda ... jest nejlepším chrámem? ... Odkud doopravdy vím, že Bůh jest, jaký jest a čeho žádá? Odkud vím, že příroda mi dokazuje existenci Boží? Odkud vím, že prozřetelnost řídí dějiny? ... Všem těmto věcem jsem se *naučil u druhých lidí*; Bůh nám byl „zjeven“ matkou, otcem, bratřími, učitelem, knihami. K tomuto „zjevení“ jsme ze svého dovedli přidati tak málo, že to není nic ... musíme se opírat o druhé lidi, o cizí učení ... z křesťanství nelze oddisputovati autoritu cizí a ... žádné náboženství nepostavíš jen na autoritě vlastního rozumu.²⁴⁵

243/ Tamtéž, s. 246.

244/ Tamtéž, s. 245–246.

245/ Rádl, E., *Naše náboženské ideály před válkou a po válce*, cit. d., s. 25–28, kurz. ER.

Autorita – o tohle jde. Nemůže-li už být náboženská, ať je tedy nějaká jiná: nemůžeme-li už tvrdit, že náboženství nám diktuje sám bůh, jistě můžeme tvrdit, že nám je diktují druzí lidé, a *tomu teď budeme říkat* „zjevení“ – sice jsme úplně škrtili a znemožnili jeho původní náboženský smysl (že bůh existuje, nevíme od boha, nýbrž od lidí, kteří to také nevědí od boha, nýbrž od lidí, a nikdo ze všech těch lidí na to nepřišel „pouze svým rozumem“, tzn. zkrátka nikdo na to nepřišel rozumem, poněvadž toto pojetí „zjevení“ zde přece výslovně stojí proti pojetí, podle kterého lze existenci boží poznat rozumem), ale budeme tiše doufat, že si přesto podrží svůj autoritativní náboženský zvuk – to proto, že sotva může být něco nenáboženštějšího, než odmítnout jedním dechem jak zjevení shůry, tak přirozené náboženské a priori člověka – z toho by brzy mohl být ateismus, a ateisté jsou jak známo vesměs nemorální lidé. – Přesto Rádlovi přiznejme, že *tradice* vytvořená *lidmi* je tím, z čeho nutně vycházíme a oč se opíráme, žádný *jednotlivec* nevytváří ani tu nejoriginálnější myšlenku jen ze svého vlastního rozumu, nýbrž vždycky v dialogu s předchůdci a jejich rozumem. Tradice je východiskem, na kterém jedině lze dál stavět – a jen v tomto smyslu o ní lze mluvit jako o jakési „autoritě“. Rádl ostatně sám říká, že „náboženství takto zjevené nemá záruky pravdivosti a musí býti pořád revidováno a kritisováno“.²⁴⁶ Chyba, resp. úskok, je pouze v tom, že Rádl se pokouší tuto lidskou tradici nabarvit náboženskou autoritou pomocí *slova* „zjevení“. Rádl píše, že v náboženství se musíme opírat o druhé lidi stejně „*jako všude jinde, jako ve vědě, v politice, v umění*“,²⁴⁷ ale ani ho nenapadne označit vědeckou, politickou a uměleckou tradici za zjevení – toto slovo vyhrazuje pouze pro tradici náboženskou. Rádlova *morální* interpretace náboženství neodvratně konverguje s jeho pojetím morálky jako rozumového odstupu od skutečnosti, ve kterém pro „Prozřetelnost vládnoucí světem“ není místo – tvrdit, že člověk jakožto rozumová bytost stojí morálně proti světu a zároveň chtít, aby *kromě toho také ješ-*

246/ Tamtéž, s. 26.

247/ Tamtéž, s. 26, kurz. ZŠ.

tě (byť i jen „v druhé řadě“) světem věcně vládla Prozřetelnost, je hloupé.²⁴⁸

Rádl ještě v roce 1927 své pojetí zjevení pozměnil. V článku „Filosofie a theologie“ píše:

Elementární touhou po pravdě odůvodníme studium filosofické ... jaký smysl má však toto hledání samo? Proč pravdu a ne raději lež, jak se ptal Nietzsche? ... nutno smysl filosofie odůvodnit něčím co stojí nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení ... Neboť otázka „proč“ potřebuje nějaké odpovědi definitivní; věda a filosofie nemají samy o sobě smyslu.²⁴⁹

Jako příklad zjevení zde Rádl cituje Izaiáš 6, 5–7, kdy prorok hovoří o svém povolání, a zdůrazňuje, že tu nejde o obsahové zjevení nějaké nauky, o to, že přiletěl anděl s kleštěmi (tedy o něco, co by popřípadě mohlo odporovat rozumu a vědě):

Nejde o tyto materiálie zjevení, nýbrž o to, že jimi vyjadřuje Izaiáš přelom ve svém životě, absolutní jistotu, o kterou se teď opírá; zjevení jest mu posledním důvodem, proč má jednati tak, jak jedná. Na otázku Nietzscheovu proč pravdu a ne raději lež, filosof nemá odpovědi než leda, že přirozenost jej tak vede; Izaiáš má absolutní záruku, že má jíti za pravdou: Bůh mu to přikázal, rozuměj, zrovna jemu, nikoli komukoli jinému, a učinil to zcela konkrétním způsobem.²⁵⁰

248/ Mám za to, že u Rádla se tu přece jen projevuje určitá náboženská nejistota, která je pro onu dobu charakteristická a kterou lze popsat tak, že už se nedokáže věřit na to či ono, ale *ještě* by se na to snad věřit chtělo. Podobně je tomu i u Masaryka. Dobře to u obou vycítoval J. L. Hromádka – o Masarykovi např. píše, že mu bůh byl pouhou filosofickou ideou, a nikoli osobním, živým Pánem. Hromádka, J. L., *T. G. Masaryk*. Praha, Orbis 1930, s. 143. O Rádlovi napsal: „Nechci tvrdit, že dívaje se k nebesům a otvíraje svědomí své před věčným Božím ‚Ty máš!‘, slyšel plnou andělskou zvěst, plné evangelium o Bohu živém.“ Hromádka, J. L., *Don Quijote české filosofie*. Praha, Jan Laichter 1947, s. 166.

249/ Rádl, E., „Filosofie a theologie“. *Křesťanská revue*, roč. I, č. 1, 1927, s. 6.

250/ Tamtéž, s. 6.

Na první pohled by se mohlo zdát, že Rádl tu *odpovídá* na Nietzscheovu otázku „Proč pravdu a ne raději nepravdu“. Ale není tomu tak. Rádl si tuto otázku totiž vůbec neklade, je předem rozhodnut pro „pravdu“ a „zjevením“ toto rozhodnutí omlouvá, ale rozhodně nevysvětluje. Pro Nietzsche je otázka „proč pravdu a ne raději nepravdu (omyl, zdání, lež)“ skutečnou otázkou, která nikdy není zodpovězena předem – pro pravdu nebo proti ní se lze pouze *rozhodnout*, a nikoli se jen připojit k předem danému (předem *správnému*) rozhodnutí (k Nietzscheově pojetí pravdy se ještě dostaneme). Rádl v uvedeném textu opírá rozhodnutí pro pravdu o náboženskou autoritu. Řekneme-li však, že se rozhodujeme pro pravdu, protože se *prostě podvolujeme něčemu*, co nás nutí, říkáme tím vlastně, že *nevíme*, čemu se prostě podvolujeme, *nevíme*, co nás nutí – *nevíme, nerozumíme proč* se rozhodujeme pro pravdu. Nucení a prostě podvolení se nucení – to není žádné vysvětlení ani zdůvodnění. „Nucení“ je vlastně výklad náboženské autority jako čisté *moci*, které nezbyvá než se podvolit a která neobsahuje nic, čemu by mohl rozum rozumět. Rádl vlastně zdůvodňuje *naše* rozhodnutí pro pravdu *něčím* rozumu už nedostupným (něčím, co pouze pocítujeme jako nucení), a otázce „proč pravdu“ (která se dá vztáhnout i na „boha“: proč chce bůh pravdu, proč nás nutí k pravdě?) tak konec konců uhýbá. Problematický je právě Rádlův předpoklad, že otázka „proč pravdu“ potřebuje „definitivní odpověď“. „Definitivní odpověď“ je tu totiž myšlena jako odpověď *předem daná* – Rádl chce chápat otázku „proč pravdu“ jako předem již zodpovězenou v jakémsi metafyzickém smyslu, jak ukazuje zvláště ona myšlenková struktura zdůvodňování něčeho něčím jiným, co stojí *nad* tím, což je vlastně známý regressus ad infinitum, který zastavuje (ale neprinciálně) *causa prima non causata*. To však je zpředměťující odpověď, která svědčí o tom, že i sama otázka je myšlena předmětně: otázka „proč pravdu“ je pak otázkou po pravdě jako po něčem, co je dáno, je myšlena tak, jako by pravda byla *tou věcí*, na niž se ptáme či pro niž se rozhodujeme. Pak nutně vyvstává otázka „co je pravda“ – otázka, která žádá definici pravdy jako hotové dané věci. Avšak další pokračování Rádlůva textu se tomuto zpředměťujícímu pojetí zčásti vymyká – Rádl neklade otázku, co je pravda, ani nepodá-

vá definici pravdy, nýbrž na základě izaiášovského textu spíše dále popisuje ono *rozhodování* pro pravdu. Izaiášovský text je vlastně symbolickým popisem přijetí „pravdy“ jako výzvy (tak, jak jsme to vyložili ve druhé kapitole) – proto Rádl zdůrazňuje, že „zjevení“ není nějakým materiálem pro poznání (naukou, která by nám byla sdělena nezávisle na rozumu a zkušenosti), a podtrhuje jeho imperativní charakter. V Rádlově výkladu tohoto textu spolu zápasí zpředměňující (a náboženské) pojetí s nepředmětným pojetím: slova „má jíti za pravdou“ jsou myšlena předmětně, slova „bůh mu to přikázal“ jsou myšlena předmětně a nábožensky, avšak slova „zrovna jemu, nikoli komukoli jinému“ a „učinil to zcela konkrétním způsobem“ už směřují jinam – o tuto konkrétnost je opřeno pojetí nezpředměňující. Izaiáš přesně vzato nemá „jít za pravdou“, nýbrž má lidu sdělit zcela určitá, konkrétní proroctví týkající se zcela určité konkrétní historické situace. Slova, že Izaiáš „má jít za pravdou“ pak můžeme chápat dvojím způsobem: buď jako hodnocení Izaiášovy etiky, výkladu dějin a programu pro budoucnost jako „pravdivého“ či „správného“, nebo tak, že Izaiášův konkrétní program, jeho působení a jeho život jsou cestou k pravdě jako k danému cíli, jsou prostředkem k dosažení pravdy jako věci, která je *mimo* tuto cestu a tyto prostředky samotné (které by byly jen jakousi zkouškou) – to je konec konců náboženská interpretace, v níž věta „má jíti za pravdou“ splývá s větou „bůh mu to přikázal“ ve smyslu „pravda je bůh“ (nikoli „bůh je pravda“). V Rádlově textu má ono „za pravdou“ oba tyto významy, ale první vyplývá z druhého. Pravda je tu myšlena jako předmětný cíl Izaiášova konkrétního úsilí. To však s oněmi formulacemi, kladoucími důraz na konkrétnost, není úplně v souladu. Přeformulujme Rádlův text takto: bůh přikázal zrovna Izaiášovi, a nikoli komukoli jinému – že má jít za pravdou. Znamená to snad, že nikdo jiný kromě Izaiáše „za pravdou“ jít nemá nebo nemusí? Nemají snad „za pravdou“ jít všichni? Tento nesoulad lze vyložit tak, že důrazem na konkrétnost Rádl naznačuje odmítnutí pojetí pravdy jako předmětně daného cíle: chápeme-li pravdu jakožto konkrétní výzvu ozývající se v konkrétní situaci konkrétnímu člověku, nemá smysl tvrdit, že zároveň je ještě někde jinde mimo tuto konkrétní situaci, že je dána někde obecně

nad všemi situacemi vůbec a pro všechny konkrétní jedince vůbec. Pak také je chybou mluvit o „definitivní“ – tj. předem dané – odpovědi na otázku „proč pravdu“: přichází-li „zjevení“ (tzn. pravda jakožto výzva) pouze v konkrétní situaci, nemá smysl vykládat onen pocit „nucení“ a podvolení (tedy rozhodování, reakci na výzvu) jako důkaz, že nad námi *je něco*, co nás nutí, že na konkrétní otázku po pravdě, vznesenou v konkrétní situaci, je předem dána definitivní odpověď – tzn. je chybou z pravdy, která se ozývá principiálně konkrétně a v konkrétní situaci, usuzovat na pravdu jako na něco, co je někde mimo tuto situaci.

Rádlova morální interpretace náboženství ústí v *Útěse z filosofie* z roku 1942 – a končí dosti nenábožensky zvláštním odmítnutím náboženské autority, totiž koncepcí *bezbranného*²⁵¹ morálního řádu. Na začátku klíčového odstavce, nazvaného „bezbranný morální svět“, Rádl rozlišuje mezi právními zákony vynucovanými státem a morálními zákony, které s donucováním nepočítají, takže se, jaké poslední důsledky má bezbrannost morálního světa, který k ničemu nenutí a nikoho netrestá, a odpovídá takto:

Evangelium dává odpověď šíleně smělou, pro kterou se však milióny a milióny lidí rozhodly. Kázání na hoře je kodexem čistého morálního řádu, osvobozeného od donucování a trestu ... Kristus nikoho netrestal, nikoho neodsoudil ... O sobě samém pak Kristus říkal, že on a otec nebeský jedno jsou, to jest, že přikázání Ježíšova jsou přímou vůlí boží. Odvozují odtud poznání, kterého se teologové neradi odvažují: že Kristus přinesl přímé poučení boží pro lidi a že Bůh

251/ Zde je určitý styčný bod s Bonhoefferovou „nenáboženskou interpretací“: „Bůh se nechává vytláčit ze světa na kříž, Bůh je ve světě *bezmocný* a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám ... Zde je rozhodující rozdíl ode všech náboženství. Religiozita odkazuje člověka v jeho nouzi k boží moci ve světě, Bůh je deus ex machina. Bible ukazuje člověku bezmoc a utrpení Boha; jen trpící Bůh může pomoci. Potud se může říci, že zmíněný vývoj světa k dospělosti, která umožnila zbavit se falešných představ o Bohu, otevřel oči pro Boha bible, pro Boha, který si zjednává moc a místo ve světě svou *bezmocí*.“ Bonhoeffer, D., *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*. Praha, Vyšehrad 1991, s. 249–250, kurz. ZŠ. Bonhoeffer stejně jako Rádl odmítá pojetí boha jako moci.

jedná tak, jak jednal Kristus; že nikoho nenutí, že Bůh je tedy bytosť dokonale bezbrannou, že násilím do světového běhu nezasahuje ... že tedy očekávat od Boha přímé zakročení v kterékoli věci je marné očekávání zázraku.²⁵²

Rádl tedy interpretuje evangelium jako kodex *morálních* zákonů a na základě uvedeného rozdílu mezi právními a morálními zákony, tzn. na základě principiální nevynutitelnosti morálních zákonů, odmítá pojetí boha jako *moci*, která by mohla nutit a trestat.²⁵³ Rádl jistě musel považovat evangelickou odpověď na otázku po *posledních důsledcích* bezbrannosti morálního světa za šíleně smělou. Je-li morální řád „osvobozen“ od donucování a trestu (a nutně také odměny), znamená to, že za ním nic nestojí, morální řád se nemá o co opřít. Toto pojetí je šíleně smělé hned ve dvojitým smyslu: jednak je šíleně smělé očekávat, že lidé budou dodržovat morální řád jen tak pro nic za nic, a jednak z odmítnutí boží donucující a trestající (a odměňující) moci plyne šíleně smělý důsledek, že bůh není žádné jsoucno, že „je“ tím nic, které „stojí“ (nestojí) za morálním řádem. Podívejme se podrobněji na myšlenkovou strukturu tohoto textu. Rádl říká: Kristus a „Otec nebeský“ jedno jsou, *z toho vyplývá*, že Kristova přikázání jsou přímou vůlí boží, a *z toho vyplývá*, že bůh jedná jako Kristus, *tedy* jako *bezbranná* bytosť – krátce: Kristus a bůh jedno jsou, *z toho vyplývá*, že bůh je bytosť dokonale bezbrannou, a tedy konec konců vůbec není bytosť, tzn. jsoucnem, protože žádná bytosť (jsoucno) není *dokonale* bezbranná, každá bytosť (jsoucno) má nějakou možnost věcného (kauzálního) působení, i když třeba velice omezenou (důsledek, kterého se teologové neradi odvažují a který tu Rádl pro jistotu ukrývá mezi řádky). Rádl tu jaksi převedl

252/ Rádl, E., *Útěcha z filosofie*. Praha, Mladá fronta 1969, s. 17–18.

253/ Rádl tu sice také říká: „Kristus nikoho netrestal, nikoho neodsoudil; jeho pohružky trestem se vesměs týkají až převratu za posledního soudu.“ (*Útěcha z filosofie*, cit. d., s. 17) To vypadá, jako by Rádl naznačoval, že přece jen boží moc se uplatní alespoň na „onom světě“ – to však by bylo v naprostém rozporu s celkovým smyslem tohoto odstavce, a proto můžeme tuto větu zanedbat. Je pouze dokladem Rádlovy neustálé váhavosti v otázce náboženství.

boha na Krista – a abychom nebyli na pochybách, že Kristus je tu chápán jako člověk (a nikoli jako bůh), Rádl pokračuje takto:

Jestliže však Bůh je bytostí bezbrannou, jak na světě působí? Působí, jako působil Kristus: Bůh se ničím neurazí a všechno snese, i ukřižování ... pomáhá způsobem bezbranného člověka: poučuje, vede, chválí, dává příklady, napomíná, varuje. A jak tuto metodu provádí? Posílá na svět hodné lidi, kteří jsou vzorem pro okolí; hodní lidé jako andělé boží jsou vzorem, poučují, vedou, napomínají, varují ... hodní lidé byli už za prvních červánků vzdělanosti ... Bůh působí skrze první muže, kteří učili své lidi obětovat bohům na oltářích; působil skrze zákonodárce, skrze básníky, proroky, filosofy, skrze evangelium ... a také skrze dnešní hodné lidi.²⁵⁴

Otázka, jak bůh působí, je-li zbaven každého věcného či kauzálního působení, je vskutku zásadní. Rádl odpovídá, že bůh působí stejně jako Kristus, tj. poučuje, vede atd. – ale takto působí také všichni ostatní hodní *lidé*, a působili tak už dávno před Kristem – Rádl tu úplně škrtl jakékoli Kristovo privilegované postavení jako „Syna Božího“. Slova „bůh působí skrze“ či bůh „posílá na svět“ tu pouze formálně uvozují věty, které popisují *lidské* působení, nikoli však vztah „boha“ a člověka, který zůstává nevysvětlen a ponechán stranou. Náboženský vztah k bohu jako autoritě pak Rádl výslovně odmítá ve výkladu příběhu o Abrahamově oběti, tedy příběhu, který zejména v protestantské teologii bývá chápán jako prototyp lidské poslušnosti vůči bohu. Rádl připomíná Kierkegaardovu interpretaci: „Abraham, praví Kierkegaard, právem prý poslechl zjevení vůle boží, třeba se nesluší, aby otec zabil vlastního syna. Neboť je propast mezi boží vůlí a mezi lidskou mravností a filosofií.“²⁵⁵ Kierkegaard je nábožensky naprosto důsledný – bůh je absolutní autoritou, kterou máme poslouchat, i když její příkaz odporuje naší mravnosti a filosofii, tedy našemu rozumu – přesně řečeno je nám *nesrozumitelný*, nechápeme ho. To poněkud připomíná ono Rádlovo

254/ Tamtéž, s. 18.

255/ Tamtéž, s. 41.

dále nevysvětlitelné a rozumem neuchopitelné „nucení“ ze strany „absolutní moci“, jež je nad námi (jak jsme o tom mluvili výše) – ale co si s tímto „nucením“, docela přijatelným u Izaiáše, počít konkrétně v příběhu o Abrahamově oběti?

Je biblické vypravování o poslušném Abrahamovi snad reminiscencí na pověru, rozšířenou v dávných časech zvláště také v Přední Asii, obětovat děti na oltáři bohům? Jak jinak mohla bible na nápad oné oběti přijít? Byla to pověra hrozná: smíme říci o oněch lidech, že prá- vem zabíjeli rodiče takto své děti? ... Boha nikdo neviděl, ani Abra- ham; jak poznal, že jeho „vůle“ je opravdu vůlí boží? ... „vůle“, ať už jde o vůli boží, anebo o vůli lidskou, může být jen sugescí, ošklivým snem, záchvatem zuřivosti, fantazií, pověrou, ďábelským vnuknutím – a rozvaha a poučení rozumných lidí je jedinou cestou, kterou lze najít vůli správnou. Výše než vůle stojí rozvaha.²⁵⁶

Slova „boha žádný neviděl“ jsou v této souvislosti odmítnutím onoho „zjevení“ autority, jíž se „prostě podvolujeme“. Celý příběh Rádl vůbec nechápe jako popis *vztahu* člověka k bohu, tématem toho- to příběhu vlastně vůbec není problém poslušnosti člověka vůči bohu, nýbrž spíše odmítnutí pověry o lidské oběti. Rádl se nedal fas- cinovat nábožensky báječnou absurdností toho, že bůh nejprve Abrahamovi oběť přikázal a potom ji odmítl – snad chápal tuto boží vrtošivost spíše jako symbolické vyjádření úpornosti tehdejšího myš- lenkového zápasu o zrušení lidské oběti – šlo o zápas „náboženství posvátné hrůzy“ a etického pojetí náboženství, jak o něm Rádl mlu- vil ve spise *Západ a Východ*. Rádlův důraz na *rozvahu*, příkře posta- venou proti „boží vůli“, tady znamená, že morálnost vyrůstá z rozu- mu jako takového a nepochází z instance mimo nás, která by nám je k našemu údivu sdělovala. V intencích celého textu bychom mohli poslední větu formulovat i takto: výše než *boží vůle* stojí rozvaha (tedy rozum). Logika morální interpretace náboženství vede nakonec Rádlu k tomu, aby, alespoň v souvislosti s nepřijemným biblickým příběhem, vymezil morálnost *proti* náboženskosti.

256/ Tamtéž, s. 41–42.

Převedením veškerého působení ze strany „boha“ na stranu člověka Rádl škrtl zpředměťující pojetí „boha“ jako jsoucna bytujícího někde vedle „tohoto“ světa. Toto převedení působení (tedy vlastně boží moci) na člověka dotvrzují např. takovéto formulace: manželství, které Rádl chápe jako morální zákon, se uzavírá „před společností (před rodiči, před svědky, před úřady)²⁵⁷ – tedy nikoli před bohem; Rádl mluví také o „čistém, společensky schváleném manželství“²⁵⁸ – tedy nikoli o bohem posvěceném manželství; dále Rádl píše, že velké kacířské procesy ve středověku byly „zápasem mezi veřejným míněním, které stálo na místě božím, a mezi kacířem, který se společnosti vzepřel“²⁵⁹ – zde je komentář zbytečný. Podobné formulace však také ukazují, že bezbrannost morálního řádu neustále vzbuzovala Rádlovy obavy. „Společnost ovšem nutí své členy, aby žili pod zákonem společností uznaným ... společnost vylučovala krok za krokem Annu Kareninovou a jejího milence, až je dohnala k zoufalství,²⁶⁰ libuje si Rádl (nikoli s menším pokrytectvím, než ta ctihodná společnost v Tolstého románě). Rádl upřel donucování pouze morálnímu řádu samému, jako takovému – ale ponechává je společnosti. Největší lidskou hodnotou je Rádlovi v *Útěše* poslušnost.

Jak by byly možné státy Přední Asie, Řecko, Řím, kdyby byli lidé neměli radost z vlastní poddanosti? Jak by byl možný Julius Caesar a Augustus, kdyby římský lid neviděl v těchto mužích mluvčí světového morálního řádu? Lidé rádi slouží, jsou šťastni, jsou-li poddáni, hledají autoritu jako pes ztraceného pána ... Nám, slabým lidem, není dáno vzlétnout na vlastních křídlech k nebesům; víra v autority, služba vynikajícím lidem, a třeba i otroctví, jsou nám jediným prostředkem, abychom se povznegli nad pozemský prach a abychom takto světu pomohli.²⁶¹

257/ Tamtéž, s. 18.

258/ Tamtéž, s. 19.

259/ Tamtéž, s. 36.

260/ Tamtéž, s. 19–20.

261/ Tamtéž, s. 15–16.

Tohle je konec konců implicitní kritika evropské posedlosti svobodou: člověk se mýlí, má-li za to, že může „vzlétnout k nebesům“ – tj. dosáhnout nějakého velkého, cenného cíle – na *vlastních* křídlech, tj. svobodně resp. *jakožto* *svobodný* člověk – poněkud se „povznést nad pozemský prach“ je s to jen jako otrok. To je hluboká skepse. Netvrdím, že by se s Rádlovým skeptickým pohledem na člověka mělo nebo mohlo nesouhlasit – ale právě tady bylo třeba tázat se dále. Jestliže Rádl projevil takovou důvěru rozumu – na něm, a ne na vnější náboženské autoritě stojí morální zákon – co pak znamená ta naprostá nedůvěra vůči *lidem*? Je-li morálnost principiálně stanoviskem lidského rozumu – je-li *lidskou* touhou po pravdě – jak je pak možné, že *lidé* musí být k dodržování morálního řádu donucováni, docela tak, jako by jim byl cizí – uloženy nepochopitelně zvenčí, jako by pocházel odjinud? Jak je možné, že morální zákon, vytvořený lidským rozumem, člověka naprosto samozřejmě neosvobozuje – že se jím člověk řídí jako otrok? Je-li morální zákon vytvořen lidským rozumem a není-li člověku sdělován odjinud, a přesto mu není dost vlastní – co to může naznačovat o člověku jako rozumné bytosti?

Morální interpretace náboženství je ale pro Rádlův dialog se starozákonním a evangelickým myšlením méně podstatná. Důležitější je jeho interpretace víry a myšlení víry.²⁶² Termínu „víra“ užíval Rádl už před válkou, nikoli však v souvislosti s náboženstvím – tehdy šlo o „víru“ ve vědecké nauky. „Víra“ tu většinou byla synonymem pro „vnitřní přesvědčení“, které, jak jsme viděli, mělo rozhodující tvůrčí význam pro vědeckou nauku – „víra“ jako „vnitřní přesvědčení“ bytostně souvisela s jednáním, které bylo konstitutivní částí vědy jakožto živé události. Na toto pojetí navazuje Rádl i v poválečné interpretaci „náboženské“ víry (totiž nenáboženské, jak hned uvidíme). Teď je problém rozložen jinak. Otázka po vztahu poznání a jednání je určena úsilím o překlenutí roztržky mezi THESEI a FYSEI, pokud z ní vyplývá „intelektualismus“, který se staví na stranu toho, co je prostě dáno, proti jednání podle morál-

262/ K následujícímu srv. Hejdánek, L., *Filosofie a víra*. Praha, Oikúmené 1999.

ního zákona, nelze-li jej odvodit z toho, co je dáno (např. jako „přirozený“ zákon). Rádl chce nyní upřesnit souvislost víry s jednáním – a zbavit se „intelektualistického“ pojetí víry jako jakéhosi souhlasu s nějakými naukami nebo teoriemi.

Ve spise *Náboženství a politika* z roku 1921 Rádl píše:

Opravdová víra totiž není zvláštní formou vědění, tak že by vědění bylo vyšším stupněm než věření, protože víra vůbec není theoretickým poznáváním věcí, nýbrž jest *zvláštním napjetím duše, rozhodující se pro nějaký čin.*²⁶³

Víra tedy není věřením v něco nebo na něco – na něco, čím si nejsme docela jisti, co nedovedeme dokázat – není nedokonalým věděním (ani kdyby nedokonalost takového „vědění“ byla vysvětlována jeho zaměřením na „tajemství“ a nábožensky chválena jako cosi vyššího než je vědění „dokonalé“, tj. takové, které usiluje o úplné odtajnění poznávaného): víra, pokud ji uvažujeme v intencích zásadního oddělení poznání od jednání (teorie od praxe), patří na stranu jednání, nikoli poznání. Víra je tu vymezena jako zdroj jednání nebo konkrétního činu – o ni (a ne o poznání, *proti* němuž je vymezena) se zřejmě opírá rozhodování k činu nebo i čin sám. Ježíšova slova o víře, která je s to přenést horu, interpretuje Rádl takto:

V těchto slovech víra jistě neznamená víru v nějaké formule (na př. že jest Bůh, že jsou zázraky možné atp.), nýbrž elementární přesvědčení, že jest nutno, aby hora přešla s místa na místo ... musíme býti *přesvědčení*, že vůbec není ani možná, aby ta hora nepřešla na druhé místo, tak přesvědčení, jako že není možná, aby 2 x 2 nebyly čtyři. Kdo nemá tohoto přesvědčení, pro toho se hora nehne; kdo je má, ten se *přičiní*, aby přešla: udělá plány, najme inženýry a dělnictvo a horu dá odnésti. Takové přesvědčení, takovou víru měli na př. ti, kteří byli odhodláni stavěti Suezský nebo Panamský kanál. Kdyby někdo však pouze seděl a pevně „věřil“, že se hora hne – neměl by pravé víry.²⁶⁴

263/ Rádl, E., *Náboženství a politika*, cit. d., s. 47, kurz. ZŠ.

264/ Tamtéž, s. 48-49, kurz. ER.

Vidíme za prvé, že Rádl chápe víru docela profánně: když Ježíš mluvil o víře, která přenese horu, měl na mysli přesně něco takového, jako je stavba Panamského kanálu: víra nemá nic společného s prožitky posvátna. Za druhé vidíme, jak Rádl zápasí s „intelektualistickým“ pojetím víry: víra se ukazuje pouze v jednání – víru má jen ten, kdo se přičiní, aby se hora pohnula – ale zároveň ji Rádl definuje i jako „přesvědčení“, že není možné, aby se hora nehнула, tzn. „přesvědčení“, že je možné horu přesunout, což ale přesně vzato ještě nevíme – takové „přesvědčení“ má pak strukturu názoru nebo hypotézy, kterou musíme teprve prakticky ověřit – „pevnost“ toho názoru pak znamená jednání nebo odhodlání jednat podle něj, ale na správnost názoru nemá vliv. Rádlovi však jde spíš o to, že možnost přesunutí hory není předmětem „víry“ jako názoru, nýbrž „předmětem“ (důsledkem) činu. Možnost (nebo nemožnost) přesunutí hory není něco předem daného, co bychom jen ještě neznali a tvořili si o tom hypotézy, které se pak praxí ověří. Problém je v tom, že podle tohoto textu je cíl, o nějž se usiluje, předem známý, zatímco specifikem víry je zaměření na cíl, který je principiálně předem neznámý, jak k tomu Rádl dojde v *Dějínách filosofie*.

V prvním díle *Dějín filosofie* (v kapitole Rozum a vůle) se Rádl táže po filosofickém významu starozákonního a evangelického myšlení. Podotýká, že

...pokud je filosofií jen theorie po antickém způsobu, Židé filosofie neměli: otázky po podstatě toho, co jest, po stavbě vesmíru a příčinách věcí je nikdy netrápily ... Bůh israelský ... nemluví k theoretickému poznání, nýbrž provokuje naši vůli. Byl jedině vůdcem, podněcovatelem ... nebydlil tam, kam se myšlenka rozpíná ke vzletu, nýbrž tam, kde se ruka napíná k činu.²⁶⁵

Starozákonní Židé tedy neusilovali o poznání toho, co jest; theoretický způsob myšlení jim byl cizí. Podobně je tomu u Ježíše:

265/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 270.

Učenci Ježíšovi také nikdy k Ježíšovi nepřistoupili s theoretickými otázkami a Ježíš nikdy žádnou theoretickou odpověď nedal. *Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté teorie!*²⁶⁶

Otázka *co mám dělat* jest základní otázkou evangelia ... Sokrates a Plato naproti tomu se ptají, *jaká je podstata skutečnosti?*²⁶⁷

Hledá-li starozákonní a evangelické myšlení zákon pro jednání a zároveň se při tom netáže po tom, co je dáno „od přírody“, dalo by se vycházet z toho, že roztržka mezi THESEI a FYSEI v něm nevzniká jen proto, že uniká jeho pozornosti, jako by samozřejmě, nereflektovaně předpokládalo, že morální zákon musí platit také pro přírodu jako její vlastní – jako by vše bylo THESEI a nikde nevznikal zásadní spor. Avšak to, co se v perspektivě roztržky THESEI a FYSEI jeví jako jednostrannost, je v starozákonním a evangelickém myšlení důsledkem specifického přístupu ke skutečnosti, a prozkoumáme-li strukturu jeho jednostrannosti, můžeme něco získat pro překnutí této roztržky, pro problém, který antická filosofie sice otevřela, ale nedořešila: připomeňme, jak Rádl Platónovi vytýká, že učinil z idejí „obdoby věcí přírodních“: Platón nechápe idey důsledně jako ustanovení, nýbrž také jako danosti, a spor mezi THESEI a FYSEI se pak vytrácí – proměňuje se v koncepci dvojí skutečnosti, dokonalé a nedokonalé. A zvláště tu dokonalou lze pouze „poznávat“, *hledět* na ni – sama o sobě není ustanovením pro naše jednání v nedokonalém světě, v němž žijeme (filosofové musí být obcí nuceni k tomu, aby se starali o obec a nezůstali hledět na pravdu – pravda sama je k péči o obec nijak nevybízí) – proto také Platón musí, hledá-li zákon pro jednání, v nouzi sáhnout dokonce po „užitečné nepravdě“.

Jestliže Ježíšovo učení je zcela prosté teorie, čemu Ježíš učí? Základem Ježíšova učení je víra,²⁶⁸ odpovídá Rádl: „Spoléhání člově-

266/ Tamtéž, s. 277, kurz. ER.

267/ Tamtéž, s. 280, kurz. ER.

268/ Tamtéž, s. 281.

ka, k činu nachýleného, na Boha, sluje v evangeliích víra.²⁶⁹ Ježíš učí víře jakožto tomuto *spoléhání* – „učí, jako matka učí chodit malé dítě“²⁷⁰ – matka neteoretizuje a nic dítěti nedokazuje, nýbrž podává mu přímo návod, jak si má vést, dodává mu odvalu, pomáhá:²⁷¹

Nejde tu o to, že by si dítě nejprve uvědomovalo nějakou pravdu, ať theoretickou, ať praktickou (mravní), a že by čin byl nahodilým, aktuálním jejím důsledkem. Nejde tu o vědění ani o poznání, nýbrž o to, aby dítě se přestalo bát a spolehlo se, že to dobře dopadne. Dítě zapomene v tuto rozhodnou chvíli samo na sebe; odevzdá jakoby vládu nad sebou matce a pravé skutečnosti; nejedná jako individuum stojící proti světu, jako dobyvatel, vkročující opatrně do dobytého města, jako vědec, jenž se indukci dopracovává nového poznání, nýbrž odevzdává se, odhazuje vlastní vůli anebo spíše dává jí rozplynout se ve vůli matčině a vůli situace.²⁷²

Podle antického pojetí jde poznání před jednáním, jednáme na základě poznání, jednání *vychází* z poznání, teorie zakládá praxi – která může teorii následovat, ale také nemusí: praxe není nutnou součástí teorie, bez níž by sama teorie byla neúplná nebo vůbec nemožná. Na první pohled by se mohlo zdát, že Ježíšovo učení se jen zaměřuje více na praxi, a teorii, která praxi připravuje, vynechává – že dává buď praktický návod, jak něco provést, aniž by se odvolávalo na hlubší založení této praxe (jako kdyby např. dělník v chemičce znal technologický postup, ale ne podstatu chemických reakcí, které při výrobě probíhají) – anebo že učí subjektivní připravenosti jednat, která teprve připojuje k teorii praxi, k níž teorie sama nutně nevede, ale stejně musí být pro praxi k dispozici. Jinak by přece jednání, zasahující do skutečnosti, aniž ji dříve poznalo a tímto poznáním se řídilo, bylo jednáním naslepo? Podle

269/ Tamtéž, s. 280.

270/ Tamtéž, s. 277.

271/ Tamtéž, s. 277–278.

272/ Tamtéž, s. 278.

tohoto textu *odevzdanost* (víra), která zakládá jednání, stojí výslovně proti teoretickému poznávání a není žádným jeho doplňkem. Odevzdanost čemu? V tomto textu se „dítě“ jako prototyp věřícího člověka odevzdává nejen „vůli matčině“, ale také „vůli situace“ a „pravé skutečnosti“. Rádl mluví také o „absolutní skutečnosti“, ale i o „spoléhání na boha“ a „odevzdání se do vůle boží“. Je tedy bůh či boží vůle touto „pravou“ či „absolutní“ skutečností? Rádl píše:

...evangelium vychází od této prosté důvěry v absolutní skutečnost jako od nejelementárnějšího základu jednání. Kdo hledá v evangeliu mravní předpisy, neporozumí mu; evangelium není pro etiku tím, čím Euklid pro geometrii ... t. j. mravnost není jeho cílem (o tu se snažili fariseové); hlavní jsou v evangeliu slova „buď vůle Tvá, jako v nebi tak i na zemi“; těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž jest mimo něho samého, jest v Bohu.²⁷³

Z tohoto textu by vyplývalo, že „absolutní skutečností“ je bůh, i když to není řečeno přímo: „důvěra“, o níž tu Rádl mluví v souvislosti s „absolutní skutečností“, je zřejmě tím přenesením „těžiště“ člověka „mimo“ sebe, v boha. (Vidíme však také, že tento text je v určitém rozporu s onou *morální* interpretací náboženství, kterou jsme se zabývali výše – evangelium tu není „nejdokonalejším kodexem morálního řádu“ jako v *Útěše*, slova „buď vůle tvá“ – tzn. slova, která vyjadřují odevzdanost bohu – tady Rádl výslovně staví proti pojetí evangelia jako souboru mravních předpisů. Proč?) Text bezprostředně pokračuje takto:

Bůh evangelií ... neexistuje nikde, ani na tomto ani na onom světě, neexistuje jako objekt pro poznání; t. j. nelze jej ani smysly vnímat, ani rozumem chápat, ani mysticky prožívat; nelze o něm říci, že trvá i když na něho nemyslím, ani že jest pouhou mou představou – neboť všechny tyto názory vycházejí z antického pojetí Boha jako *objektu pro poznání*. Slova „Bůh jest“ nemají smysl pouhého vědeckého konstatování faktu, nejsou neutrální k Boží jsočnosti, nýbrž

273/ Tamtéž, s. 278–279.

znamenají: neboj se, Bůh jest při tobě! Běda vám, neboť Bůh jest! ... Bůh a lidské svědomí patří k sobě; to jest smysl slov, že Bůh jest pouhým duchem. Duch není tam, kde není chápán, t. j. kde není částí duchovního života.²⁷⁴

Tento odstavec důsledně škrtná předmětné pojetí boha: bůh ani není žádným předmětem (jsoucnem), ani ho nelze jako předmět myslet. Věta o „těžišti“ člověka, které se nachází *mimo* člověka „v bohu“, sugeruje zpředměťující představu dvou jsoucnem, která bytují vedle sebe a z nichž jedno se opírá o druhé – jestliže však „bůh neexistuje nikde, ani na tomto, ani na onom světě“, znamená to, že odevzdáváme-li se „bohu“, *neodevzdáváme se mu jako předmětu*, tzn. bůh není *tou věcí*, které se odevzdáváme, není *něčím* mimo nás, oč bychom se mohli opřít. Na otázku, čemu se odevzdáváme, jsme sice zprvu dostali odpověď, že bohu, ale tato odpověď byla vzápětí specifickým způsobem škrtnuta – potud jde o týž myšlenkový postup, který jsme viděli ve druhé kapitole, totiž postup, jímž se ruší předmětné zaměření otázky (event. pojmu či výpovědi): tážeme-li se na skutečnost, jíž se odevzdáváme, jako na předmět, ukáže se jako nejsoucí. Ve druhé kapitole jsme viděli, jak byla předmětná intence určitých pojmů a výpovědí nahrazena obratem k subjektu (nejsoucí skutečnost se stává výzvou pro subjekt). Tak tomu je i v tomto odstavci: jestliže výpověď „bůh jest“ *není neutrální k boží jsoucnosti*, znamená to, že není výpovědí *o bohu*, bůh není předmětem této výpovědi, slova „bůh jest při tobě“ apod. jsou čistou *výzvou k jednání*. Tím je znovu škrtnuto i pojetí boha jako dané *morální autority*. *Morální* smysl výzvy se pak nezakládá na tom, že by byla informací o existenci boha jako morální autority, nýbrž na tom, že počítá s *naším* svědomím: jestliže Rádl říká, že „bůh a lidské svědomí patří k sobě“ v tom smyslu, že bůh jakožto „duch“ není tam, kde není chápán, znamená to, že morální interpretace výzvy přichází, stejně jako jednání, z naší strany – bez naší morální interpretace, právě tak jako bez našeho jednání, „duch“

274/ Tamtéž, s. 279, kurz ER.

prostě jen „není“ (tak, jak jsme to vyložili ve druhé kapitole). Nicméně slova „bud' vůle tvá“ z předchozího odstavce přece vyjadřují „odevzdanost“ jako podrobení se autoritě, vzdání se vlastní vůle, *odevzdání* se vůli někoho jiného – někoho nebo něčeho daného? Tuto předmětnou strukturu však Rádl v bezprostředním pokračování textu přeškrtl. Jde tedy o to, přizpůsobit pojetí „odevzdanosti“ tomuto odpředmětnění. Tak např. situaci, kdy se člověk odhodlává k činu a hledá něco „absolutně pevného“, oč by se mohl opřít, popisuje Rádl i takto:

Celý nekonečný, neznámý svět jej táhne k sobě; není to vesmír v prostoru rozložený, není to hmota ani zákony vesmíru, ani to není Bůh trůnící na nebesích ... neboť toto všechno je pouze „dáno“, je pouze předmětem zkušenosti. Svět jest pro našeho člověka známou-neznámou mocí; vždyť z tohoto světa posel a s ním žije zajedno; nerozumí jeho podrobnostem, ba vzpírá se proti nim, ale konec konců cítí, že svět jest v podstatě něco, co táhne za sebou, co žádá, co vede; proto se celá jeho bytost kloní k budoucnosti, která slibuje splnění jeho touhy. I opírá se náš člověk o absolutní skutečnost, tu skutečnost, která má být, která volá po uskutečnění, přikazuje, co se má stát. Člověk vychází se svojí důvěrou vstříc tomuto vůdci; chytá se skutečnosti za ruku, jedná. Absolutní skutečnost neexistuje jako něco objektivně daného, je to zákon, úkol, ukazatel činnosti.²⁷⁵

Tady Rádl upřesňuje pojetí „absolutní skutečnosti“, jíž se člověk ve víře odevzdává, a skrze ně i pojetí „odevzdanosti“ samé: „odevzdanost“ neznamena ani „přenesení těžiště“ do nějaké dané božské skutečnosti, ani neznamena poslouchání dané autority, nýbrž odevzdat se znamená *jednat*, tzn. odevzdat se („absolutní“) skutečnosti znamená *jednat* uprostřed skutečnosti. „Absolutní skutečnost“ nesmí být zpředmětněna, ale také nesmí být oddělena od skutečnosti, v níž jedině lze skutečně *jednat*: „chytáme-li se skutečnosti za ruku“ (*jednáme-li*), pak se chytáme za ruku nutně *zároveň* „absolutní skutečnosti“ jako toho, co (není dáno, ale) „má být“, i skutečnosti, jíž

275/ Tamtéž, s. 281–282.

se jednáním skutečně přímo dotýkáme (a již jednáním proměňuje-me). Skutečnost, v níž jednáme, není „pouze danou“ věcí: je to „nekonečný, neznámý svět“, který nás „táhne k sobě“ – „známá-neznámá moc“ – „něco, co žádá, vede“. „Absolutní skutečnost“ „má být“ – „volá po uskutečnění“ – „přikazuje, co se má stát“ – je to „zákon, úkol, ukazatel činnosti“. Vidíme, že Rádl vymezuje „absolutní skutečnost“ vlastně stejně jako skutečnost, v níž jednáme („svět“): „absolutní skutečnost“ vidíme skrze svět, nebo vidíme svět skrze „absolutní skutečnost“ – nevidíme dvojí oddělenou skutečnost nebo dva světy („tento“ a „onen“) – což znamená, že svět nevidíme jako něco daného, nýbrž jako výzvu, svět sám má charakter výzvy, není něčím, co jen jest, jaké jest. Toto poněkud neurčité překrytí skutečnosti a „absolutní skutečnosti“ – toho, co „jest“, a toho, co „má být“ – lze dále upřesnit: jak to, že se člověk jednáním skutečnosti zároveň odevzdává (opírá se o ni) i ji proměňuje – tedy jak přesně se o ni opírá? V odevzdanosti se člověk *kloní k budoucnosti*: ke skutečnosti – k tomu, co jest – patří principiálně i budoucnost jako to, co (ještě) není a do čeho to, co jest, už nedosahuje *jakožto* něco daného – a o toto „není“ se tedy může opřít jednání směřující k zásadní proměně toho, co jest. Zatímco v intencích roztržky THESEI a FYSEI je nejsoucí myšleno jako čistá nepředmětná výzva („není“) na straně rozumu a jako absence („není.“) na straně skutečnosti, ve víře je „není“ myšleno (jako „není!“ i „není.“ zároveň, tzn. bez rozlišení, ke kterému nedochází) *skrze zaměření na budoucnost – neznámou* budoucnost (svět je „známou-neznámou mocí“). Odlišnost od řeckého myšlení Rádl vymezuje takto:

Místo dualismu poznání a poznávaného předmětu je tu dualismus člověka k jednání náchylného a skutečnosti, do které jednající člověk vstupuje.²⁷⁶

Tu Platón zná jen rozpětí *vidoucího a viděného*; kdežto evangelium mluví o rozpětí *hledajícího a vedoucího*.²⁷⁷

276/ Tamtéž, s. 279–280.

277/ Tamtéž, s. 283, kurz. ER.

Dualismus člověka k jednání náchylného a skutečnosti, do níž vstupuje, není strukturálně jen malou obměnou dualismu poznání resp. poznávajícího a poznávaného předmětu – tak, že by pouze poznávající subjekt byl nahrazen subjektem k jednání nachyleným, nebo poznání nahrazeno jednáním. Skutečnost, do níž jednající vstupuje, není předmětem, který by *ležel před* jednajícím, přesně od předmětu odděleným: skutečnost, do níž jednající „vstupuje“, je (žije) spíše všude kolem něho, jednající stojí (žije) uprostřed skutečnosti, je od počátku její součástí – dualismus mezi nimi vytváří sama víra jako nakloněnost k jednání, které chce skutečnost proměnit, a jednání samo nevytváří obdobnou distanci mezi subjektem a skutečností, jakou vytváří poznání mezi poznávajícím subjektem a předmětem poznání, vytváří naopak skutečný kontakt mezi subjektem a skutečností – jako zvláštní druh „distance“ by ale mohla být chápána proměna skutečnosti. Myšlení víry není zaměřeno na nějaký předmět, nýbrž spíše tam, kde žádný „předmět“ není. V „rozpětí hledajícího a vedoucího“ předmět specifickým způsobem chybí: *není tu „hledané“*. Kde je hledající (hledání), tam by mělo být i hledané – něco daného, ale dosud nenalezeného – co by jinak hledající hledal? Místo hledaného však Rádl mluví o vedoucím (event. vedení). Vedení by však mělo vést k něčemu, právě k hledanému. *Není-li* hledané, jde zřejmě o to, aby „hledanému“ bylo umožněno být – proto je hledání nutně jednáním, ale není libovolným zhotovením či provedením něčeho předem vymyšleného (uskutečněním myšleného předmětu), poněvadž se nechává vést (odevzdává se) – ono „vedoucí“ nesmíme zpředmětnit: zaměřují-li se myšlení víry *místo hledaného* na „vedoucí“, nemyslí dvě věci zvlášť, jednak „vedoucí“ a jednak něco, *k čemu* (předmětně) by „vedoucí“ vedlo, nýbrž „hledané“ je myšleno jako „vedoucí“ tím způsobem, že „hledané“ sice bez našeho jednání nebude, ale jednání je určováno jím, a ne naopak – jednání se *opírá* o to, co teprve bude, a ne naopak. To znamená – viděno z hlediska antické filosofie – že poznání je předcházeno jednáním. Proto také Hospodin napřed tvořil a *potom* viděl, že to bylo dobré (tzn. jen na trojku, jak říká Ladislav Hejránek, takže to vždy ještě *bude* lepší), zatímco v Řecku demiurgos tvoří podle předem daných idejí (které jsou dokonale

dobré, takže lepší už to nebude, ale horší ano). Už před válkou Rádl konec konců dospěl k tomu, že má-li skutečnost charakter živé události, pak se musí napřed stát, abychom ji mohli poznat, a poznávání je aktivitou, která do dějící se skutečnosti musí vstoupit dříve, než jako událost proběhne a skončí – tzn. abychom mohli skutečnost poznat, musíme se dříve jednáním „odevzdat“ jejímu dění, skutečně s ní „splynout“ a nechat se jí nést („živá pravda“ o určité události jako podnět ke skutečnému vstupu do skutečnosti byla dříve, než tato událost proběhla). To však šlo o poznání skutečnosti, jaká jest, zatímco víra usiluje o skutečnou morální proměnu skutečnosti, jaká jest. V myšlení víry je jednáním, proměňujícím skutečnost, předcházeno poznání jako nalezení morálního zákona – poznání přichází po jednání, které už způsobilo nebo přesněji *mělo* způsobit morální proměnu skutečnosti (to je ale příliš schematické vyjádření, kterého lze použít, jen vymezujeme-li myšlení víry proti antické filosofii, podle níž jednání vyplývá z poznání). Jak je v myšlení víry uchopen morální rozměr jednání – *jak* jednání z víry dosahuje toho, aby proměna skutečnosti byla morální (aby to „bylo dobré“)? Rádl píše:

Nech všech předpisů; spolehni se a jdi! ... nenapínej pozornost na jednotlivosti, prostě se poddej – *dobré* jednání přijde *samo sebou*.²⁷⁸

To je další způsob nezpředmětňujícího vymezení víry (odevzdanosti) – „samo sebou“ je odpředmětňěným vyjádřením věty „buď vůle tvá“. „Dobro“ (je to *dobré* jednání, které přijde samo sebou) tu není *uchopeno*: máme se na ně spolehnout. Jednání je proto dobré, že se spoléhá na „dobro“ myšlené skrze zaměření do budoucnosti – že se opírá o „dobro“, které přichází – dobro v pohledu víry není *výsledkem* jednání: *přichází* resp. *má přijít* (říká-li Rádl, že těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž „mimo“ něj „v bohu“, myslí tím, že mravnost – ani svou vlastní – nemáme v rukou, tzn. mravnost nespočívá, jak se domnívali farizejové,

278/ Tamtéž, s. 278, kurz. ZŠ.

v disciplinovaném dodržování předpisů, nýbrž v jednání, které vykračuje do neznámé budoucnosti, aby uvolnilo cestu pravdě – jí samé).

Slova „neboj se, dobré jednání přijde samo sebou“ jsou opět *výzvou* ke spolehnutí – k vykročení do neznámé budoucnosti: *nejsou konstatováním*, že dobré jednání přijde samo sebou. Přesto se vnučuje otázka: opravdu přijde? Tuto pochybnost zná i myšlení víry – vyjadřuje ji např. v Jóbovi slovy *By mne i zabil*, což bych v něj nedoufal? (13; 15), nebo v Danielovi: bůh z pece ohnivé „vytrhneť nás, a *byť pak i nevytrhl*“, stejně se tvým bohům klanět nebude-me (3; 17–18) – což je přesně totéž, jako již dříve uvedená Rádlova slova: „Jak je to tedy doopravdy s pravdou – osvědčí se nebo neosvědčí? *Snad se neosvědčí*, ale osvědčit se má.“ Nicméně vidíme jasně, že i tyto pochybnosti pořád vyjadřují víru, činné spolehnutí na pravdu – i pochybnost je ještě formulována jako výzva: nikoli jako zpochybňování pravdy *jakožto instance*. Bůh Jóba nezabije a Sidracha, Mizacha a Abendaga z ohnivé pece vytrhne – ale to je jen náboženské řešení problému: uplatnění boha jako mocenské instance – o to se pak může opírat každé zpředměťující pojetí boha (nebo pravdy) jako *dané* instance a pochopit boha (nebo pravdu) jako *předmět*, na který se spoléháme. Samo myšlení víry však *nezná* otázku po bohu (nebo po pravdě) jako po dané instanci, protože vůbec nezná otázku po tom, co je dáno, jako takovou: skutečnost není v myšlení víry napřed *nahlédnuta* jako to, co je dáno, aby se *potom* uvažovalo o její proměně, nýbrž je myšlena *přímo* skrze neznámou budoucnost a naše jednání (nakloněnost k jednání) – „pohled“ myšlení víry není upřen na to, co je dáno (nevidí je jako takové), nýbrž zaměřen k budoucnosti a principiálně „doplňen“ nakloněností k jednání, tzn. skutečnost je „viděna“ jen v perspektivě proměny skrze naše jednání, resp. v perspektivě činného hledání morálního zákona pro jednání – proto lze také z hlediska roztržky THESEI a FYSEI přibližně říci, že veškerá skutečnost je v pohledu víry „THESEI“. Avšak pokud jde o pravdu, může tato jednostrannost být pravdě blíže než otázka po „pravdě samé“ jakožto *instanci mimo* víru jako naši touhu po pravdě a úsilí o pravdu.

Vraťme se však k roztržce THESEI a FYSEI: ta přece také vyplynula z úsilí o morální proměnu skutečnosti – a i když je toto úsilí rozvrženo jinak, také počítá s budoucností. Význam budoucnosti jako toho, co (ještě) není, pro spor THESEI a FYSEI se musí teprve přesně určit.

IV. Teorie poznání (druhá část)

Své řešení problému poměru mezi poznáním a jednáním Rádl načrtl v článku „Praktická filosofie“ z roku 1935; tento článek je zároveň také návrhem Rádlovy poválečné teorie poznání.

Rádl v tomto článku vyšel z problému vnímání a z otázky poměru smyslů a rozumu. Vymezuje se proti novověkému „abstraktnímu“ empirismu: od dob Lockových se předpokládá, že

...vnímání, t. j. vidění, slyšení, hmatání, chutnání a čichání jest trpným stavem ducha ... že vnější svět působí na oko, ucho, na nervy, na mozek a že mysl si toto působení uvědomuje a mění je z objektivního pohybu v subjektivní počitek ... Tak noetikové rozpojili naše poznání na dva světy: svět přírodní, objektivně daný, probíhající sám o sobě, řídicí se svou zákonitostí přírodní, a na svět subjektivní, který v tom záleží, že podléhá vlivům onoho světa přírodního a uvědomuje si je.²⁷⁹

Vidíme, že toto novověké pojetí je jednou z podob „intelektualismu“: rozdělení na „dva světy“, na svět „objektivního“ přírodního dějství a na „subjektivní“ svět „ducha“, vyplývá principiálně z požadované *pasivnosti* „ducha“, tzn. z požadavku, aby „duch“ (resp. smysly a rozum) poznával (nahlížel) skutečnost tak, jak jest, a nenarušoval ji „subjektivními“ zásahy – „duch“ (subjekt) má poznávat skutečnost, jaká jest, jako by tu sám ani nebyl – ocitá se uzavřen ve svém „subjektivním“ světě, odděleném od světa „objektivního“ přírodního dějství. Tuto pasivnost i „dvojí svět“ Rádl popírá.

Co to vlastně je – *vnímat*, např. vidět? Primitivně a nereflektovaně

279/ Rádl, E., „Praktická filosofie“. *Česká mysl*, roč. XXXI, č. 1, 1935, s. 2–3.

vaně si vidění lze představit jako otevření oken či dveří ven do světa: po odstranění překážky v podobě sklopených očních víček se vidoucí ocitá přímo ve světě – ne snad že by měl *před očima* svět, ale ještě prostěji *je tu sám svět*, neví ani, že *vidí* předmět, nýbrž *je tu* předmět, je přímo u něj. Viděním se podle této primitivní představy (či spíše podle tohoto prostého nereflektovaného prožitku) vidoucí jen připojuje ke světu, jaký jest, a tento jeho vztah ke světu je se světem v přirozeném souladu – předměty jsou samy sebou „viditelné“, tj. jsou takové, jaké je vidí – vidění je dáno předmětem samým. Filosofové si brzy uvědomili, že takhle jednoduché to asi nebude; nechme však stranou bohatou historii tohoto problému a podívejme se rovnou na novověkou opravu této primitivní představy ve světle Rádlovy kritiky. Podle novověkého pojetí se subjekt nedostává bezprostředně k předmětu, jaký o sobě jest (jak to sugeruje nereflektované prožívání vidění). Bezprostřední přístup má pouze ke svým vlastním počitkům, které jsou subjektivní transformací fyzikálního dějství.

Proto si filosofové často představují vnímání sub specie pouhého fyzikálního dějství, které se před námi odehrává jako na divadle: jako na fotografické desce světelné paprsky způsobují chemické změny, tak vznikají jejich vlivem i chemické změny na sítnici; i v nervu a v mozku vznikají vlivem paprsků změny, snad chemické, snad elektrické, a tak celý akt vnímání jest vlastně přírodním procesem, na který se jakoby zvenčí díváme, když si tento proces uvědomujeme.²⁸⁰

Samo vidění je pak kauzálním vztahem vln světla k oku (k sítnici) – transformován v počitek a poté rozumem více nebo méně aktivně zpracováván je tento vztah (fyzikální děj), nikoli skutečný předmět; subjekt se viděním nevztahuje ke skutečnému předmětu, nýbrž vytváří si zpracováním onoho přírodního dějství svou vlastní představu předmětu. Fyzikální proces sám je přijímán (trpěn) pasivně – větší či menší aktivitu rozumu lze uplatnit až na sub-

280/ Tamtéž, s. 3.

jektivní počitek; kauzální působení vnějšího světa na smysly nelze nijak usměrnit, lze je jen přijmout a subjektivně zpracovat. Proti tomuto pojetí Rádl namítá:

Na př. nás učí, že prý, když hledím na tento červený koberec na podlaze, vycházejí z něho světelné vlny určité délky, dráždí moji sítnici, na níž vzniká chemický proces, a že si následkem toho uvědomuji počitek červené barvy. Tato červeň je však prý jen subjektivní; skutečné jsou vlny éteru. Nuže, proti této teorii je nasnadě námitka: jak jsou tyto vlny „skutečné“, *když podle některých fyziků ani žádných vln éterových není?* Jak počitek červeně může být prvkem duševního života, *když počitek jest abstraktní pojem, vytvořený učenci ex post a sám o sobě neexistující?* Naproti tomu tento červený koberec jistě jest „skutečný“. A jak může být chvění éteru dříve než červená barva, *když přece toto „chvění“ sestrojili fyzikové* a dovidám se o něm až ve škole, kdežto červenou barvu koberce znám dávno před tím?²⁸¹

Na první pohled se zdá, že Rádl tu zaměňuje věc samu a pojem (event. teorii) o ní (což sám vyčítá „abstraktním“ empirikům):²⁸² počitek jako pojem je sice vytvořen učenci, ale počitek sám je snad něco existujícího (čeho se týká ten pojem); sestrojili fyzikové samo „chvění éteru“, nebo jen *teorii* o skutečném „chvění éteru“? A nejde přece vůbec o to, že někteří fyzikové tuto teorii neuznávají – ti zase mají jinou teorii, která však opět míní skutečné fyzikální dějství. „Vskutku byla napřed červená barva a teprv potom, na základě známosti o ní, fyzikové vymyslili teorii o vlnách éteru a psychologové teorii o počitcích.“²⁸³ Co to však znamená jiného, než že jsme sice až pozdě objevili, jak ve skutečnosti naše vidění probíhá – ale ono samo tak probíhalo vždycky? „Od duševního aktu nelze žádným experimentem jeho duševnost odanalyzovat; tu se nespojují dvě rovnocenné veličiny, fyzikální dějství a vnímání, v jeden

281/ Tamtéž, s. 4, kurz. ZŠ.

282/ „Tento dualismus procesu přírodního a subjektu, jenž si jej uvědomuje, pochází odtud, že filosofové pod dojmem přírodovědy pokládají přírodovědecká abstrakta za původní, danou přírodu.“ Tamtéž, s. 4.

283/ Tamtéž, s. 4.

celek, nýbrž fyzikální dějství jest už vědeckým produktem dějství duševního.²⁸⁴ Zase: je produktem duševního dějství fyzikální dějství samo, anebo jen teorie o něm? Nebo snad Rádl tvrdí, že „vlny éteru“ a „počitek“ jsou jen pojmy, jimž nic skutečného (žádné fyzikální dějství) neodpovídá? Nebo jde jen o neobratné formulace, jimiž se Rádl nepokouší popřít existenci fyzikálního dějství, nýbrž pouze vyložit, že *vidění jako takové* není fyzikálním dějstvím, nýbrž duševním aktem, a proto je poznání fyzikálního dějství *nevysvětluje* (vidění není totéž, co chemický proces na sítnici vzniklý dopadem světelných vln)? Tomu by nasvědčovaly tyto formulace:

...není možno rozložit experimentálně vidění červeného koberce na světelné vlny a na počitky, protože bez počitků není ani vidění ani červeného koberce.²⁸⁵

...lze složit hodinky z koleček. Vlny éteru však se nepodobají kolečkům hodin ani chemickým prvkům, protože kolečka a prvky existují pro sebe, kdežto vlny éterové jsou sestrojeny s pomocí vidění, které mají vysvětlit. Co bychom věděli o éteru a o celé optice, nebýt zra-ku? ... není možná se podívat za (subjektivní) vidění a objevit za ním pravou realitu, fyzikální proces; neboť jsme celí ponořeni do vidění a odmyslit se od něho znamená je popřít.²⁸⁶

Na první pohled by se zdálo, že Rádl chce vidění ještě více subjektivizovat: vidění nelze vysvětlit (jako fyzikální proces), protože nemůžeme vystoupit z vidění a podívat se na fyzikální proces, který je způsobuje; teorie o tomto fyzikálním procesu je jen naší konstrukcí, *a proto* nemůžeme tvrdit, že „vlny éteru“ jsou skutečností („věcí o sobě“) – nemůžeme totiž nic říci o tom, jakým způsobem nás „věc o sobě“ afikuje. Ale v dalším pokračování textu vidíme, že Rádlovi jde o něco jiného:

284/ Tamtéž, s. 4.

285/ Tamtéž, s. 4.

286/ Tamtéž, s. 4–5.

Svět kolem nás, modrá obloha, záře sluneční ... nejsou pasivním stavem myslí, v níž by se snad zrcadlil vesmír jako se zrcadlí obloha v hladině vodní; naše mysl se nepodobá vosku, do něhož svět vtiskuje své vlivy ... naše počítky a představy nejsou subjektivním obrazem „pravé skutečnosti“, ani obrazem všelijak zkřiveným – nýbrž naše počítky, představy a všechno naše vědomí jest výsledkem zápasu naší myslí s chaosem, z něhož mysl si svůj svět modeluje.²⁸⁷

Tedy: viděný červený koberec není v žádném smyslu *obrazem* (či otiskem) „věci o sobě“ (či „objektivní reality“), a to nikoli proto, že by někde v průběhu procesu vnímání docházelo k „subjektivnímu“ zkreslení, nýbrž proto, že smysly nepřijímají (netrpí) „afekci“ ze strany „věci o sobě“ pasivně. Jak tedy?

...předměty viděné jsou vytvořeny zápasem zraku s vnějším světem; nepůsobí jen světlo na zrakový nerv, nýbrž i zrak působí na předměty. Viděný předmět ... není ... jen pasivně vnímaný materiál, je to *dílo, vytvoř*, vítězství ducha nad chaosem. Naše smysly se pak nepodobají nepopsanému papíru, na nějž vnější svět píše změny svého stavu, nýbrž podobají se spíše rukám, které si vybírají, vykrajují, rýsují, otesávají, uhlazují. Obsah našeho vědomí pak je naším dílem; rozuměj, nikoli snad produktem, závislým na struktuře smyslů a mozku, nikoli pouhým subjektivním stavem, nýbrž je tak skutečný, jako jest skutečný spolek, román, chrám, obraz, báseň. Tato díla ducha jsou *skutečná*, jsou částí duchovního světa a působí v něm ... Tato červená barva, kterou teď vidím na koberci, není pouhým obrazem chvění éteru; je to výsledek dlouhé práce ducha, který modeloval a modeloval materiál mu předkládaný, až konečně si vytvořil počitek červené barvy.²⁸⁸

287/ Tamtéž, s. 5. – Podotkněme, že už před válkou, na základě svých biologických výzkumů, Rádl tvrdil, že „smyslové orgány nejsou organickému tělu vštěpovány okolím, nýbrž jsou to produkty samotné organické bytosti. Živá bytost se netvoří zvenčí dovnitř, nýbrž zevnitř ven.“ Rádl, E., *Neue Lehre vom zentralen Nervensystem*. Leipzig, W. Engelmann 1912, s. 486.

288/ Tamtéž, s. 5–6.

Podle tohoto textu vnímání nevzniká pasivním utrpěním působení ze strany vnějšího světa („věci o sobě“), není iniciováno „afekcí“ smyslů ze strany „věci o sobě“, nýbrž aktivita a působení přicházejí ze strany smyslů (resp. ze strany „ducha“, do jehož rámce smysly patří). Jestliže však už nejjednodušší počitek červené barvy je *naším dílem*, a nikoli *odrazem* objektivního fyzikálního působení na smysly, nepřetrhává se tím i poslední slabé pouto mezi „světem subjektivním“ a „objektivním světem přírodního dějství“? Podle Rádl se však aktivita smyslů neomezuje pouze na „subjektivní svět“, nýbrž vykračuje do světa „objektivního“, do skutečnosti, jaká jest. Zde je třeba přesně rozlišit skutečnost, jaká jest („věc o sobě“), a „vnímaný předmět“ jakožto „dílo“ či „výtvar ducha“, a tázat se, co z obojího má Rádl na mysli, když říká, že „zrak působí na předměty“. Protože tato věta stojí výslovně proti větě, že „nepůsobí jen světlo na zrakový nerv“, je zřejmé, že Rádl chce říci, že zrak působí na *skutečný* předmět (na „věc o sobě“). Avšak „naším dílem“ (tzn. dílem našeho vnímání) není „objektivní“ změna skutečného předmětu jako výsledek „působení“ zraku na skutečný předmět (na „věc o sobě“), nýbrž „viděný předmět“ – Rádl sice na jedné straně zdůrazňuje, že „viděný předmět“ je *skutečný*, nicméně na druhé straně tento předmět není částí skutečnosti, jaká jest („věci o sobě“), nýbrž částí „duchovního světa“. Čím je tedy tento „viděný předmět“ a v jakém je poměru ke skutečnosti, jaká jest? Říká-li Rádl, že zrak *působí* na předměty, chce tím říci, že subjekt se právě díky aktivitě vnímání dostává „přímo“ ke *skutečným* předmětům (k „věcem o sobě“), že nezůstává uzavřen v hranicích „subjektivity“ – „viděný (vnímaný) předmět“ je pak jakousi *konstrukcí* (resp. *ustanovením*), která tento vztah umožňuje. Tento „přímý“ vztah k předmětu se neřídí tím, jaký je předmět o sobě: nevidíme předmět, jaký jest o sobě, ale nevidíme ho také ani nějak zkresleně, protože viděním principiálně nepostihujeme určitou *danou* vlastnost předmětu, viděním *neobjevujeme* „vnější vzhled“ nebo „viditelnost“ předmětu, nýbrž „vnější vzhled“ či „viditelnost“ předmětu je už naší konstrukcí, naším výtvozem, *ustanoveným* k tomu, abychom se mohli k předmětu vztáhnout či přiblížit. Vidění (jako zjišťování „vnějšího vzhledu“ předmětu) je výtvozem (ustanovením) – vidění *nevzniklo*

tím, že by „duch“ utrpěl nahodilé působení světelných vln a uvědomil si je, nýbrž duch vidění *vytvořil*, když si ve svém aktivním úsilí o navázání kontaktu s věcmi povšiml světelných vln jako nástroje, jehož pomocí lze určitý kontakt s věcmi navázat. Podstata vidění nespočívá v uvědomování si (subjektivizování) nutného fyzikálního procesu, nýbrž ve svobodném rozhodnutí „ducha“ vytvořit si z fyzikálního procesu nástroj ke svým vlastním účelům. „Duch“ vstupuje do fyzikálního dějství, aby je uspořádal po svém. Světelné vlny (i pravidelnosti jejich pohybů) se v přírodě vyskytují podobně jako např. dřevo a kovy; „duch“ uměle spojuje kov se dřevem a vytváří si kladivo za účelem zatloukání hřebíku (který nemůže zatlouci pomocí samotného svého těla, protože přímo na svém těle nemá nic, co by to umožnilo) – podobně „duch“ *uměle* spojuje světelnou vlnu s předmětem (spojení světelné vlny a předmětu je z hlediska světelné vlny samé a předmětu samého zrovna tak nahodilé a vnější, jako spojení dřeva a kovu: jako dřevo a kov samy sebou nevytvářejí kladivo, tak ani světelné vlny samy sebou nerozlišují po světě obrázky předmětů) a uchopuje ji okem (podobně jako uchopuje kladivo rukou) a její pomocí se zvláštním způsobem „dotýká“ předmětu. *Nástrojem* vidění není samotné oko (které by pouze registrovalo vnější fyzikální dějství), nýbrž spolu s ním i světelné vlny, pravidelnosti jejich dopadu a odrazu i jejich nahodilý (ale všudypřítomný) dotyk s věcmi – nástroj vidění tedy zasahuje hluboko do „vnějšího“ světa (který tím přestává být pro „ducha“ zcela vnějším), stává se jeho specifickou částí, nově vytvořenou skutečností (podobně jako kladivo), novou aktivitou („procesem“), probíhající také ve „vnějším“ světě (podobně jako zatloukání hřebíku). Nicméně ačkoli je vidění *skutečným* („přímým“) vztahem „ducha“ ke *skutečné* věci, není proto ještě *objektivním* vztahem k věci, jaká jest *o sobě*. Nejde však o to, že je-li „viditelnost“ či „vnější vzhled“ vytvořem „ducha“ (a nikoli vlastností věcí samých), pak je „jen subjektivní“. ²⁸⁹ Rádl uzavírá citovaný odstavec touto větou:

289/ „Vnější vzhled“ sice není vlastností neživých věcí, které tu byly už před vznikem živých bytostí, ale je vlastností většiny živých bytostí (které právě vidění

Na vnímaných předmětech nepoznáváme vlastnosti přírody, nýbrž mohutnosti ducha – podobně jako potrava strávená tělem se mění v tělo samo a nabývá jeho vlastností.²⁹⁰

První část této věty zní značně kantovsky – „duch“ poznává jen to, co sám vytvoří, nikoli věci, jaké jsou o sobě, k nimž se vůbec nemůže dostat přes hranice své subjektivity (a proto jsou jeho vytvořeny nakonec „jen subjektivní“). Avšak druhá část věty vylučuje ne-

a „vnější vzhled“ vytvořily): pokud jde o neživé věci, lze tvrdit, že pokud se k nim živé bytosti vztahují jako k viditelným (jako by viditelnost byla vlastností neživých věcí samých), mýjejí se tím naprosto s vlastní podstatou neživých věcí; tzn. vidění a „vnější vzhled“ jako konstrukce, jejímž prostřednictvím se vztahují k neživým věcem, způsobuje, že živé bytosti v tomto vztahu podléhají klamu (i když to kupodivu nic nemění na použitelnosti neživých věcí pro živé bytosti) – avšak pokud se živé bytosti vztahují k jiným živým bytostem jako k viditelným, vztahují se ke *skutečné* vlastnosti, kterou si tyto živé bytosti samy vytvářejí právě s ohledem na ostatní vidící bytosti, tzn. živé bytosti vytvořivší vidění a viditelnost se samy „úmyslně“ stávají viditelnými, vytvářejí si „vnější vzhled“. Nicméně tento „vnější vzhled“ živých bytostí, ačkoli je skutečnou vlastností jich samých, není přesto vlastností *objektivní*, protože je „ustanovením“ (konstrukcí), které platí a dává smysl (resp. je s to informovat o svém nositeli) jen pro ty bytosti, které toto „ustanovení“ znají, které dovedou této konstrukce používat – není tedy vlastností, kterou má živá bytost *sama o sobě*, nýbrž vlastností, kterou si vytváří jen s ohledem na jiné vidící bytosti, *ve vztahu* s nimi. Představme si bytost, která by perfektně ovládala fyziku a chemii, ale vidění by vůbec neznala: tato bytost by sice byla s to přesně analyzovat fyzikální a chemické dějství probíhající na sítnici, ale nedovedla by z něj vyvodit vidění, tzn. nepoznala by, že bytost, která má sítnici, se s její pomocí vztahuje k věcem (protože přece na sítnici dopadají světelné vlny, nikoli nějaké vlny věcí samých; ze samotného fyzikálního a chemického procesu nelze vyvodit, že vidíme předmět, že pomocí světelné vlny jsme specifickým způsobem informováni o věci, s níž světelná vlna sama o sobě nemá nic společného), a dokonce by ani nechápala značnou část našeho chování a způsobu, jakým se pohybujeme v nám známém světě, protože to je podmíněno tím, že jsme právě vidící bytosti žijící mezi jinými vidícími bytostmi, tedy že se opíráme právě o tuto určitou konstrukci. Naše chování by tuto nevidící bytost překvapovalo ještě víc, než např. psa překvapuje, že člověk není s to vnímat věc (nebo živou bytost), není-li aktuálně přítomna, když je přece tak snadné ji vnímat (čichat) z minulosti (tedy vztahovat se k ní pomocí ještě jiné konstrukce, než je vidění a „vnější vzhled“).

290/ Tamtéž, s. 6.

překročitelnou hranici mezi subjektem a „věcí o sobě“: uplatňují-li Rádl na poznání analogii s proměnou potravy v tělo, říká tím, že nepoznáváme-li na „vnímaných předmětech“ jejich vlastnosti, jaké jsou o sobě, nýbrž „mohutnosti ducha“, není to proto, že by „věc o sobě“ byla „duchu“ nedostupná, nýbrž proto, že „duch“ ji *přetváří*, a to poznáním. Poznat neznamena konstatovat či myšlenkově uchopit věc, jaká je o sobě – podobně jako sníst potravu neznamena konstatovat ji jako věc, jaká je o sobě – nýbrž poznat znamená s pomocí myšlení a smyslů skutečnou věc skutečně přetvořit. Poznání (a vnímání jako jeho součást) je tedy principiálně neobjektivní, a to právě díky své aktivitě, díky tomu, že navazuje k věcem *skutečný* vztah. Tento vztah musíme nyní upřesnit.

Připomeňme na tomto místě Rádlovo předválečné pojetí vnímání, smyslovosti a zkušenosti. Námitky proti „abstraktnímu empirismu“ vyslovuje Rádl už ve „Filosofickém realismu“,²⁹¹ ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“²⁹² a pak (nejuceleněji) v *Romantické vědě*:

Červená barva, na př. na tomto koberci, jistě existuje a také ji jistě vidím. Taková červená barva a takové skutečné její vidění jistě bylo také východiskem nauky o pocitu červené barvy a o světelném vlně-

291/ „Abstraktně empiristické teorie neudávají příčin nějakého konkrétního případu, neudávají na př., jak povstal zrovna ten archaeopteryx, jehož zkamenělinu mají v berlínském museu, nýbrž vysvětlují jen, jak povstal archaeopteryx vůbec, tedy, řekl bych, vědecký, anebo racionalisovaný, ze živé skutečnosti do říše pojmů přenesený archaeopteryx. Archaeopteryx vědecký jest *abstraktum*, a to *přírodopzpytci* jmenují *zkušeností*, ne *onu zkamenělinu*.“ Rádl, E., „Filosofický realismus“. In: *Úvahy vědecké a filosofické*, cit. d., s. 145, kurz. ZŠ.

292/ Zde Rádl rovněž odmítá pasivitu smyslovosti: „Není pozitivního důvodu pro dualismus domněle aktivního rozumu a domněle pasivního materiálu počítkového, získaného smysly, pro teorii totiž, že ‚barva‘, ‚tón‘ jsou produkty čisté smyslovosti a že rozum musí k nim přistoupiti jako cizorodý faktor, aby je zpracoval v představy a pojmy.“ Odmítá i abstraktní pojetí „počítkového materiálu“: „...když jest počítek (červené barvy) pojmovou abstrakcí, tedy předpokládá rozumného člověka, který tu abstrakci stvořil; jak možno tedy říci, že tento počítek byl dříve než rozum? Abstrakce prostě nemohou být prvky duševního dějství; takovými prvky mohou býti jen reality.“ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XVI, č. 1–2, 1915, s. 63.

ní. Napřed lidé viděli barvy a dlouho, dlouho potom teprv přišli učenci s naukami o pocitech, o sítnici a o vlnění. Jak tedy mohu říci, že pocit červené barvy vzniká, je-li sítnice podrážděna vlnami étheru? Vždyť ... tyto vlny jsou jen theorie, možná ani neexistují, jak pak tedy může tato pochybná *theorie* způsobit něco, *co doopravdy teď vidím...*? A co jest dřív: vlnění étheru, sítnice či pocit červené barvy? Nic z toho není „dříve“, neboť bez sítnice v oku by nebylo vůbec řeči o vlnění étheru, jež přece vymyslili učenci, kteří sítnici už měli; ani sítnice není dřív, protože bez étheru by nejen nebyla nic platna, ale vůbec by se v teoriích o stavbě oka nevyskytovala; ani pocity nejsou dřív, protože i ty jsou vymyšleny učenci, aby bylo lze popsati vidění červené barvy.²⁹³

Vidíme, že shoda tohoto textu s „Praktickou filosofií“ je téměř doslovná. Rádl tedy v „Praktické filosofií“ navazuje na své předválečné pojetí smyslovosti – ale také je podstatně překračuje. Před válkou totiž proti „abstraktnímu“ a pasivnímu pojetí smyslovosti stavěl „realismus“ či „názorový empirismus“, který usiluje o přímý, bezprostřední styk se skutečností ve smyslu splynutí se skutečností. Ve „Filosofickém realismu“ Rádl píše: „...když se dívám prostě, s naivní myslí na tuto rostlinu, nemám vědomí, že jsem tu já a rostlina, nýbrž jsem s rostlinou za jedno, já jsem částí její a ona mojí...“²⁹⁴ Podobně ve „Vědě abstraktní a vědě reálné“: „Napřed *víme*, prožívající prostě dějství: dítě, neučení člověk takto vědí. Vidíme modrou oblohu na př.; na prvním stupni vědění není však pro nás ani oblohy, ani modré barvy, ani oka, ani paprsků, nýbrž jest jen stav, který později popisujeme slovy ‚vidím modrou oblohu‘.“²⁹⁵ A ještě v *Romantické vědě*: „Viděti strom znamená vnímati věc, splývati svojí myslí s přírodou.“²⁹⁶ V „Praktické filosofií“ však Rádl píše:

Nestojíme přírodě tvář v tvář ... nejsme dětmi přírody, které s otevřenýma očima patří na její krásy, pronikají do jejích hloubek a tak

293/ Rádl, E., *Romantická věda*, cit. d., s. 59, kurz. ER.

294/ Rádl, E., „Filosofický realismus“, cit. d., s. 154–155.

295/ Rádl, E., „Věda abstraktní a věda reálná“. *Česká mysl*, roč. XVI, č. 1–2, 1915, s. 63, kurz. ER.

296/ Rádl, E., *Romantická věda*, cit. d., s. 60.

ponenáhlu staví obraz o světě. Nejsme svobodni ve svém poznávání světa; *mezi námi a světem jest hustá síť zkušenosti lidstva*, síť, která jest jedinou možnou metodou, jak svět poznat.²⁹⁷

Rádl zde tedy výslovně odmítá přímý či bezprostřední styk se skutečností, vyplývající z původní přirozené sounáležitosti člověka s přírodou. Co je však ona „síť zkušenosti“, která stojí mezi námi a přírodou? Jestliže ani jednoduchý vjem červené barvy nevzniká pasivním utrpěním působení ze strany „věci o sobě“ (případně ještě zkreslením tohoto působení podle struktury zraku), pak ani zkušenost v širším smyslu není pasivním odlitkem (byť zkresleným) světa, jaký jest o sobě. Je to historicky vznikající soustava *návodů*, jak uspořádat „*chaos*“. Podívejme se nejprve, co Rádl rozumí pojetím zkušenosti jako „návodu“.

...je zapotřebí dvou věcí, abychom předmět zpozorovali: je zapotřebí *naň upnout pozornost*, t. j. chtít vidět právě tento předmět, za druhé *jej předem znát*.²⁹⁸

Tím Rádl dvojnásobně podtrhuje aktivitu zkušenosti: „*duch*“ nejenže vytvořením smyslů nutí svět, aby na něj specifickým („*duchem*“ ustanoveným) způsobem působil, protože se chce pomocí tohoto vyprovokovaného působení po větě porozhlédnout, nýbrž toto porozhlédnutí je aktivní ještě v dalším smyslu, totiž v tom, že „*duch*“ nechce pouze „poznat“ svět, jaký je o sobě, nýbrž *najít* v něm, co potřebuje:

Vnímání znamená právě osmyslit, proniknout věci vlastním duchem, tvořit. Toto hledání, promítání vnitřní potřeby mimo sebe jest tak podstatnou částí vnímání, že jest nanejvýš pravděpodobno, že ten, kdo nehledá, vůbec nic ani neuvidí ani neuslyší.²⁹⁹

297/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 13.

298/ Tamtéž, s. 8.

299/ Tamtéž, s. 10.

To znamená, že vnímání je aktivní *hledání* určité smysluplné věci – není to zpětné vkládání smyslu do z vnějška utrpěného působení. Rádl užívá tohoto příkladu: vidíme-li na okně teploměr, neděje se to tak, jak by to chápal Locke, že bychom vnímali počítky bílé a žluté barvy, lesk, černé čárky a písmena a spojovali je v jeden celek, nýbrž teploměr na okně můžeme uvidět jen tehdy, chceme-li ho vidět (a známe-li ho už, víme-li už předem, co je teploměr): „Mysl naše jakoby sama sebou ohmatává okolí a vychází mu vstříc se svou zásobou představ, hledí ji realizovat kdesi před námi a konečně ji nachází v daném teploměru“,³⁰⁰ tzn. naše „představa“ teploměru předchází uvidění teploměru, není tomu tak, že by určité počítky v nás vyvolaly představu teploměru. Mohli bychom uvést názornější příklad: každý jistě zažil situaci, kdy se ráno probudil, ještě rozespalý bloudil očima po místnosti a pak náhle na stole (nebo jinde) zahlédl jakousi tmavou šmouhu neurčitého tvaru – a položil si otázku, co to jen může být, nechtělo se mu ještě vstát a jít se na to podívat, avšak přece jen mu to nedalo pokoj, a tak napřed vzpomínal, které věci na stole asi jsou, potom si je jednu po druhé představoval, v mysli je obracel ze všech stran, zatímco měl oči upřené na onu šmouhu, když tu náhle se představa určité věci v určité poloze do oné šmouhy promítla a v tu chvíli uviděl místo šmouhy zcela *clare et distincte* tuto určitou věc, přičemž vněm šmouhy už se pak naprosto nedal obnovit. Nevytvořil tedy představu věci ze sumy počítků – suma počítků, lze-li o ní vůbec mluvit, mu poskytovala jen tu šmouhu. Na podobných případech, kdy normální průběh vnímání je poněkud narušen (rozespalostí, neobvyklou polohou apod.), si můžeme uvědomit vlastní strukturu vnímání, protože právě díky onomu narušení vstoupí do vědomí (a zpomalí se) nějaká část procesu, který obvykle probíhá neuvědoměle (Rádl upozorňuje, že toto hledání předmětu není uvědomělé, netvoříme si *soud*, že máme najít určitý předmět, nýbrž ona zásoba představ či síť zkušenosti funguje sama sebou).³⁰¹

300/ Tamtéž, s. 9.

301/ Tamtéž, s. 9.

Tato „představa“, která umožňuje každé konkrétní vnímání předmětu, to je zkušenost ve vlastním smyslu. Předmět, který chceme vidět, předem známe:

...poznávat, vidět znamená vtiskovat danému chaosu ráz věci dříve poznanych. Vidíme věci, které chceme vidět a vidíme je tak, jak jsme je viděli předtím.³⁰²

...poznávání není duchovním zobrazováním věcí kolem nás rozložených, nýbrž je to rozpoznávání těch věcí, které od dřívějšíka už přibližně známe.³⁰³

To však neznamená, že tato „představa“ by byla statickým nákresem, který přikládáme na svět či skrze který svět vidíme. Rádl ji chápe dynamicky jako „návod, jaké stanovisko zaujmout k okolí, na jaké věci upnout pozornost, jaké obrazy vkreslit do mlhy zjevů kolem nás“.³⁰⁴

V naší mysli nejsou uloženy otisky předmětů dříve pozorovaných; nýbrž mysl naše prošla dlouhým výcvikem a v jejím pozadí jest jako by napjata soustava očekávání, která se derou do vědomí při pohledu na svět; anebo je tam soustava možných výkonů, které zkoušíme, když se udá příležitost.³⁰⁵

Vidíme, jak tu Rádl propojuje zkušenost s jednáním. Jde tu o poměr vnímání, zkušenosti a poznání vůbec ke skutečnosti, jaká jest (k „věci o sobě“). Toto propojení zkušenosti (resp. poznání) s jednáním je východiskem pojetí vztahu zkušenosti (resp. poznání) ke skutečnosti, jaká jest (k „věci o sobě“). Není tomu tak, že by si

302/ Tamtéž, s. 10.

303/ Tamtéž, s. 13.

304/ Tamtéž, s. 13.

305/ Tamtéž, s. 13. – Rádl tu navazuje na Drieschův pojem „historické báze reakční“.

samotný rozum vytvořil nějakou konstrukci a pomocí smyslů by pak hledal, zda ve světě *už je* něco, co by jí odpovídalo, nebo že by jen promítal do světa konstrukci vytvořenou nezávisle na něm, a tedy konec konců viděl svět jako svou konstrukci a o „věc o sobě“ se nestaral. Vnímání sice *vychází* z naší potřeby, tedy z něčeho „subjektivního“ – ale to neznamená, že by v této „subjektivnosti“ také zůstávalo: kontakt se světem je *skutečný*. Jakým způsobem je skutečný (nejde-li o předválečné splnutí se skutečností, jaká jest)? Již několikrát tu padl pojem „chaos“. Pomocí tohoto pojmu Rádl prolamuje určité kantovské směřování svého pojetí.

V „Praktické filosofii“ Rádl v souvislosti s Kantem definuje „věc o sobě“ jako „chaos“:

Jestliže obsah našeho vědomí nám není dán, nýbrž jest námi vytvářen ... z čeho konec konců své vjemy tvoříme a jak? Kant ... odpovídá právě na tuto otázku a předpokládá, že existuje jakás věc o sobě (anebo mnoho takových věcí) a ta že na nás nějakým záhadným způsobem účinkuje ... Vskutku, existenci nějaké věci o sobě se nevyhne; je to to, co existuje dříve, než to mysl začala formovat; právě proto však se nelze o „věci o sobě“ vyjádřit jinak než v negacích: nemá ještě formy, je to pouhopouhý *materiál*, věc naprosto plastická. Věc o sobě jest tedy něco jako kámen pro sochaře, kterého se ještě nedotkla lidská ruka. Není to však „hmota“, neboť ta už je zformována v atomy, je neprostupná, pohybuje se, kdežto materiál našeho poznání je nevymezený. Nelze říci, jaký jest; je to právě jen materiál, *chaos*...³⁰⁶

Tento text je poněkud dvojznačný: není jasné, zda Rádl chce říci, že „věc o sobě“ jest o sobě „chaosem“, tzn. že pojem „chaosu“ se opírá o poznání vlastní podstaty „věci o sobě“ (což by znamenalo skutečnou, reálnou absenci jakékoli formy u „věci o sobě“), nebo zda pomocí tohoto pojmu pouze říkáme, že to, co je před rozumovým zpracováním, nutno (subjektivně) pojímat jako „chaos“ (tzn. *rozum* k tomu přistupuje jako k „chaosu“, ať už je to o sobě jaké-

306/ Tamtéž, s. 7; slovo „materiál“ kurz. ER, slovo „chaos“ kurz. ZŠ.

koli). První možnosti by nasvědčovaly formulace, že věc o sobě „nemá ještě formy“, je „naprosto plastická“, je „materiálem“ jako „kámen pro sochaře“; druhé možnosti nasvědčuje formulace, že materiál je „nevymezený, nelze říci, jaký jest“. Podobnou formulaci má Rádl i v *Dějínách filosofie* v kapitole o Kantovi: „...dán jest chaos, o kterém nelze říci, jaký jest (to právě jest vlastností chaosu, že ještě není ovládnut myšlenkou).“³⁰⁷

Jiné formulace týkající se „chaosu“ však ukazují, že Rádl to nemyslí tak ani tak:

Kolik barev, tónů, forem, pohybů, kolik malých, větších a velkých přírodnin a událostí rozkládá neustále příroda před námi! Z tohoto nepřehledného chaosu světa vnímáme však jen tu a tam nějaký úryvek a všechno ostatní se mění v pouhý mlhavý rámeček. Obrázek věci se tvoří na sítnici, jejich otřesy snad narážejí na bubínek sluchový, jsou to snad věci dosti nápadné a hlučné, ale ujdou naší pozornosti.³⁰⁸

Podle tohoto textu jsou v „nepřehledném chaosu“, tzn. v přírodě či ve světě, i „o sobě“ nějaké formy, máme i mlhavé tušení, že tam jsou, ale nic o nich nevíme, protože nejsou ničím pro naše potřeby, nenaučili jsme se je vnímat, povšimnout si jich (*nevnímáme* je, i kdyby se nakrásně na sítnici tvořil jejich obrázek a jejich otřesy narážely na sluchový bubínek!). „Věc o sobě“ není tedy o sobě jen plastickým a bezforemným materiálem, což si i uvědomujeme – nicméně tuto mnohost forem o sobě, dříve, než ji začneme zpracovávat, „chápeme“ či „pociťujeme“ jako „chaos“. Pokusme se to upřesnit – podívejme se na myšlenkový postup, jímž Rádl došel k pojmu „chaosu“. V prvním díle *Dějin filosofie* v kapitole o Aristotelovi dochází Rádl k pojmu „chaosu“ přes výklad pojmu „materiálu“. Rádl v této kapitole vykládá Aristotelovu „hylé“ – odmítá ji překládat jako „hmotu“, nýbrž jako „látku“ nebo jako „materiál“.

307/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 287.

308/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 8.

„Materiál“ pak definuje takto: „Materiálem rozumíme to, co jest nám dáno, stojí před námi jako hotová věc, co možno vzít jen na vědomí a z něho teprv něco udělat.“³⁰⁹ Uvádí příklady: „...přírodniny kolem nás, hvězdy, kamení, rostliny, zvířata, pohyb, energie, světlo ... počítky, představy, vůbec mohutnosti duševní a duševní stavy ... produkty kulturního života, nástroje, výrobky, řeč, písmenky, spisy, obrazy ... sociální zjevy“³¹⁰ – tedy samé zformované věci. Co to má společného s Aristotelovou „hylé“? Tento rozpor se ukazuje v dalším pokračování:

Materiál se dá jednoduše definovat in abstracto: je to všechno, co běříme na vědomí jako objektivně danou skutečnost. Paradoxní věc však: v čem *in concreto* tato skutečnost záleží, není možno říci: pokus se chytit ji, a hned ti unikne.³¹¹

Materiálem je to, co je „objektivně dáno“, přičemž „objektivně“ znamená „nezávisle na naší zkušenosti“³¹² – proto chceme-li tento „objektivně daný materiál“ poznat jako takový, narazíme vždy už na něco námi zformovaného, námi nějak pochopeného. Rádl jako by v těchto dvou definicích „materiálu“ mluvil pokaždé o něčem jiném. Podle první (a podle k ní uvedených příkladů) by se zdálo, že materiálem je to, k čemu přistupujeme jako k danému v tom smyslu, že jsme to vzali na vědomí jak to je a teď se chystáme něco s tím udělat, přičemž to může být i materiál už nějak zformovaný, který ale chceme předělat; dosavadní forma je nám „dána“ jako východisko, které tu je k dispozici – v této definici jako by materiál byl definován způsobem našeho přístupu k němu, tzn. věc, ať už je jakákoli, se pro nás stává materiálem, chceme-li na ní pracovat – „je nám dáno“ jako by tu znamenalo „je nám k dispozici“. Ve druhé definici však jako by spíše šlo o *hranici* našeho přístupu

309/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, I, cit. d., s. 204.

310/ Tamtéž, s. 204.

311/ Tamtéž, s. 205.

312/ Tamtéž, s. 205.

k tomu, co je „objektivně dáno“ (k „věci o sobě“), přičemž touto hranicí by byla zkušenost. Rádl se táže: „*Kde je* tedy onen materiál objektivně daný, který naše zkušenost zpracovává? ... Každý materiál, o němž chceme jednat, je už zpracován zkušeností.“³¹³ Podle toho žádný „objektivně daný materiál“ nikdy nevidíme, nestýkáme se s ním, jako by tu ani nebyl – vše, o čem vůbec víme, je už zformováno. Není však potom existence tohoto „objektivně daného materiálu“ jen naším čistě rozumovým předpokladem, jemuž nic skutečného neodpovídá? Nedospívá Rádl vlastně k témuž problému jako Kant? Rádl však pokračuje:

Posledním materiálem je „chaos“; není to „hmota“, nejsou to snad kmitající atomy! Je to zmatek toho druhu, jako když v zástupu lidí jeden křičí přes druhého, každý jiným jazykem a každý o něčem jiném: tato nesmyslnost, která dráždí k pochopení, ale pochopena není, tato bezforemnost, to jest chaos.³¹⁴

Podle tohoto (poněkud obrazného, proto matoucího) textu jako bychom měli o „posledním“ (tzn. „objektivně daném“ před naším zformováním) materiálu zkušenost, a to jako o „chaosu“, o „zmateku“, o „nesmyslnosti, která *dráždí* k pochopení“. Není tomu tedy tak, že se s „materiálem“ („věci o sobě“) nijak nesetkáváme, že jsme od něj odděleni hranicí, jíž je naše formující zkušenost. Tento text je spíše v intencích oné první definice materiálu – nejde tu o radikální absenci jakékoli formy, o naprostou plastičnost, nýbrž o mnohost forem, která se však chová zmateně, „chaoticky“. Tento text nedává určitou a jasnou odpověď na otázku, zda tato „věc o sobě“ (či spíše mnohost „věci o sobě“) je chaotická sama sebou, nebo zda jí jen nerozumíme, a proto zprvu tam, kde o sobě je dokonalá pravidelnost, vidíme pouze „chaos“ („zmatek“) – do té doby, než „věci o sobě“ vnutíme své vlastní uspořádání (přičemž opět: vnutíme je jí samé, anebo se toto uspořádání týká jen naší mysli?).

313/ Tamtéž, s. 206.

314/ Tamtéž, s. 207.

Z tohoto obrazného textu se zdá, že platí obojí. Ale jak? Pokud nechápeme „chaos“ jen jako pojem, který označuje nepřístupnost „věci o sobě“ (tzn. *naši* nevědomost), nýbrž jako pojem něčeho skutečného, máme sklon toto skutečné chápat jako *přírodninu* – nemá však Rádl na mysli spíše něco jako „*právní*“ chaos?

V „Praktické filosofii“ Rádl popisuje onu síť zkušenosti „napjatou mezi světem a námi“ takto:

Celý svět jest jakoby mlhou, z níž na nás hledí jen tma, chaos, strach; tato mlha však jest křížem krážem proniknuta cestami; všude jsou ukazovatelé směrů, návody ... Poznávat svět znamená chodit po těchto cestách a učit se nápisům na směrových tabulích ... Většina lidí chodí jen po takových cestách; někteří si tu a tam dovedli najít pěšinu, kterou si některou okliku o něco zkrátí, a ti přinášejí nové poznání ... Způsob, jak naši předchůdci tyto cesty světem stavěli, jest pro nás zákonem. I není zkušenost snad odlitkem přírody, není objektivním, snad poněkud zastřeným obrazem nějakého úryvku tohoto světa ... nýbrž zkušenost jest soustava návodů, jak se máme tímto světem probíjet; je to direktiva pro jednání, nikoli sbírka pasivního poznání; podobá se spíše usnesením zákonodárných sborů než obrazu světa v zkřiveném zrcadle.³¹⁵

V tomto textu tedy Rádl staví proti „chaosu“ zkušenost výslovně jako jakési „*právní*“ ustanovení, jak jednat, tzn. zkušenost uspořádává „chaos“ („chaos“ jako *skutečnost*) jakoby v právnickém smyslu, nikoli v tom smyslu, že by otiskovala formy do nějakého plastického materiálu (ať už v objektivním, nebo subjektivním smyslu) – tzn. „chaos“ přestává být „*chaosem*“ (= situace se stávají přehlednými), stanovíme-li jednotná pravidla pro jednání tam, kde jsme do té doby jednali pouze nahodile, zmateně anebo vůbec nejednali (příčemž ve smyslu předchozího rozboru toto platí už i pro nejjednodušší úroveň vnímání, která je také jednáním, např. pro vnímání červené barvy). Jak ale tato pravidla stanovujeme? Rádl často mluví o *zápase* „*ducha*“ s „*chaosem*“. Tento termín naznačuje přímý

315/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 13.

kontakt zcela určitého druhu, totiž kontakt na principu akce a reakce. O poznání na principu akce a reakce byla řeč už při výkladu Rádlova předválečného pojetí. Pojetí poznání na principu akce a reakce tu vyplynulo z Rádlova pojetí skutečnosti, jaká jest, jako *živé* skutečnosti, která se děje, a z níž takto živě a „přirozeně“ *vyrůstá* věda jako další živý děj mezi jinými, tedy nutně na principu akce a reakce, poněvadž vědec jako živý subjekt byl právě jakožto takový *vtahován* do skutečnosti jako živého děje tak, že splýval s živou skutečností. Toto splnutí bylo ex post rozumem formalizováno a výsledkem byla neživá formule. Nyní však ona „síť zkušenosti natažená mezi světem a námi“ (která vylučuje přímý styk se skutečností, jaká jest, jakožto splnutí s ní), znamená, že naše akce a reakce se od počátku řídí určitými ustanovenými pravidly („zákonnými ustanoveními“), jimiž *formuje* přímý styk tak, že v rámci ustanovení *očekává* reakci na tuto akci, přičemž reakce se buď v tomto rámci pohybuje (reagující skutečnost pravidla „uzná“), anebo jej překročí, a pak je třeba je pozměnit (to je ten „zápas“). „Formule“ zde na rozdíl od předválečného pojetí není bledým schematizovaným obrazem skutečného života v mysli, nýbrž tím, co *umožňuje* živou akci, a tím i reakci (kterou akce provokuje), a to tak, že ji *řídí*.

Zkušenost má povahu návodu k akci, která očekává určitou reakci – tedy něco, co tu ještě není – a očekává ji v předem určeném rámci, na jehož základě jediné může „informovat“ o reagující skutečnosti, tzn. mít smysl, učinit reagující skutečnost srozumitelnou – a to ať už reaguje jakkoli, tedy i když se její reakce z ustanoveného rámce zčásti nebo úplně vymkne. Tato struktura zkušenosti je nejzřejmější u zkušenosti specificky objevitelské tehdy, kdy „duch“ zkouší nový typ akce, stanovuje nový zákon a očekává novou reakci. V „Praktické filosofii“ Rádl tak převelice zdůrazňuje, že poznat = na základě zkušenosti poznat = nakreslit do „chaosu“ to, co už známe z dřívějšíka, až to působí dojmem, jako by nové poznání nebylo vůbec možné – jako by reakce na námi dávno už ustanovené akce byly jednou pro vždy (ale od kdy?) známé, takže onen moment očekávání se tím poněkud zastírá. (Rádlovi nejde o to, že by nové poznání, tzn. nové ustanovení nového typu akcí, nebylo možné – ono podtrhování „dřívějšíka“ znamená spíše prin-

cipiální *historičnost* zkušenosti, ale to teď nechme stranou.) Avšak základní struktura objevitelské zkušenosti (objevitelského stanovování návodu k určité akci) a struktura běžné zkušenosti (návodu k jednání podle již známého a prověřeného ustanovení) je táž: obojí řídí akci, která počítá s reakcí, v druhém případě je však tato reakce už známá a aspoň pro relativně dlouhé období neměnná.

Zkušenost jako „zákonné ustanovení“ (získané v „zápase“ se světem) upravuje pravidla vzájemného styku „ducha“ se světem. Jestliže vše, co známe, s čím přicházíme do styku, je už „zpracováno zkušeností“, neznamená to, že zkušenost by byla nepřekročitelnou hranicí mezi „duchem“ a světem jako „věcí o sobě“, hranicí, za níž nelze do světa vyjít, nýbrž zkušenost sama je vyjitím do světa, jediným způsobem, jak s ním lze přicházet do skutečného styku, je navázáním kontaktu se světem. Z tohoto hlediska pak můžeme Rádlův pojem „chaosu“ chápat takto: nejasnost, zda „chaos“ patří na stranu „věci o sobě“ nebo jen na stranu přístupu „ducha“ k ní, vyplývá z toho, že patří na obě strany – přesně řečeno je *vzájemný*: tak jako „duch“ zprvu neví, na čem se světem je, tak ani svět neví, na čem je s „duchem“. „Duch“ vznikl ve světě jako nová skutečnost, mezi níž a světem se teprve musely vytvořit nové vztahy (a nadále se tvoří neustále nové a nové) – nemá tedy smysl se tázat, zda by „věc o sobě“ (svět) *byla* „chaosem“, i kdyby „ducha“ nebylo, poněvadž „chaos“, tzn. potřeba vytvoření nových vztahů, vzniká až se vznikem „ducha“.³¹⁶

Vraťme se nyní k oné Rádlově opravě Kanta, kterou jsme uvedli ve druhé kapitole a která zněla tak paradoxně, a podívejme se na ni ve světle této analýzy:

Základním pilířem Kantovy metafysiky jest: svět *nám není dán*, nýbrž je organizován rozumem ... Kant si nevěděl rady s tímto svým objevem říše zákonů: zápasil opět a opět s falešnou myšlenkou, že

316/ To vlastně neplatí jen pro „ducha“, nýbrž pro každou novou skutečnost, která svým vznikem více či méně proměňuje svět, např. pro nový živočišný druh. „Duch“ je ovšem jasnější, přesnější, určitější a složitější než např. živočišný druh, a proto i „chaos“, který do světa zprvu vnáší, je větší.

rozum skresluje pravou skutečnost ... A přece řešení nebylo daleko od jeho theorie: rozum ustanovuje zákony ... cesta do metafysiky nevede přes transcendentní existence, zbavené rozumu, nýbrž přes zákony, které jsou původcem všech věcí.³¹⁷

V jakém smyslu je svět „organizován rozumem“? V jakém smyslu jsou zákony ustanovené rozumem „původci“ všech věcí? „Věci o sobě zbavené rozumu“ nejsou přírodninami nacházejícími se za hranicemi rozumu, nýbrž to, co je „za“ či „mimo“ hranice rozumu, je „chaos“ jakožto nedostatek směrnic pro vzájemný styk, nikoli tedy věci samy. Nejde o to, že by „chaos“ bránil *nahlížení* věcí samých, jak jsou o sobě, nýbrž o to, že brání vzájemnému jednání – protože podstatou rozumu je stanovování směrnic pro jednání, navazování aktivního kontaktu s věcmi schopnými reagovat, nikoli *nahlížení* věcí „nezaujate“, „objektivně“, tzn. *odděleně* od jejich aktivit a reakcí, které se nás týkají. Představa, že věci samy *jsou* na nás nezávislymi „věcmi o sobě“, je falešná: nechápeme-li věc jako statickou, do sebe uzavřenou substanci, nýbrž dynamicky tak, že „podstata“ věci spočívá v tom, jak se chová, v jejích aktivitách a reaktivitách, pak každá naše akce (řízená zákonnými ustanoveními rozumu) ji vede k reakci, která ji proměňuje v její vlastní „podstatě“, a to v rámci stanoveném zákony rozumu – a *v tomto smyslu* lze pak říci, že „zákony jsou původci všech věcí“, tzn. věcí, jak jsou s námi. Není tomu tedy snad tak, jak to znělo na první pohled, totiž že bez zákonů stanovených rozumem by nebyly *žádné* věci. A zrovna tak dobře lze tvrdit, že věci jsou původci všech zákonů, protože zákony berou *ohled* na reakce věcí. K dodržování některých zákonů věci donutit nelze. Rovněž lze tvrdit, že *naše* zákony jsou nejen původci věcí, jak jsou s námi, ale také původci nás, jak jsme s věcmi. Vidíme, že je zde jak odlišnost, tak i určitá shoda s předválečným pojetím. Stejně jako před válkou Rádl chápe skutečnost jako cosi živého, tzn. dějícího se, s čímž se lze setkat jedi- ně aktivitou, tak, že do děje vstoupíme, že se dějů účastníme –

317/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 295–296, kurz. ER.

čímž máme podíl na tom, jaké skutečně jsou. V předválečném pojetí mělo poznání rovněž tvůrčí (a dokonce „historicky“ tvůrčí) charakter – avšak tato tvořivost se opírala o tvořivost samé přírody, byla její částí, vyplývala z původní sounáležitosti člověka s přírodou – kterou mohl narušit jedině konstruující rozum, jehož nepřirozenými a umělými zásahy poznání ztrácelo kontakt se skutečností, jaká jest, protože těmito umělými zásahy se od ní subjekt odpoutával a přestával být její částí. Nyní však Rádl pojímá za princip kontaktu se skutečností samotnou aktivitu, nikoli náš *původ* z přírody, který by zajišťoval náš *původní soulad* s přírodou – „souladu“ naší aktivity a aktivity přírody musí být naopak teprve dosahováno, a to podle zákonů stanovených rozumem. Nejde tu už o sounáležitost s přírodou ve smyslu kontinuity živého dění, nýbrž o v plném smyslu *historickou* „kontinuitu“ – v každé jednotlivé epoše převládá určitý typ našich ustanoveními řízených akcí, které nutí přírodu k určitému typu reakcí, a proměny přírody pak závisí na proměnách ustanovení, která řídí naše akce vůči přírodě, tzn. na proměnách, které záleží v kritickém navazování na minulost, v uvědomělém výběru, v přijetí a opravě jedněch ustanovení a překonání a odmítnutí druhých. (Dlužno dodat, že tato historická „kontinuita“ proměn přírody se týká jen těch částí přírody, které jsou v dosahu našich akcí.)

Podívejme se nyní na otázku poměru poznání a jednání z toho hlediska, které jsme načrtli ve třetí kapitole v souvislosti s interpretací Ježíšova učení, jak ji Rádl provádí v prvním díle *Dějiny filosofie* v kapitole Rozum a vůle. Ve smyslu pojetí z „Praktické filosofie“ jednání vychází z principiální aktivity rozumu (z rozumového odstupu od toho, co je dáno, určovaného principiálním sklonem rozumu k jednání – jak jsme to vyložili v kapitole Rozum a skutečnost), a to jako *součást poznání* (poznání jako *skutečného* vykročení do světa): jednání je nutnou součástí poznání, protože nemůžeme věc poznat bez její reakce, avšak věc by nereagovala, kdybychom ji k tomu svou akcí (jednáním) nevyprovokovali; poznání je pak souhrnem plánu tohoto našeho jednání (resp. rozumem ustanoveného zákona pro toto jednání), plus očekávání reakce ze strany poznávané skutečnosti, plus (potom, co reakce proběhne)

„informace“ o věci, plus pozměnění původního ustanovení na základě této „informace“ (přičemž, jak už jsme řekli, běžná zkušenost, již se potom řídí jednání jako „běžná praxe“, má tutěž základní strukturu jako toto „objevitelské“ poznání, jehož částí je „objevitelská“ zkušenost). V tomto pojetí poznání (jehož součástí je jednání) je rovněž určitý moment „odevzdanosti“, totiž ono *očekávání* reakce ze strany poznávané skutečnosti. Rozdíl je jednak v tom, že tato „odevzdanost“ jako očekávání reakce je připravována rozumem z rozumového odstupu od skutečnosti, a jednak v tom, že v *Dějínách* je „odevzdanost“ *spolehnutím*, „že to dobře dopadne“, zatímco v „Praktické filosofii“ očekávání reakce ze strany poznávané skutečnosti není vůbec *spolehnutím* na to, co ze strany této skutečnosti přijde (že to, co přijde ze strany skutečnosti, bude „dobré“), nýbrž podobá se spíše onomu prostoru, který v dialogu ponecháváme druhému pro vyjádření jeho vlastního názoru (který pro nás ale není řešením, jež bez výhrad přijmeme). Pojetí z „Praktické filosofie“ navazuje na onen důraz, který Rádl v *Dějínách* položil na budoucnost, která ještě není: ona námi vyprovokovaná a očekávaná reakce ze strany skutečnosti ještě není, skutečnost ji musí teprve vytvořit, přičemž jak akce a očekávání reakce z naší strany, tak tvorba nové reakce ze strany skutečnosti je „krokem do neznáma“, do „nejsoucího“, *otevřeného* „prostoru“. Pojetí světa jako „známé-neznámé moci“, slova o člověku, který se chystá vkročit do „neznámého, zmateného světa“, lze chápat jako paralelu s pojetím „chaosu“ z „Praktické filosofie“, „chaosu“, který je třeba uspořádat „aktivistickým“ poznáním (jehož součástí je jednání), které je vykročením do „neznáma“ jako do budoucnosti (tedy k tomu, co ještě není) jakožto ona akce, která provokuje u poznávané skutečnosti novou, zatím neznámou reakci, jaká tu ještě nebyla.

Nyní se musíme tázat, je-li toto řešení poměru mezi poznáním a jednáním také řešením oné roztržky mezi THESEI a FYSEI, kterou jsme popsali ve druhé kapitole. Připomeňme, jak k této roztržce došlo. Elementárním zdrojem aktivity jako takové je subjekt jakožto elementární pohyb odstupu (a přístupu) od toho, co je konkrétně dáno, od určité konkrétní skutečnosti vždy v určité konkrétní situaci. Zákony vytvořené rozumem pak znamenají principiální rozší-

ření tohoto odstupu na odstup od toho, co je dáno, jako takového – a to tak, že myslící subjekt („duch“) se v jednání řídí zákony, které nejsou jsoucny a ani se jsoucny nestávají. Rádl nejprve podtrhl tento principiální odstup ne-jsoucích rozumových zákonů od skutečnosti, jaká jest, a toto pojetí pak vedlo k roztržce mezi rozumem a skutečností, jaká jest: Rádl odmítl oporu rozumových zákonů ve skutečnosti, jaká jest, a zdůraznil, že zákony jsou svobodnými výtvořeny rozumu; tím vyvstal problém jejich platnosti – jestliže zákon není, ale platí, oč se opírá jeho platnost? Opírá se „o pravdu“ – ale nikoli předmětně, tzn. říkáme-li, že pravda platí, neříkáme to o pravdě jako o předmětu (která by opět platila o něčem jako o předmětu), nýbrž říkáme, že pravda platí jednak pro nás, a to jako výzva k jednání jakožto k zápasu „o pravdu“, a jednak proti skutečnosti, jaká jest, která je nám v tomto zápase „protivníkem“. Rádl tímto myšlenkovým postupem dospěl ke specifickému pojetí roztržky mezi THESEI a FYSEI – kterou se vzápětí snaží překlenout. To by bylo možné pouze tak, že by to, co je THESEI, platilo *pro* přírodu (skutečnost, jaká jest, FYSEI), nikoli *proti* ní, že by se zákony „ducha“ staly i *jejími vlastními* funkčními „zákony“ („zákonitostmi“ nebo pravidelnostmi). Je jasné, že zákony „ducha“ nemohou platit pro přírodu ve stejném smyslu, v jakém platí pro „duchovní“ bytosti (pro nás), tzn. tak, že by je příroda *uznávala za správné*, a proto podle nich *jednala* – to by příroda musela být sama „duchem“. Z Rádlovy teorie poznání z „Praktické filosofie“ vyplývá jiný způsob: jestliže „duch“ (resp. my, kteří se ve svém jednání řídíme zákonem stanoveným „duchem“) vytrvá v určitém typu zákonem určené akce, který u určité skutečnosti vyvolává určitý typ reakce, pak tím vytvoří funkční podmínky k tomu, aby určitá skutečnost stále reagovala *v rámci zákona*. Tyto funkční podmínky jsou sice FYSEI, reakce skutečnosti je rovněž FYSEI, ale tyto funkční podmínky byly vytvořeny a upraveny podle zákona, tedy životní funkční podmínky oné skutečnosti jsou vytvořeny a upraveny zákonem, který stanovil „duch“ (rozum), a dokud tu jsou, jsou pro skutečnost, která v nich žije, *jejím vlastním* funkčním principem, protože *ona* sama skutečně žije v těchto podmínkách, sama sebe pozměnila skrze své reakce podle těchto podmí-

nek. Příroda sice nemůže *uznat* zákon, ale může reagovat na věčné působení, které je upraveno zákonem. Otázkou zůstává, nakolik se toto působení vytvořené podle zákona bude s to prosadit proti původním funkčním principům skutečnosti, resp. nakolik bude nový typ reakce, který skutečnost vytvoří také s použitím svých původních funkčních principů, v souladu se záměry „ducha“. Styk rozumu („ducha“) s přírodou je tedy nepřímý – odehrává se skrze onen moment „otevřenosti“, ono „není“, které znamená určité „napětí, aby něco bylo“, vyvolané akcí ze strany „ducha“ jakožto nutnost reagovat na novou, nebyvalou situaci. Avšak toto „není“ jakožto „napětí, aby něco bylo“ ve smyslu pojetí z „Praktické filosofie“ nemá nic společného s oním „není“ jakožto „napětí, aby něco bylo“, jak jsme ji vyložili ve druhé kapitole, kde jsme k němu dospěli zcela odlišným myšlenkovým postupem, totiž odpředmětněním pojmu pravdy, podle kterého dostáváme „není!“ při předmětném pohledu na pravdu, tzn. chceme-li hledět na pravdu jako na předmět, nalézáme na jejím místě „není!“, a je to právě ne-jsoucnost pravdy, která nás (jako výzva) obrací „proti“ skutečnosti, jaká jest (v níž pravda „není!“). Ve smyslu pojetí z „Praktické filosofie“ je však řeč o „napětí, aby něco bylo“, které je vyprovokováno naší věcnou akcí, která nutí skutečnost, aby věčně (FYSEI) reagovala (nikoli aby uznala zákon); toto „není“ je součástí našeho vztahu se skutečností, jaká jest, založeného na principu akce a reakce. O pravdě se zde vůbec nemluví, resp. pravda tu není součástí myšlenkového postupu. „Není“ zde musíme chápat důsledně jako „není“, resp. jako „nic“, jakožto volný (neuchopitelný ve smyslu nemanipulovatelný, „svobodný“) „prostor“, v němž lze udělat krok, který není determinován ničím, co už je dáno, poněvadž do tohoto ne-jsoucího „prostoru“ to, co je dáno, už nedosahuje (podobně „pohlíží“ myšlení víry na neznámou budoucnost). V této souvislosti je významné, že Rádl v „Praktické filosofii“ při výkladu teorie poznání v 1. a 2. odstavci vůbec nemluví o pravdě ani o správnosti jako kritériu poznání – slovo „pravda“ se objevuje až ve 3. a 4. odstavci tohoto článku, kde Rádl hovoří o sociologii a „charakteru národa“, a není uvedeno do žádné souvislosti s předchozím výkladem teorie poznání. V prvním a druhém odstavci se Rádl zabývá jen poznáním skutečnosti, která je

FYSEI, a to poznáním, které je nalezením *ohledu* na skutečnost, která je FYSEI, ze stanoviska THESEI (jak jsme jej postulovali na konci kapitoly Rozum a skutečnost). Ve třetím a čtvrtém odstavci se však Rádl zabývá poznáním skutečností, které jsou od počátku THESEI (kritizuje zde objektivistickou sociologii za to, že chce poznávat „duchovní“ skutečnosti tak, jako by to byly skutečnosti přírodní) –, a zde teprve mluví o pravdě. Tento fakt bychom mohli odvysvětlit poukazem na to, že „Praktická filosofie“ je pouze příležitostný článek, a nikoli tlustý systematický spis s názvem Teorie poznání, a tudíž Rádl mohl některé otázky nechat stranou – avšak pravda není pro teorii poznání otázkou tak podružnou, aby se na ni byť i v drobnější práci zapomnělo. Musíme se tázat, zda toto mlčení o pravdě nevyplývá z logiky Rádlůva pojetí – anebo zda se za ním neskrývá nějaký rozpor.

V kapitole Rozum a skutečnost jsme viděli, že nalezení onoho „ohledu“ na skutečnost, jaká jest, je základním problémem našeho rozumového stanovování zákonů (jakožto naší odpovědi na nepředmětnou výzvu pravdy) – určitý *obsah* těchto zákonů je získáván poznáním skutečnosti, jaká jest, pojatým jako „zápas“ s ní, v němž ustanovujeme zákony vzájemného styku právě s ohledem na skutečnost, jaká jest, tzn. na její vlastní reakce na naše akce. Tento „ohled“ na skutečnost, jaká jest, je, řekněme, „vědeckou“ stránkou námi stanoveného zákona – avšak je to „ohled“ na to, co je FYSEI, ze strany THESEI, a měl by tudíž mít také *morální* rozměr. Ten však ale v pojetí z „Praktické filosofie“ není zdaleka jasný.

K pojetí z „Praktické filosofie“ Rádl dospěl oklikou přes křesťanství – a také v „Praktické filosofii“ ve třetím a čtvrtém odstavci Rádl přihlašuje svůj „aktivismus“ (jako teorii poznání, jejíž základní principy vykládá v prvním a druhém odstavci) k morálnímu „aktivismu“ církví, který stojí proti ideálu „vědecké objektivnosti“. Podle Rádlůva totiž ideál vědecké objektivnosti vznikl (v době Baconově, Descartově, Lockově) z negace „zájmu o církev“:³¹⁸ „Každá církev zavazovala své členy k jednání určitého druhu; zvláště nalé-

318/ Rádl, E. „Praktická filosofie“, cit. d., s. 15.

havě vymáhala mravní jednání ... Proti tomuto praktickému a aktivistickému zájmu církví se postavili filosofové, doporučující *čisté poznání* tam, kde církve žádaly jednání ... odpor k theologii, k církevním zápasům, t. j. k postulátu bojovníků za loyálnost občanů k vyznání jednotlivých církví ... vedl k ideálu vědecké objektivnosti.³¹⁹ Podobně popisuje Rádl vznik objektivní vědy už v *Dějínách filosofie*, kde píše např. v souvislosti s Descartem: „V době hádek náboženských jasně a důsledně ukazoval na to, že lidé přes různost přesvědčení uznávají jistý obor poznatků za obecně závazný ... Matematika, přírodověda na ní založená a metafysika jsou u Descarta po prvé pochopeny jako vědy *neutrální k sporným zájmům lidským*, neutrální nábožensky, mravně, politicky, sociálně...“³²⁰ První krok tímto směrem učinil už Galilei: „Učení Galileovo, že oblast bádání vědeckého je nezávislá na církevním učení, bylo přímým základem pro objev objektivní vědy.“³²¹ Podle toho by vědecká „objektivnost“ jakožto „objektivní“ přístup k objektivně dané skutečnosti vznikla původně jako „objektivní“, tj. „neutrální“, lhostejný přístup ke „sporným lidským zájmům“ (které je třeba řešit jednáním) – podobně jako už řecká filosofie povstala z negace víry v zákon. Potíž je v tom, že Galilei, zakladatel novodobé přírodovědy, nechtěl na rozdíl od Řeků *nahlížet* to, co jest, nýbrž *ustanovoval zákony* pro přírodu: v kapitole nazvané příznačně *Zákonodárce Mojžíš a zákonodárce Galilei* píše Rádl o Galileovi:

*Tvořil pojmy, které pak ve skutečnosti ověřoval; nevzal, nemohl vzít z přírody pojmy rychlosti, setrvačnosti, zrychlení, nýbrž ustanovil takové pojmy a ustanovil matematiku na zákon pro studium přírody; jeho okolí i následníci se jeho zřízení podrobili, předstírajíce pak sami sobě a svému okolí, že zákony dané Galileem berou přímo ze skutečnosti.*³²²

319/ Tamtéž, s. 15, 17, kurz. ER.

320/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 89–90, kurz. ER.

321/ Tamtéž, s. 90.

322/ Tamtéž, s. 73, kurz. ER.

Galileova věda je rozumovým ustanovením, rozumovým zřízením, které uspořádává skutečnost, jaká jest (a to s ohledem na ni – to je smysl onoho „ověřování“ rozumem stanovených pojmů ve skutečnosti) – nikoli „objektivním“ či „neutrálním“ nahlédnutím skutečnosti, jaká jest (i když chce být „neutrální“ resp. lhostejná ke „sporným lidským zájmům“). Jestliže Rádl tvrdí, že Galileovi následovníci se mýlili, když považovali rozumem ustanovené zákony za zákonitosti odpozorované z dané přírody, nechce tím vlastně říci, že moderní přírodověda se mýlí ve své metodě, že nechce vidět své principiální „aktivistické“ zasahování do přírody na základě ustanovení, že je zkratka mnohem méně „objektivní“ a mnohem „aktivističtější“, než si připouští? *Nepřetváří* snad moderní věda a technika na ní založená svět? V *Útěše* Rádl píše:

Páka, pumpa, hodiny, parní stroj, elektrická centrála jsou příklady zřízení vystavěných na pojmech ustanovených rozumem ... Technika, tj. strojní výroba, využívání energií, sestrojování umělých preparátů chemických, ovládla svět ... Svět jásal, a právem. Společnost byla technikou přetvořena ... stroj vládne a lidé se podrobují. Úspěch je ohromný; kdo by se chtěl z něho vrátit do starověku?³²³

Není tohle „aktivismus“, přetvořit vědeckým poznáním svět? Nejsou technická zařízení nejlepším příkladem uspořádání našich vzájemných vztahů s přírodou na principu naší rozumem ustanovené akce a přírodní reakce pohybující se v ustanoveném rámci? Rádl však pokračuje:

Ale ukázalo se, co se za úspěchem skrývá: technika je vymyšlena pro pohodlné lidi, pro člověka davového ... Filosof však je v tomto organizovaném pohodlí zmaten ... Ani Sokrates, ani Plato, ani evangelium, ani svatý Augustin, ani středověk nezatoužili po úspěchu techniky ... Svět náš, obydlený automobily a radiem, je pustý, přízemní, je pouze prospěšný. Takový je konec Galileiho konstrukce pojmů v přírodě neživé.³²⁴

323/ Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, cit. d., s. 60.

324/ Tamtéž, s. 60–61.

Vidíme, že filosof je vskutku zmaten: věda a technika sice přetvořila svět na základě rozumových ustanovení, avšak filosofovi v takto přetvořeném světě cosi chybí; nicméně nezavrhuje vědu, techniku a přetvořený svět svým obvyklým razantním způsobem – mluví spíše rezignovaně.³²⁵ Co filosofovi chybí? Morální rozměr, ve vědě i ve vědou přetvořeném světě. Vraťme se k „Praktické filosofii“:

Zvláště nás svádí slavená konkrétnost a *praktičnost* novodobé filosofie; pod dojmem této chvály přehlízíme, že tato filosofie rozpojila poznání a jednání ... postavila jednání na nižší úroveň než poznání a v čistém poznání hledala vlastní cíl filosofie.³²⁶

Rádl tedy připouští, že novodobá filosofie (a potažmo novodobá věda) je *praktická* – ačkoli usiluje jen o *čisté poznání* (což je falešná, „intelektualistická“ objektivnost). Jak může být ale filosofie (resp. věda), která usiluje jen o čisté poznání, zároveň také

325/ Srovnejme jen, jak píše Rádl např. o elektřině v *Útěse*: „Celá tato konstrukce byla technicky sestrojena, neboť v přírodě nejsou ani dynamy, ani žárovky, ani elektrické vozy. Příroda viděná je v elektrické centrále věc nepatrná: náhodné pozorování Galvaniho, že žabí nožičky zavěšené na měděném háčku sebou škubly, když se dotkly železného zábradlí.“ (tamtéž, s. 60) a jak psal v roce 1920: „Jak nepatrnou a bezvýznamnou by byla nauka o elektřině prováděná metodou Purkyňovou! Blesk, elektrická rána rejnoka, severní záře a několik jiných přírodních zajímavostí by byly jedinou zkušeností, do jejíž podstaty by fysik hleděl vniknouti usilovným pozorováním ... Moderní nauka o elektřině však s těmito přírodnými úkazy sotva počítá, nýbrž sestrojila si celou vědu sama ... Celá nauka ... tak ohromně důležitá pro civilisovaný život, se vyvinula z drobného faktu, pro další osudy této nauky skoro bezvýznamného, z nahodilého trhnutí žabího stehýnka, které pozoroval Galvani.“ Rádl, E., „Věda Purkyňova a věda Masarykova“. *Nové Atheneum*, roč. I., č. 5, 1920, s. 327. Shoda je skoro doslovná, ale hodnocení vědy docela jiné: v roce 1920 je podle Rádla cílem moderní vědy „nikoli už jen pochopiti svět, nýbrž přetvořiti jej podle svého ideálu“ (tamtéž, s. 333, kurz. ER), zatímco v *Útěse* už se Rádl zřejmě vzdal své dřívější naděje, že by moderní věda byla s to přetvořit svět právě podle nějakého *ideálu* – technicky (a tedy vědecky) přetvořený svět je „přízemní“ a „pouze prospěšný“.

326/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 15, kurz. ZŠ.

praktická, dokonce natolik praktická, aby přetvořila svět? Je-li moderní přírodověda konec konců ustanovením, je-li její metodou ustanovovat přírodě rozumové zákony a *zasahovat* do přírody ve smyslu těchto zákonů, je-li moderní přírodověda tvorbou nových skutečností, pak je nutně „praktická“, i kdyby jí programově šlo jen o „čisté poznání“, protože „praxe“ jakožto „přetváření světa“ je tu přímo součástí metody – a vůbec nezáleží na tom, že se svět přetváří zprvu „jen“ v laboratoři (srv. laboratorní výzkum elektrických jevů a „praktické“ využití elektrické energie – pro obojí platí tytéž rozumem ustanovené zákony). Těto „praktičnosti“ však chybí *principiální* ohled na „sporné lidské zájmy“ (tedy morální rozměr) – avšak i pro ně má ovšem důsledky, a to *nutně*. V této souvislosti Rádl píše o Galileovi: „Inkvizice měla pravdu, že jeho teorie je základem ... nové víry, že má i theologický dosah ... Každá opravdová, velká teorie má význam pro život; má význam politický, sociální, náboženský...“³²⁷ Je-li přírodověda ustanovením (resp. tvorbou nového na základě ustanovení), pak *nemůže* být „neutrální“ ke „sporným zájmům lidským“ – pouze nedovede své důsledky pro tyto zájmy principiálně zohlednit. Je-li přírodověda ustanovením (resp. tvorbou nového na základě ustanovení), nemůže rovněž přistupovat „objektivně“ vůči zkoumané přírodě – „objektivní“ (bez „subjektivních“ příměsí) by mohlo být jen nahlížení, zření skutečnosti, jaká jest, ve smyslu řecké filosofie (pokud by bylo možné), nikoli však přetváření skutečnosti podle našich ustanovení. Podívejme se podrobněji, co Rádl rozumí v „Praktické filosofii“ „objektivností“. Rádl tu nevychází z přírodovědy, ale ze sociologie (tedy z „duchovědy“), kritizuje „objektivistickou“ sociologii:

Sociologové však rozumějí objektivností pouhé *pozorování, nazírání* skutečnosti a odvozování soudů z tohoto pozitivního vnímání vnějšího dějství. To není pravá objektivnost, to jest přemrštěný intelektualismus...³²⁸

327/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 76.

328/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 15.

Podle toho by falešný „intelektualistický“ objektivismus sociologie spočíval ve snaze pouze *nahlížet* dějství, jak o to usilovalo řecké myšlení. Avšak sociologie jakožto moderní věda ustanovuje pro dějství zákony:

...každý sociální fakt jest konec konců iracionální, obestřený tajemností, skrytý před naší plochou zvědavostí; provokuje naši lásku a nenávisť, *žádá si schválení nebo odsouzení*, mluví k celému člověku, k jeho hlavě i srdci, k poznání i k účasti... Sociologická t. zv. objektivnost však vychází od předpokladu, že právě tato intimnost, životnost, vřelost sociálních skutečností musí být potlačena, aby se z nich stal vědecký fakt; sociolog si místo skutečných sociálních faktů konstruuje jakási *schemata*... Toto *schema*, tuto abstraktní formuli prohlašuje za pravou sociální skutečnost a skutečný život za pověru. Sociální fakt je tu docela zintelektualisován, uzavřen do hranic pouhého rozumu a zbaven všeho, co jej spojuje se skutečným životem.³²⁹

Ona schémata či formule jsou *ustanovení*, podle nichž chce sociologie uspořádat „sociální skutečnosti“ – nenahlíží tedy sociální skutečnosti, jaké jsou, ba zachází v metodě ustanovovat skutečností zákony příliš daleko, takže její ustanovení ztrácejí spojení se skutečností, tzn. *ohled* na skutečnost – a jsou tedy konec konců spíš „subjektivní“ než „objektivní“ (protože zůstávají „v hranicích pouhého rozumu“, nedávající prostor reakci ze strany zkoumané skutečnosti). To, co sociologie vydává za „objektivnost“, je *vyloučení* určitých aspektů skutečnosti z vědy – tzn. sociologie *ustanovuje*, že určitých skutečností si nemáme všimat. Když Rádl mluví o faktech „iracionálních“ a „obestřených tajemností“, upomíná to na předválečné pojetí, podle kterého prázdná abstraktní schémata nemohou postihnout skutečnost v celé její nekonečné šíři a hloubce. Avšak formulace, že skutečný sociální fakt si „žádá schválení nebo odsouzení“, spolu s formulací, že objektivisté se domnívali, „že jest zapotřebí k vědeckému výkladu opustit skutečný život lidí,

329/ Tamtéž, s. 20, kurz. ZŠ.

bojujících za pravdu, jako prý pouhé zdání, a studovat pravou dějinnou věc o sobě, přírodu a hospodářské podmínky“,³³⁰ znamená, že tu jde o vylučování *morálního rozměru* sociálních skutečností. Rádl se pokouší rozlišit „správnou“ a „nesprávnou“ objektivnost:

Hranice správné a nesprávné objektivnosti jest v tom, že objektivnost správná chce *pomoci*, objektivnost chladná chce jen a jen poznat ... Objektivní jest člověk tam, kde nemíchá do věci své soukromé, subjektivní, nahodilé interesy, kde dává působit samé věci, nestavě místo ní sama sebe ... Člověk takto objektivní však jest zároveň i spravedlivý, i pravdymilovný, a tedy jest účasten na skutečném dějství.³³¹

Je-li i „objektivistická“ sociologie ustanovením, pak její „nesprávná objektivnost“ nemůže být definována tím, že by jen „poznávala“ sociální skutečnost, jaká jest, tzn. bez „subjektivních“ zásahů, poněvadž svými ustanoveními do ní tak či onak zasahuje – vidíme, že Rádl konec konců definuje „nesprávnou objektivnost“ tím, že „nechce pomoci“, tedy její *morální* neúčastí na dějství. Rádlova definice „správné objektivnosti“ však nestojí za moc. Pokud jde o formulaci, že objektivní člověk „dává působit samé věci“, vyjadřuje onen „ohled“ na skutečnost (na její reakci na naši akci přípravebnou naším ustanovením) – přičemž nestavíme sebe místo „věci“, ale rozhodně stavíme sebe vedle „věci“ či spolu s „věcí“ (neboť je to *naše* akce a *naše* ustanovení, na co „věc“ reaguje). Avšak v případě sociologie (a každé „duchovědy“) jsme „věcí“ my sami, resp. my a naši bližní. Co jsou pak ty „soukromé, subjektivní, nahodilé interesy“, které se nemají míchat do věci? Nejsou to náhodou ony „sporné lidské zájmy“, které je naopak třeba řešit? Jestliže kritériem *správné* a *nesprávné* „objektivnosti“, tedy „správnosti“ a „nesprávnosti“ („omylu“), tu není žádná „objektivně“ daná realita, nýbrž liší-li se „správnost“ od „nesprávnosti“ *morálně*, pak (správ-

330/ Tamtéž, s. 23, kurz. ZŠ.

331/ Tamtéž, s. 18, kurz. ZŠ.

ná) „objektivnost“ či „správnost“ je vlastně *spravedlnost* (která rozlišuje *oprávněné* „zájmy“ od *neoprávněných*). Co je kritériem této „správnosti“ jakožto „spravedlnosti“? Podle čeho poznáme, nebo, přesněji řečeno, jak dosáhneme toho, aby to které ustanovení pro sociální skutečnost bylo „spravedlivé“ („správné“)? Už jen vzhledem k tomu, že „spravedlivého“ („správného“) ustanovení pro sociální skutečnost jsme doposud nikdy nedosáhli, nelze doufat, že takové kritérium *jest*. Nejde jen obecně o to, že pravda (jako nepředmětňná výzva, na niž naše ustanovení jsou, mají být anebo by aspoň mohla tu a tam být odpovědí) *není*, nýbrž o přesné důsledky, které toto „není“ má pro způsob, jakým na výzvu obsahově odpovídáme, resp. způsob, jakým se „objektivnost“ (jakožto „ohled“ na skutečnost, tedy v případě „duchověd“ na bližního) může stát pravou („pravdivou“) *spravedlností*.

Vraťme se však k přírodovědě a k problému „objektivnosti“ a „správnosti“ v přírodovědě. Je-li i přírodověda ustanovením, a nemůže-li tudíž být kritériem její správnosti „objektivně“ daná realita, ignoruje-li zároveň přírodověda programově morální rozměr skutečnosti, oč se opírá její triumfální postup vpřed (potom, co se vymanila z nadvlády „duchověd“), její schopnost skutečně přetvářet svět (jíž se liší od „duchověd“, kterým se prozatím nepodařilo *morálně* přetvořit svět)? Na jakém kritériu „správnosti“ stojí její tvorba? Výtvořiny přírodovědy jsou považovány za správné tehdy, kdy se „osvědčují“ – tzn. ta ustanovení, která příroda akceptuje, jsou chápána jako „správná“, což ovšem neznamená nic víc než to, že těch ustanovení, která příroda akceptuje, *se používá*, jsou *použitelná*. Právě tuto „použitelnost“, „pouhou prospěšnost“ (jako jakousi obdobu či náhradu „správnosti“) Rádl kritizuje v *Útěše*; přírodovědecké „objektivnosti“ ve smyslu „ohledu“ na přírodu (na její reakce na naše akce řízené našimi ustanoveními) chybí morální rozměr (což má neblahé důsledky jak pro nás, tak pro přírodu samu, poněvadž přírodovědecké přetváření skutečnosti má nutně morální důsledky). Pointa je v tom, že v prvním a druhém odstavci „Praktické filosofie“, kde se Rádl zabývá způsobem poznání toho, co je FYSEI, skrze to, co je THESEI (a tedy základem přírodovědy), *chybí tento morální rozměr rovněž* (a ani ve třetím odstav-

ci, kde se Rádl zabývá sociologií, není vyjasněn). Dejme tomu, že by bylo možno požadovat morální „objektivnost“ ve smyslu „spravedlnosti“ i v „ohledu“ na přírodu (brzy uvidíme, že tomu stojí v cestě nepřekonatelné překážky – zvláště pokud jde o živou přírodu), ale v „Praktické filosofii“ o tom Rádl *mlčí*. A proto v Rádlově pojetí poznání založeného na principu ustanovené akce z naší strany a reakce v rámci ustanovení ze strany skutečnosti je jako kritérium „správnosti“ nasnadě „použitelnost“ na základě „akceptovatelnosti“ našich ustanovení přírodou (přičemž „správnost“, chápaná dříve jako soulad našeho poznání s „objektivně“ danou realitou, je nahrazována touto „použitelností“ – právě proto, že se tu neusiluje o „čisté poznání“, nýbrž o „praxi“). Rádlovo pojetí z „Praktické filosofie“ se sice neblíží pragmatismu (s jeho naivní zásadou, podle které pravda je to, co se osvědčuje v praxi), zato se ale v některých ohledech podivuhodně shoduje s pojetím Nietzscheovým (který moc dobře ví, že co se osvědčuje, to se osvědčuje, ale proto to ještě nemá nic společného s pravdou). Podívejme se na tyto shody podrobněji.

V *Radostné vědě* Nietzsche např. píše o „vyšším“ člověku, který vidí a slyší více než ostatní („nižší“) lidé a při vidění a slyšení myslí (Nietzsche tu zrovna jako Rádl odmítá ostrou hranici mezi rozumem a smysly), a který se mylně domnívá, že je člověkem pouze „kontemplativním“:

...domnívá se, že stojí před velkou podívanou a velkým koncertem, jimiž je život, jako *divák* a *posluchač* ... přehlíží při tom, že on sám je také vlastním básníkem a spolutvůrcem života, – že se sice zajisté velmi liší od *herce* tohoto dramatu, takzvaného člověka jedináčického, ale ještě více od pouhého pozorovatele ... Jemu, jakožto básníkovi, je zajisté vlastní vis contemplativa a pohled zpět na své dílo, avšak zároveň a především vis creativa, jež jedináčickému člověku *chybí* ... Právě my, kdo myslíme a pocítujeme, ve skutečnosti neustále *tvůříme* něco, co zde ještě není: celý ten věčně rostoucí svět hodnocení, barev, závaží, perspektiv, hierarchií, přitakání a popírání. Toto námi vytvořené básnické dílo neustále nacvičují a osvojují si takzvaní praktičtí lidé ... a přenášejí je do tělesné skutečnosti, ba do všednosti. Cokoli má v nynějším světě *hodnotu*, nemá ji samo o sobě, ze své při-

rozenosti, – příroda je vždy bez hodnoty: – nýbrž hodnota byla kdysi těmto věcem dána, darována, a *my* jsme byli dárci! Teprve *my* jsme stvořili svět, *kteřý se člověka týká!*³³²

Zprvu by se mohlo zdát, že Nietzsche je tu s Rádlem v rozporu: zatímco Rádl staví „člověka jednajícího“ rozhodně nad „člověka kontemplativního“, Nietzsche je hodnotí opačně, dokonce upírá „člověku jednajícímu“ tvůrčí síly. Avšak shoda je tu v pojetí „kontemplace“, tzn. myšlení či poznání a vnímání: Nietzsche tu stejně jako Rádl chápe jak myšlení, tak vnímání jako *tvůrčí akt* – myšlením a vnímáním tvoříme něco, co tu ještě nebylo. Rozlišení mezi „člověkem kontemplativním“ a „pouhým pozorovatelem“ naznačuje, že součástí myšlení a vnímání u „člověka kontemplativního“ je také jednání, které u „pouhého pozorovatele“ zcela chybí; rozlišení „člověka kontemplativního“ a „člověka jednajícího“ záleží v tom, že u prvního je jednání jakožto součást myšlení a vnímání tvorbou nového, zatímco druhý už jen „prakticky“ užívá postupů vytvořených prvními, jeho jednání chybí tvůrčí myšlení, protože už je nepotřebuje – je to obdoba rozdílu „objevitelské“ a běžné zkušenosti ve smyslu Rádlova pojetí. Podobně v tomto textu:

Člověk vposledu nenachází ve věcech nic, než co do nich sám vložil: znovunalezení se nazývá vědou, vložení – uměním, náboženstvím, láskou, hrdostí.³³³

To je namířeno proti „objektivistické“ vědě, která chce poznávat to co jest, očistěné od všech „subjektivních“ příměsí: „objektivistický“ vědec nachází ve světě to, co do něj vložil – tedy co vytvořil – člověk tvůrčí, tzn. „objektivistický“ vědec se dostává ke světu

332/ Nietzsche, F., *Radostná věda*. Přel. Věra Koubová. Praha, Československý spisovatel 1992, s. 175–176 (af. 301), kurz. FN.

333/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*. Leipzig, Alfred Kröner 1923, s. 160 (af. 281). Poznamenejme mimochodem, že Rádl, zdá se, *Vůli k moci* neznal – jednak ji nikde necituje a jednak chybí i v jeho výčtu Nietzscheových prací v *Dějínách filozofie*.

pouze po cestách vytvořených člověkem tvůrčím, „objevuje“ cesty, které před ním už někdo „vynalezl“ – má je však za něco daného přírodou, „objektivně“. Nietzsche tu ovšem mluví o vědě obecně a naznačuje tím určitou prezíravost vůči vědě – jako by nepřipouštěl, že by věda mohla být principiálně také tvůrčí, jako by vědec mohl být jen „pouhým pozorovatelem“ ve smyslu předchozího textu (zatímco „člověk kontemplativní“ by byl umělcem) – nicméně pokud jde jen o „objektivistickou“ vědu, shoduje se tady s Rádlem v tom, že věda se mýlí, domnívá-li se, že nalézá něco objektivního (jako např. objektivní působení světelných vln na sítnici), zatímco jen znovunalézá to, co bylo vytvořeno dávno před tím, než se tím začala zabývat (předělání světelných vln na nástroj kontaktu se světem). Nietzsche stejně jako Rádl nechce chápat „svět, který se člověka týká“, jako *jen subjektivní*:

Zjišťování rozdílů mezi „pravdivým“ a „nepravdivým“, vůbec *zjišťování* skutečností, je od základu odlišné od tvůrčího *stanovování*, budování, tvoření, přemáhání, *chtění*, jak to je v podstatě filosofie. *Vložit do něčeho smysl* – tento úkol bezpodmínečně stále ještě *zbývá*, za předpokladu, že *v tom smysl není* ... Ještě vyšším stupněm je *stanovit cíl* a podle něho zformovat skutečnost [das Tatsächliche]: tedy *výklad činem* a nikoli pouze pojmové *přebásnění*.³³⁴

Na tomto textu vidíme, jak Nietzsche přechází od „pojmového přebásnění“, které by se odehrávalo jen na půdě rozumu („subjektivně“), ke kontaktu se skutečností prostřednictvím činu, který prolamuje hranice subjektivity – nejprve podle jednoduchého schématu, podle něž se „subjektivní“ (stanovení cíle) uskutečněním stává „objektivním“ (zformování skutečnosti podle předem stanoveného cíle), avšak v bezprostředně následující formulaci („výklad činem“) dospívá k tomu, že čin není jen uskutečněním, které přistupuje zvenčí k již stanovenému cíli (výkladu skutečnosti jako pouhému „pojmovému přebásnění“), nýbrž je sám už výkladem, tedy součas-

334/ Tamtéž, s. 157–158 (af. 274), kurz. FN.

tí myšlení či poznání jako takového. Nietzsche se tu ostatně shoduje s Rádlm i v pojetí filosofie – jeho „tvůrčí stanovování, budování, tvoření, přemáhání, chtění“ je vlastně „programem na reformu světa“, jak to vyjadřuje Rádl (i když stanovovaném s docela jiných morálních, resp. ne-morálních pozic). Nietzsche a Rádl se shodují i v některých dalších podrobnostech tvůrčího pojetí poznání:

Celý poznávací aparát je aparátem abstrakce a simplifikace – není zařízen na poznání, nýbrž na *zmocňování se věcí...*³³⁵

Nikoli „poznávat“, nýbrž schematizovat, – uložit chaosu tolik regulativů a forem, kolik stačí naší praktické potřebě. Při tvoření rozumu, logiky a kategorií byla rozhodující *potřeba*: ne potřeba „poznávat“, nýbrž subsumovat, schematizovat za účelem srozumitelnosti, vypočitatelnosti... (Přízpusobení, dobásnění do podobnosti, srovnání, – tž proces, který provádí každý smyslový vjem, je vývoj rozumu!)³³⁶

Naše vjemy, jak jim rozumíme: je to suma všech těch vjemů, jejichž *uvědomění* bylo pro nás a pro celý organický proces před námi užitečné a bytostně nutné: tedy ne všechny vjemy vůbec (např. ne ty elektrické); tzn.: máme *smysly* jen pro výběr vjemů – takových, na nichž nám musí záležet, abychom se uchovali. *Vědomí jde tak daleko, jak je užitečné*. Není pochyb, že všechny smyslové vjemy byly zcela prosazeny *hodnotovými soudy* (užitečný a škodlivý – tedy příjemný a nepříjemný).³³⁷

Vidíme, že u Nietzsche stejně jako u Rádla vyrůstá poznání principiálně z našich praktických potřeb – není „objektivním“ nahlížením či uvědomováním věcí, jak jsou o sobě, nýbrž aktivním hledáním toho, co potřebujeme, uspořádáváním, vycházejícím z našich potřeb. Toto uspořádávání, „přízpusobování“, probíhá jako u Rádla už ve vnímání, ne teprve v rozumu; vnímání, podobně jako u Rádla

335/ Tamtéž, s. 190 (af. 345), kurz FN.

336/ Tamtéž, s. 191 (af. 347), kurz FN.

337/ Tamtéž, s. 163 (af. 293), kurz FN.

la, *nevzniká* objektivním fyzikálním působením na smysly, které bychom si jen pasivně uvědomovali – slova, že máme smysly jen pro výběr vjemů, naznačují, že si *aktivně vybíráme*, které působení je pro nás „užitečné“ a jen pro ně si vytváříme smysly. Ona „abstrakce“, „simplifikace“ či „schematizace“, o níž mluví Nietzsche, je obdobou Rádlova pojetí zkušenosti jako *návodu*, jak máme věci chápat či jak s nimi máme jednat; Nietzscheovo „dobásňování do podobnosti“ a „srovnávání“ je obdobou Rádlova tvrzení, že musíme už předem znát předmět, který chceme poznat, že poznávat znamená vtiskovat chaosu ráz věcí dříve poznaných. Shoda je nápadná zvláště tam, kde Nietzsche mluví o *chaosu*, jemuž vtiskujeme regulativy a formy (podle svých potřeb). Nietzsche má stejně jako Rádl některé formulace, které by naznačovaly, že tento „chaos“ chápe subjektivně, jako *naš* zmatek při pohledu do ještě nezformované skutečnosti:

A jak bychom také mohli vysvětlovat! Operujeme se samými věcmi, jež neexistují, s liniemi, plochami, tělesy, atomy, dělitelnými časy, dělitelnými prostory, jak má být vysvětlování vůbec možné, když vše učiníme nejprve *obrazem*, k obrazu svému! Postačí chápat vědu jako co možná nejvěrnější polidštění věcí ... Příčina a následek: taková rozdvojenost pravděpodobně nikde neexistuje, – doopravdy máme před sebou kontinuum, z něhož vydělujeme pár částí...³³⁸

Zde sice Nietzsche o „chaosu“ výslovně nemluví, ale mám za to, že ono *kontinuum*, z něhož *vydělujeme pár částí*, je právě tím „chaosem“, jemuž ukládáme regulativy a formy, resp. že je určitou definicí tohoto „chaosu“, a to definicí, která tu vyplývá z rozlišení našich *neexistujících* (stejně jako u Rádla) pojmů, s nimiž přistupujeme k věcem, a těchto věcí samých: jestliže Nietzsche říká, že naše poznání věci *nevysvětluje*, protože je „polidštěním“ věcí, přizpůsobením jich k našemu obrazu, plyne z toho, že se nedostáváme k věcem samým, jak jsou mimo tento náš „obraz“, který je našim

338/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 117 (af. 112), kurz. FN.

umělým rozdělením, zatímco „doopravdy“ je tu kontinuum – z něhož, jak by řekl Rádl, vnímáme jen tu a tam nějaký úryveček a vše ostatní se mění v mlhavý rámeček. Podle tohoto textu toto kontinuum samo není zřejmě chaosem – ale my je tak pocítujeme, dokud do něj nevneseš *své* formy. Podívejme se však na jiné formulace, které specifikují toto „kontinuum“ poněkud jinak:

Čím může *poznání* být? – „Výkladem“, vložení smyslu, – *ne* „objasnění“ (v nejvíce případech novým výkladem přes starý výklad, který se stal nesrozumitelným, který je teď sám jen znakem). Neexistuje žádná skutečnost [Tatbestand]; vše je plynoucí, neuchopitelné, ustupující; tím nejtrvalejším jsou ještě naše mínění.³³⁹

Tedy: *za* naším výkladem neexistuje žádná skutečnost, kterou bychom mohli „objasnit“, tzn. mimo náš výklad neexistuje žádná hotová forma, která by nám byla nedostupná jen proto, že vše dovedeme chápat jen skrze své vlastní formy – to by naznačovalo, že to, co je mimo náš výklad, *jest* samo o sobě „plynoucí“, „neuchopitelným“, „ustupujícím“ „chaosem“. Nelze však říci, že to *jest* „chaosem“, protože toto „plynoucí“, „neuchopitelné“, „ustupující“ přece „neexistuje“. Právě tak ale „neexistují“ ani naše pojmy, pomocí nichž tento „chaos“, toto plynoucí a neuchopitelné kontinuum vykládáme a pomocí nichž do něj vkládáme smysl (všimněme si mimochodem další paralely s Rádlovým pojetím: vykládáme většinou přes starý výklad, tedy většinou se nestýkáme se „skutečností“ přímo – neboli mezi námi a skutečností stojí ona „síť zkušeností“, která je jedinou možnou metodou, jak svět poznat, jak by řekl Rádl). Co tedy „existuje“ nebo co *jest*?

„Věc o sobě“ je právě takovou převráceností jako „smysl o sobě“, „význam o sobě“. Není žádná „skutečnost [Tatbestand] o sobě“, *nýbrž smysl musí být vždy nejprve vložen, aby mohla existovat nějaká skutečnost* [Tatbestand]. Otázka „Co je to?“ je *stanovení smyslu* viděné ze strany něčeho jiného. „*Esence*“, „*podstata*“ je něčím perspektivis-

339/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 177 (af. 321), kurz. FN.

tickým a už předpokládá mnohost. V základu leží vždy „co je to pro mne?“ (pro nás, pro vše, co žije, atd.). Věc by byla popsána, kdyby se při ní nejprve všechny bytosti ptaly „co je to?“ a odpověděly. Jestliže by jediná bytost se svými relacemi a perspektivami všech věcí chyběla, není tato věc stále ještě „definována“. Krátce: bytnost věci je také jen *miněním* o věci. Nebo spíše: věta „*to platí*“ je vlastním a jediným významem věty „*to jest*“... Vznik věci je zcela a naprosto dílem představujícího si, chtějícího, pociťujícího. Pojem „věci“ sám právě tak jako všechny vlastnosti.³⁴⁰

Podle tohoto textu žádná věc není něčím *o sobě* (i když snad je něčím *pro sebe* – totiž jako ten, kdo si představuje, chce, pociťuje) – věc je tím, čím je, tedy „sama sebou“, pouze spolu se všemi ostatními věcmi. Věta, že už sám *vznik* věci je dílem „představujícího si“, „chtějícího“, „pociťujícího“, naznačuje – zvláště v souvislosti s předchozím textem (popř. také v souvislosti s větou, že „skutečnosti nejsou [gibt es nicht], jen interpretace“)³⁴¹ – že nejen *esence*, nýbrž také *existence* věci je něčím perspektivistickým: na perspektivě, z níž na ni pohlížejí (a nejen „pohlížejí“, nýbrž nutně také *působí*) všechny ostatní věci, záleží nejen to, *čím* je věc, ale i její „vznik“, tedy *že* vůbec *jest*. Nietzscheův perspektivismus má ontologický smysl: aby něco bylo, k tomu je třeba perspektivy, tedy mnohosti věcí, tedy *působení*, které principiálně nemůže být jiné než *vzájemné* – z toho plyne, že „existence“ či jsoucnost popř. bytí u Nietzsche spočívá v působení jako takovém (nikoli ve věcech „o sobě“ resp. „pro sebe“ jako nositelích působení). Má-li poznání na principu akce a reakce ve smyslu Rádlova pojetí tvůrčí charakter proto, že jedna „věc“ (my) svou akcí nutí druhou věc k ustavení nového typu reakce, a tím k pozměnění její vlastní „podstaty“, pak jediný rozdíl od Nietzscheova pojetí je v tom, že Nietzscheovo pojetí je formulováno radikálněji nejen z hlediska člověka a jeho vztahu k věcem, nýbrž z hlediska vztahů všech věcí k sobě navzájem.

340/ Tamtéž, s. 217–218 (af. 391), kurz. FN.

341/ Tamtéž, s. 159 (af. 276).

Další rozdíl by měl být v pojetí pravdy. Podívejme se tedy nyní poněkud podrobněji na Nietzscheovo pojetí pravdy.

...nepopsatelně více záleží na tom, *jak se věci jmenují*, než na tom, co jsou. Pověst, jméno a zdání, význam, obvyklá míra a váha nějaké věci – původně z valné části omyl a svévole, navléknutá věci jako košile a zcela cizí její podstatě, ba dokonce i její kůži – to vše této věci díky víře a jejímu předávání z pokolení na pokolení pozvolna přirostlo, vrostlo do ní a stalo se samým jejím tělem: počáteční zdání se nakonec téměř vždy stává podstatou a *působí* jako podstata! Jen blázen by si myslel, že stačí poukázat na tento původ a mlžný závoj bludu, aby byl *zničen* svět platicí za podstatný, takzvaná „*skutečnost*“! Jen jako tvůrci můžeme ničit!³⁴²

Na tomto textu opět můžeme vidět paralely s Rádlovým pojetím: poznání jako tvorba, která ovlivňuje svůj „předmět“, jenž sám se podle tohoto vlivu proměňuje; poznání, které se „předává z pokolení na pokolení“ jako ona Rádlova „sít zkušeností“, skrze niž jediné máme přístup ke světu a která nemůže být prostě odstraněna jako „mlžný závoj bludu“, abychom tak získali nezprostředkovaný přístup ke skutečnosti, nýbrž může být proměňována (tzn. poznání může být rozšiřováno a upřesňováno) pouze další *tvorbou* na základě této „sítě“. Je tu však zásadní rozdíl: Nietzsche tuto tvorbu chápe jako *blud*, „omyl“, „zdání“, „svévůli“.

...naše smysly se učí až pozdě – a nikdy se nenaučí docela – být jemnými, věrnými, opatrnými orgány poznání. Pro naše oko je pohodlnější, když na daný popud znovu vytvoří již častěji vytvořený obraz, než aby podrželo to, co je na dojmu odlišné a nové ... největší díl zážitku si vybásníme a sotva nás lze přimět, abychom nějaké události *nepřehlíželi* jako „vynálezci“. Tím vším chci říci: jsme od základu, odedávna – *uvyklí lhani*.³⁴³

342/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 75 (af. 58), kurz. FN.

343/ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*. Přel. Věra Koubová. Praha, Aurora 1996, s. 89–90 (af. 192), kurz. FN.

Stejně jako u Rádla jsou viděné předměty našimi „vybásněnými“ výtvoři, které zároveň fungují jako návody pro každé další vnímání, takže vidíme věci, které jsme se už naučili vidět – to, co je snad pouze podobné, vidíme jako stejné. Avšak tuto tvorbu a aktivitu smyslů hodnotí Nietzsche jako *lež*. Tedy:

*Pravda je druh omylu, bez kterého by určitý druh živé bytosti nemohl žít. Vposledu rozhoduje hodnota pro život.*³⁴⁴

Zatímco Rádl při výkladu pojetí poznání jako tvorby o pravdě (jako o kritériu této tvorby) *mlčí*, Nietzsche ji definuje jako *omyl*, popř. jako *lež*, tzn. užijeme-li pravdy jako kritéria našeho poznání, ukáže se naše poznání jako omyl nebo *lež* – ale pravda vůbec není kritériem našeho poznání, tím je totiž „užitečnost pro život“. Nietzsche tedy říká, že to, co považujeme za pravdu, jsou omyly nebo *lži*, bez kterých se nemůžeme obejít, tzn. „pravdou“ je pro nás to, co je pro nás nutností – ale tato nutnost není žádným důkazem pravdy. Jak ale Nietzsche chápe pravdu? Formulace, že pravda je druh omylu, naznačuje, že žádná pravda někde „za“ našimi omyly není – což Nietzsche často zdůrazňuje. Ale jaké pojetí pravdy takto popírá?

Ale mnoho bytostí, které soudily jinak než soudíme teď my, zahynulo: a přece to mohlo být *pravdivější*! Kdo například neuměl najít dost často „stejné“, pokud šlo o potravu nebo nebezpečná zvířata, kdo tedy příliš pomalu subsumoval, kdo byl při subsumpci příliš opatrný, měl menší vyhlídky na přežití než ten, kdo u všeho podobného okamžitě usuzoval na stejnost. A teprve převažující sklon zacházet s podobným jako se stejným, sklon nelogický – neboť o sobě neexistuje nic stejného –, vytvořil veškerý základ logiky. Také aby vznikl pojem substance ... nesměla být po dlouhou dobu viděna, pocíťována proměnlivost věcí; bytosti nevidící přesně měly výhodu před těmi, které viděly vše „v toku“. O sobě vzato je už každý vysoký stupeň opatrnosti při usuzování, každý skeptický sklon velkým *nebezpečím*

344/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 156 (af. 268), kurz. FN.

*pro život. Nezachovaly by se žádné živé bytosti, kdyby nebyl mimo-
řádně silně vypěstován sklon opačný...*³⁴⁵

V tomto textu je rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým pojat jako rozdíl mezi skutečností (jaká je „o sobě“) a výmyslem či zkreslením skutečnosti. Pravda je tu buď skutečností, jaká je „o sobě“, nebo adekvátním (nezkreslujícím) nahlédnutím této skutečnosti. Pravda nebo skutečnost „o sobě“ se podle tohoto textu *za* našimi „omyly“ a zkresleními skutečně nachází: zatímco se domníváme, že některé věci jsou stejné, ony *ve skutečnosti*, „o sobě“, nejsou stejné; zatímco se domníváme, že existují nějaké neproměnné substance, *ve skutečnosti* je vše proměnlivé. Tato pravda nebo skutečnost „o sobě“, aspoň tehdy, kdybychom ji chtěli nezkrasleně poznat a postupovali bychom co nejopatrněji, abychom se mohli vyhnout všem ukvapeným soudům, je pro nás dokonce nebezpečná – proč vlastně? Není tomu snad naopak, nemohou nás ony ukvapené soudy spíše vehnat do nebezpečí, které kvůli nim přehlédneme – jako např. kdybychom v případě muchomůrky tygrované, která je podobná muchomůrce růžovce, ukvapeně usoudili, že je stejná jako muchomůrka růžovka? Na druhé straně je ale také užitečné při spatření naprosto neznámého zvířete co nejukvapeněji usoudit podle zubatosti tlamy, kterou už známe od různých nebezpečných dravců, že nebezpečí je stejné, a utéci, a nikoli opatrně a skepticky vyčkávat, co bude. „Užitečná“ může být jak opatrnost, tak ukvapenost. Nietzschevi tu jde o něco zásadnějšího: „rychlá subsumpce“ (plodící „omyly“) se neliší od „příliš pomalé či opatrné subsumpce“ pouze tím, že tato by snad byla pozornější k detailům a schopnější všimnout si všeho nového a neznámého (to by totiž samo o sobě nemohlo být nebezpečné), nýbrž principiálně teprve tím, že má sklon poznávat z jiného stanoviska, než je užitečnost pro život, totiž ze stanoviska skutečnosti, jaká je „o sobě“, kterou by chtěla jen nahlížet jako takovou. Zdálo by se, že Nietzsche se tu opět přibližně shoduje s Rádlem: užitečné „omyly“ jsou proto užitečné, že jejich

345/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 115–116, kurz. ZŠ.

uplatňování pozměňuje skutečnost, jaká jest „o sobě“, podle našich potřeb (pokud by totiž skutečnost nemohla být skrze tyto „omyly“ proměňována, pak by nás jednání podle nich nutně přivedlo do záhuby) – zatímco pouhé nahlédnutí skutečnosti, jaká jest „o sobě“, ji „nechává být“ a pro potřeby života je v lepším případě naprosto irelevantní, tedy, jak by řekl Rádl, poznání, které chce být „objektivní“, „nezaujaté“ a chce jen brát na vědomí to, co jest, brání jednání. Ale právě tady se pojetí obou myslitelů zásadně rozchází, protože Nietzsche klade pravdu na stranu skutečnosti, jaká jest „o sobě“. Zřetelnější je to v tomto textu:

Výhody, které byly očekávány od pravdy, byly výhodami víry v ni: – o sobě by totiž pravda mohla být naprosto trýznivá, škodlivá, plná neštěstí. Člověk také proti pravdě vždy jen znovu bojoval, kdykoli si od vítězství sliboval nějaké výhody, – například svobodu od panujícího násilí.³⁴⁶

Vidíme, že boj proti „panujícímu násilí“ zde Nietzsche implicitně chápe jako boj proti tomu, co *jest*, proti *dané* skutečnosti – a proto je mu bojem proti „pravdě“. Opakem boje proti pravdě by tu zřejmě bylo *poznání* pravdy ve smyslu prostého nahlédnutí „panujícího násilí“, jaké jest. Zatímco u Rádla by se boj proti „panujícímu násilí“ jakožto pokus o změnu dané skutečnosti opíral o pravdu, u Nietzsche každým pokusem o změnu dané skutečnosti „pravdu“ opouštíme a přecházíme k principiálnímu „falšování“ skutečnosti (jehož důsledkem ale posléze bude skutečná změna skutečnosti). Na první pohled by se mohlo zdát, že zásadní rozdíl je tu v tom, že Rádl chápe pravdu morálně, zatímco Nietzsche věcně. Ale není tomu tak – u Nietzsche má pravda rovněž morální rozměr a uvidíme, že Nietzsche skrze pravdu pojatou jako skutečnost, jaká jest „o sobě“, popírá pravdu pojatou morálně.

...místo abychom v logice a v kategoriích rozumu viděli prostředek k přizpůsobení světa za účelem užitečnosti (tedy „principiálně“ k uži-

346/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 110 (af. 193), kurz. FN.

tečnému *zfalšování*), věřili jsme, že v nich máme kritérium pravdy, *respektive reality*. Toto „kritérium pravdy“ bylo vskutku pouze *biologickou užitečností takového systému principiálního falšování*: a protože zvířecí druh nezná nic důležitějšího než se uchovat, směli jsme tu vskutku mluvit o „pravdě“. Naivitou bylo jen brát antropocentrickou idiosynkrazii za *míru věcí*, za dělicí čáru mezi „reálným“ a „nereálným“: krátce, absolutizovat podmíněnost.³⁴⁷

Tento text je poněkud dvojnásobný – v souvislosti s výše uvedeným textem z *Radostné vědy* bychom jej mohli chápat tak, že pravda je nepodmíněná realita, která se nachází za naším principiálním falšováním – že se mylně domníváme mít v kategoriích rozumu a v logice kritérium reality (domníváme se např., že reálné existují neproměnné substance), že však toto kritérium je ve skutečnosti jiné (ve skutečnosti je vše proměnlivé). Avšak Nietzsche tu vůbec neříká, že mimo naši mylně absolutizovanou podmíněnost je někde nějaká skutečná nepodmíněnost nebo že mimo naši antropocentrickou „pravdu“ je někde nějaká skutečná pravda. Tento text je třeba chápat v souvislosti s textem, který mu ve *Vůli k moci* předchází:

Svět, *kteřý se nás týká*, je falešný, tzn. není žádnou skutečností [Tatbestand], nýbrž je dobášením a zaokrouhlením hubené sumy pozorování; je „v toku“ jako něco dějícího se [Werdendes], jako stále nově se přeskupující falešnost, která se nikdy neblíží pravdě: neboť – neexistuje žádná „pravda“.³⁴⁸

Nejde tedy o to, že bychom se skrze své falešné konstrukce nebyli s to dostat k „pravdě resp. realitě“ – nedostáváme se k ní proto, že „pravda resp. realita“ neexistuje. „Svět, který se nás týká“, je *falešný, protože není skutečností* (Tatbestand) – ale také nemůže být jiný, nemůže se nikdy *přiblížit* „pravdě resp. realitě“, poněvadž

347/ Tamtéž, s. 179 (af. 328), kurz. FN.

348/ Tamtéž, s. 179 (af. 326), kurz. FN.

ta neexistuje. Nietzsche na jedné straně mluví o „pravdě resp. realitě“ jako kritériu našeho poznání – právě ze stanoviska „pravdy resp. reality“ totiž Nietzsche hodnotí naše poznávání jako principiální falšování – na druhé straně však popírá existenci tohoto kritéria. Vzhledem k čemu ale pak může hodnotit naše poznání jako falšování – není-li tu ta realita, od níž se naše falšování odchyľuje, není-li tu snad dokonce vůbec nikde žádná realita (skutečnosti neexistují, jen interpretace)? Je to určitý paradox a Nietzsche si toho je vědom:

Kdyby měl charakter bytí být falešný – to by totiž bylo možné –, čím by pak byla pravda, všechna naše pravda? Nesvědomitým přefalšováním falešného? Vyšší potencií falešného?³⁴⁹

Myšlenková struktura tohoto textu pracuje jednak s „pravdou resp. realitou“ (která tu není výslovně zmíněna): věta „kdyby měl charakter bytí být falešný“ předpokládá „pravdu resp. realitu“ jakožto kritérium, podle něhož jediné můžeme něco posoudit jako falešné, a zároveň ji odmítá tím, že falešný je sám „charakter bytí“, který pak pro toto kritérium neponechává v „bytí“ žádné místo. A jednak pracuje také s „naší“ pravdou, tedy s oním „druhem omylu“, bez něhož bychom nemohli žít. *Vzhledem k čemu* je tato naše pravda falešná? Sotva má smysl tvrdit, že je falešná vzhledem k celkovému „charakteru bytí“, který je ale také falešný, že tedy falešnost slouží za kritérium falešnosti, falešné je falešné vzhledem k falešnému. Spíše by bylo možné tvrdit, že je falešná vzhledem k „pravdě resp. realitě“, vzhledem k níž je falešný i „charakter bytí“, a jež tu myšlenkově zůstává neodbytně přítomna – ale tomu chce Nietzsche zřejmě zabránit. Jak to tedy je? Podívejme se teď na text, který, zdá se, odporuje jak tomuto, tak předchozímu textu:

Vůle k pravdě je *upevněním* onoho *falešného* charakteru, *učiněním* onoho falešného charakteru pravdivým a trvalým, jeho přeinterpretová-

349/ Tamtéž, s. 184 (af. 332).

ním na *jsoucí*. „Pravda“ tak není něčím, co by bylo třeba nalézt a odkryt, – nýbrž něčím, *co je třeba vytvořit*, a co pojmenovává nějaký *process*, či spíše vůli k ovládnutí, jež je o sobě bez konce: vložit pravdu, jako *processus ad infinitum*, *aktivní určování*, – *ne* uvědomování něčeho, co by bylo o sobě pevné a určité. Je slovem pro „vůli k moci“. ³⁵⁰

Jak je *zde* myšlena pravda, není-li tak jednoznačně odmítána jako v předchozích dvou odstavcích? Zatímco jinde definuje Nietzsche „pravdu“ našeho tvůrčího způsobu poznání jako „druh omylu“, *zde* naopak naše tvůrčí „falšování“ definuje jako „pravdu“, resp. jako vytváření pravdy. Pravdu lze „vytvořit“ – „falšováním“ totiž proměňujeme skutečnost, tedy vytváříme novou skutečnost (Tatbestand), která je nyní jakožto skutečnost „pravdou resp. realitou“. Tato námi vytvořená skutečnost není skutečností *nepodmíněnou* – existuje jen potud, pokud ji udržujeme – a tudíž také není ani *nepodmíněnou* pravdou: naše „falšování“, mění-li skutečnost, přechází v „pravdu“, ale ta opět může přejít ve falešnost, proměňují-li se skutečnost dále. Tam, kde Nietzsche říká, že „pravda resp. realita“ *neexistuje*, popírá zřejmě pouze *nepodmíněnou*, „absolutní“ pravdu, její charakter *instance* (kterou by bylo třeba „nalézt“ a „odkryt“). Není tomu však jednoduše tak, že každá „pravda resp. realita“ může být „jen“ perspektivní a určitým jednáním podmíněná, a *proto* nemůže být instancí – Nietzsche pohlíží na tento vztah spíše z opačné strany, tak, že žádná „pravda resp. realita“ *nemůže* být „absolutní“ instancí, a *proto* je vždy „jen“ perspektivní a podmíněná. Jestliže Nietzsche v jedné poloze úvahy říká, že např. naše pojetí neměnných substancí je falešné, protože *ve skutečnosti* je vše proměnlivé, a v druhé poloze úvahy říká, že *skutečnost*, tedy „pravda resp. realita“ *neexistuje*, přičemž obě tyto polohy spojuje v úvaze o falešném „charakteru bytí“, v němž je „naše“ pravda (tedy „druh omylu“) přefalšováním falešného, plyne z toho, že i kdyby tu nakrásně byla nějaká *nepodmíněná* realita „o sobě“ za naším „falšováním“, mimo naši perspektivu (a také mimo perspektivy všech

350/ Tamtéž, s. 199–200 (af. 361), kurz. FN.

ostatních bytostí), stejně by nebyla žádnou instancí, k níž bychom se mohli, a dokonce měli odvolávat. Jestliže tedy např. máme za to, že existují neproměnné substance (a jednáme podle toho, a toto jednání se ukazuje jako užitečné), pak to, že „ve skutečnosti“ je vše proměnlivé, nestojí vůči našemu „omylu“ v pozici instance, podle níž bychom se *měli* opravit, není to argument, který by naši perspektivu vyvracel. Proto také Nietzsche říká na jedné straně, že v otázce správnosti našich rozumových kategorií nezbytných pro náš život není život žádný argument, protože k podmínkám života by mohl patřit i omyl,³⁵¹ ale na druhé straně říká, že chybnost soudu není ještě námitkou proti soudu, protože otázkou je, nakolik soud podporuje život,³⁵² nikoli tedy, odpovídá-li soud „pravdě resp. realitě“, tzn. „pravda resp. realita“ není kritériem „platnosti“ našich výtvorů. Zdůrazněme, že „život“, který je specifickým kritériem „platnosti“ našich soudů, není proto ještě také kritériem pravdy, tedy ani „život“ se Nietzscheovi nestává „absolutní“ instancí.

Proč ale Nietzsche vlastně tak důrazně upírá „pravdě resp. realitě“ charakter instance? Je tomu tak proto, že pojetí pravdy jako instance pochází z „morálního výkladu světa“, v němž pravda, je-li instancí, přestává být „realitou“ tím, že se staví – jako „absolutní“ perspektiva – *nad* každou „realitu“, a v konečném důsledku také *proti* ní.

V *Radostné vědě* se Nietzsche táže, co znamená naše vůle k pravdě – nemá zde na mysli onu „vůli k pravdě“, která je vůlí k moci, tedy vůlí prosadit naše „falešné“ soudy a *vytvořit* tak „pravdu“, nýbrž vůli k pravdě jako vůli k poznání „pravdy resp. reality“.

Tato bezpodmínečná vůle k pravdě: co je to? Je to vůle *nenechat se oklamat*? Je to vůle *neklamat*? ... Ale proč neklamat? Ale proč se nenechat oklamat? – Všimněme si, že důvody pro to první pocházejí ze zcela odlišné oblasti než důvody pro to druhé: nechceme se nechat klamat, neboť se domníváme, že být klamán je škodlivé, ne-

351/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 121 (af. 121).

352/ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, cit. d., s. 11 (af. 4).

bezpečné, osudové, – v tomto smyslu by věda byla dlouhodobou chytrostí, opatrností, užitečností ... Pokud by však mělo být nutné obojí, mnoho důvěry a zároveň mnoho nedůvěry: odkud by pak mohla věda čerpat svou nepodmíněnou víru, přesvědčení, na němž spočívá, že pravda je důležitější než cokoli jiného, i než každé jiné přesvědčení? Právě toto přesvědčení by nemohlo vzniknout, kdyby *jak* pravda, *tak* nepravda neustále osvědčovaly svou prospěšnost: a tak tomu také jest. Tedy – nepopíratelně existující víra ve vědu nemohla vzniknout z takovéhoho utilitaristického kalkulu, vznikla spíše *navzdory tomu*, že je jí neprospěšnost a nebezpečnost „vůle k pravdě“, k „pravdě za každou cenu“ neustále dokazována ... Takže „vůle k pravdě“ znamená *nikoli* „nechci se dát oklamat“, nýbrž – není jiné volby – „nechci klamat, ani sebe ne“: – *a tím jsme se ocitli na půdě morálky*. Vždyť ptejme se důkladně: „A proč nechceš klamat?“ zejména kdyby se mělo zdát, – a ono se zdá! – že život je založen na zdání, myslím tím na omylu, klamu, přetvářce, zaslepení, sebeklamu...³⁵³

Podle tohoto textu vyrůstá touha poznat skutečnost, jaká jest „o sobě“, či „pravdu resp. realitu“ z morálního rozhodnutí k poctivosti vůči druhým i vůči sobě – je to tedy *morálka*, co nás vede k tomu, abychom se pokoušeli poznat skutečnost, jaká je „o sobě“, jako by ze stanoviska jí samé, a abychom tudíž v poznání postavili stranou *své* zájmy a potřeby, abychom poznávali „nezaujatě“, „nestranně“, „objektivně“, a tedy také „neužitečně“, abychom bez vlastního prospěchu „utráceli na oltáři vědy jednu víru za druhou“.³⁵⁴ U Rádla je tomu právě naopak – každá „intelektualistická“ snaha „nezaujatě“ poznávat skutečnost, jaká jest „o sobě“, a odhlížet při tom od našich zájmů a potřeb, vyplývá z odmítnutí morální odpovědnosti. Je to rozhodující otázka. Jestliže vůle k pravdě jako vůle poznat skutečnost, jaká je „o sobě“, vyrůstá z morálky, pak je to podle Nietzsche morálka – a nikoli samo „nezaujatě“ poznání skutečnosti „o sobě“ – co činí tuto vůli nejen snad pro „život“ neuzitečnou, ale přímo nebezpečnou:

353/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 205–206 (af. 344), kurz. FN.

354/ Tamtéž, s. 205 (af. 344).

Uvedené předsevzetí bychom snad s trochou shovívavosti mohli chápat jako donkichotství a drobné poblouznění; mohlo by však být i něčím horším, totiž životu nebezpečným ničivým principem ... „Vůle k pravdě“ – to by mohla být skrytá vůle k smrti. – Otázka: proč věda? Tak poukazuje zpět k problému morálnímu: *k čemu vůbec morálka*, když život, příroda, historie jsou „nemorální“? Nelze pochybovat o tom, že pravdivý člověk, v tom opovázlivém a posledním smyslu, jak jej předpokládá víra ve vědu, *přítaká jinému světu*, než je svět života, přírody a historie; a pokud přítaká tomuto „jinému světu“, jakže? Nemusi právě tím jeho protějšek, tento svět, *náš svět* – popírat?³⁵⁵

Jestliže nejvlastnější základ vědy je morální, pak „nezaujatá“ věda, shledavší, že v životě, přírodě a historii nemá morálka vůbec místo, nebude mít sklon životu, přírodě a vědě fatalisticky podlehnout, jak se obává Rádl, nýbrž bude je „popírat“. Ale věda není zcela „nezaujatá“ – vůle k pravdě je *přesvědčením*, neopodstatněným skutečností „o sobě“. Odkud toto přesvědčení?

...naše víra ve vědu stále ještě spočívá na *víře metafyzické* ... i my, dnešní lidé poznání, my bezbožní a antimetafyzikové, bereme i *svůj* oheň ještě z požáru, jež zažehla víra stará tisíciletí, ona křesťanská víra ... že bůh je pravda, že pravda je božská...³⁵⁶

Tato *stará víra*, že bůh je pravda či že pravda je božská, předpokládala, že *morální* pravda, pravda jako „dobro“ je zároveň *skutečností* „o sobě“, *realitou*, Tatbestand – byla „absolutní“ *instancí* jak v otázce toho, co je „správné“, „dobré“, co „má být“ (jak by řekl Rádl), tak v otázce toho, co *jest* (takže zbavíme-li se „omylu“, jsme v souladu s tím, co už jest, zatímco žijeme-li v „omylu“, spoléháme na něco, co není). Odtud, z „víry“, že pravda jakožto „dobro“, jakožto to, co „má být“, je skutečností o sobě, je „absolutní“ *instancí*, „absolutní“ *perspektivou*, z níž všechny věci ukazují svou „pravou tvář“, pochází vědecká „vůle k pravdě za každou cenu“, přesvědče-

355/ Tamtéž, s. 206 (af. 344), kurz. FN.

356/ Tamtéž, s. 206 (af. 344), kurz. FN.

ní o nejvyšší hodnotě pravdy. Avšak vedena touto vůlí k pravdě objevuje věda, že pravda *není* skutečností „o sobě“:

...bezpodmínečný upřímný ateismus... jako konečně a těžce vydobyté vítězství evropského svědomí, jako nejdůsažnější akt dvoutisícileté výchovy k pravdě, která si na konci zakazuje *lež* ve víře v boha... Je vidět, co vlastně nad křesťanským bohem zvítězilo: sama křesťanská moralita, stále přísněji chápaný pojem pravdivosti, zpovědnická jemnost křesťanského svědomí, přeložená a sublimovaná ve svědomí vědecké, v intelektuální čistotu za každou cenu. Pohlížet na přírodu, jako by byla důkazem dobroty a péče nějakého boha; interpretovat dějiny ve prospěch jakéhosi božského rozumu, jako trvalé svědectví mravního světového řádu a konečných mravních úmyslů ... to už je *pryč*, to má svědomí *proti* sobě...³⁵⁷

Věda tedy, poznávajíc skutečnost, jaká je „o sobě“, jakožto „pravdu“, nakonec *nenalezla* ve skutečnosti „o sobě“ žádnou boží dobrotu a péči, žádný božský rozum a žádný světový mravní řád – a je to *svědomí*, morálka (nikoli sama skutečnost „o sobě“, zbavená morálního rozměru), co nám zakazuje „lež ve víře v boha“, bez ohledu na to, zda je pro nás užitečná nebo škodlivá. Ale toto rozpoznání, že pravda jakožto to, co „má být“, není žádné jsoučno, by samo o sobě ještě nevedlo k tomu, aby pravda přestala být „absolutní“ instancí, protože pravda jakožto to, co „má být“, je tu pořád ještě tím stanoviskem, z něhož je toto rozpoznání vedeno, tedy ono napětí mezi tím, co má být, a tím, co jest (mezi „dobrým“ a „zlým“, morálním a nemorálním), nejen zůstává v platnosti, ale nabývá na důslednosti: to, co „má být“, znamená jakožto ne-jsoucí „absolutní“ *odstup* od toho, co jest, odstup, z něhož svět má být reformován ve smyslu toho, co „má být“. Nietzsche by však toto (Rádlovo) pojetí snadno zařadil mezi koncepce „popírající“ svět: pojetí pravdy, která není, ale „má být“ resp. „platí“, je jen nutnou konsekvencí „morálního výkladu světa“, který proti „tomuto“ světu staví „pravý“ svět, zprvu jako jediný v plném smyslu jsooucí (zatímco „tento“ svět je

357/ Tamtéž, s. 225–226 (af. 357), kurz. FN.

chápán jako „zdánlivý“ nebo aspoň jako odvozený) – ale už v samotném tomto oddělení „pravého“ světa *jakožto instance* od „tohoto“ světa tkví od počátku možnost obratu, po němž „pravý“ svět bude chápán jako „ne-jsoucí“, poněvadž je-li „absolutní“ instance *nad* „tímto“ světem, tedy *mimo* tento svět, může toto „mimo“ být vůči „tomuto“ světu vymezeno stejně dobře ontologicky jakožto „pravé jsoucí“, jako meontologicky jakožto „ne-jsoucí“. Ale „ne-jsoucí“ „pravý“ svět si nadále ponechává „absolutnost“ perspektivy, charakter instance vůči „tomuto“ světu, který není přenechán sobě samému a své vlastní dynamice, nýbrž „má být“ opravován podle principů, které nejsou jeho vlastní, tzn. které v něm samém *nejsou dány* (proto jsou teď chápány jako „ne-jsoucí“). Všimněme si, že Nietzsche vůbec netvrdí, že by takové „opravování“ bylo *nemožné* jen proto, že se děje na základě „ne-jsoucích“ principů: je naopak docela dobře možné jako každé jiné „falšování“, problém je ale v tom, že *škodí „životu“*. *Předpokladem* „morálního výkladu světa“ je to, že pravda je chápána jako instance, nebo – nietzschoovsky formulováno – *vůle* chápat pravdu jako instanci, a na tom „ne-jsoucnost“ pravdy nic nemění. Instanční charakter pravdy je zpochybněn složitějším způsobem než jen rozpoznáním, že pravda není dána.

Tak zaniklo křesťanství *jako dogma* na svou vlastní morálku; tak musí nyní také zahynout křesťanství *jako morálka* ... Potom, co křesťanská pravdivost vyvozovala jeden závěr za druhým, vyvozuje na konci svůj *nejsilnější závěr*, závěr proti sobě samé; to se však děje, když si klade otázku: „*co znamená veškerá vůle k pravdě?*“... Není pochyb, že tímto sebeuvědoměním vůle k pravdě morálka *zaniká*...³⁵⁸

Křesťanství zahynulo jako dogma, tzn. jako dogma tvrdící, že skutečnost „o sobě“ *jest* morální (jako „nařízení toho, co jest“, jak by řekl Rádl). Teď musí zahynout i jako morálka, tzn. jako přesvědčení, že skutečnost *má být* morální (jako „nařízení toho, co má být“). To se děje, pochopí-li vůle k pravdě sama sebe jako *otázku*:

358/ Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig, C. G. Neumann 1894, s. 197–198 (af. 27), kurz. FN.

sebeuvědoměním vůle k pravdě přestává být pravda instancí, poslední odpovědí a posledním důvodem, a stává se otázkou: *proč ne raději* nepravdu (jak to Nietzsche formuluje v knize *Mimo dobro a zlo*)? Jak ale „pravdivost“ či „vůle k pravdě“ k této otázce vůbec mohla dospět? Nebylo to zřejmě jen proto, že nenalezla pravdu ve skutečnosti „o sobě“, nýbrž spíše proto, že tam, kde „pravdivost“ hledala pravdu a morálku, našla při díle docela jinou, ba *proti-kladnou* strukturu:

Zde je třeba myslet důkladně až k základům a ubránit se veškeré přecitlivělé slabosti: život je *bytostně* přisvojováním, zraňováním, přemáháním cizího a slabšího, potlačováním, tvrdostí, vnučováním vlastních forem, vtělováním a přinejmenším, při nejmírnějším výrazu – vykořisťováním; ale proč bychom měli stále používat taková slova, jež byla odedávna ražena s pomlouvačným úmyslem?³⁵⁹

Tedy: principy (křesťanské) morálky odporují základní struktuře „života“ (biologickým „principům“) – a tudíž „popírají“ „život“ jako takový. Z toho by plynulo, že (křesťanskou) morálku konec konců nelze v „životě“ principiálně uplatnit, že morální principy se nemohou stát principy biologickými. Ale Nietzschevi nestačí odmítnout morálku jako neproveditelnou, nezastavuje se u alternativy *bud’* „život“, *nebo* morálka, nýbrž chce morálku zasáhnout ještě hlouběji:

Můj pokus chápat morální soudy jako symptomy a znamení, v nichž se prozrazují pochody fyziologické zdařilosti a nepodařenosti, právě tak jako vědomí o podmínkách zachování a růstu ... *Má hlavní věta: nejsou žádné morální fenomény, nýbrž jen morální interpretace těchto fenoménů. Tato interpretace sama je mimomorálního původu.*³⁶⁰

Morální zákony tedy nestanovujeme na základě („absolutního“) svobodného *odstupu* od „života“ (neřku-li od toho, co je dáno, jako takového) – morálka je naopak projevem „života“, vyrůstá z něho,

359/ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, cit. d., s. 168–169 (af. 259), kurz. FN.

360/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 46–47 (af. 79), kurz. FN.

vyjadřuje vlastní potřeby „života“. „Mimomorální“ (tzn. biologický) původ morálky však vyvrací morálku v její podstatě: „...všechno to, co je morálně schváleno, je stejné podstaty se vším nemorálním, a ... každý vývoj morálky je umožněn jen nemorálními prostředky a k nemorálním účelům.“³⁶¹ Neboli morálka není a nikdy nebyla pravým úsilím o pravdu a spravedlnost. Morální interpretace je čistým „falšováním“ fenoménů, které samy jsou ne-morální, tzn. výkladem našeho ne-morálního (biologického) jednání jako morálního, výkladem našich ne-morálních záměrů a účelů jako morálních, výkladem prosazování biologických zájmů jako morálního zápasu o pravdu a spravedlnost. Není však určitý paradox v tom, že morálka je zároveň výrazem biologických potřeb a zároveň „život“ popírá? Nikoli:

V dějinách morálky se tedy vyjadřuje *vůle k moci*, skrze kterou se brzy otroci a utlačení, brzy nepodaření a sebou trpící, brzy prostřední pokoušejí prosadit *jim* nejpříznivější hodnotové soudy. Potud je fenomén morálky ze stanoviska biologie nanejvýš znepokojivý. Morálka se dosud vyvíjela *na náklady*: panujících a jejich specifických instinktů, zdařilých a *krásných* přirozeností, nezávislých a privilegovaných v jakémkoli smyslu. Morálka je tedy protipohybem proti snahám přírody přivést to k nějakému *vyššímu typu*. Jejím účinkem je: nedůvěra vůči životu vůbec (pokud jsou jeho tendence pocíťovány jako „nemorální“), – nesmyslnost, protismyslnost (pokud nejvyšší hodnoty jsou pocíťovány jako protiklady nejvyšších instinktů), – zvrhlost a sebezničení „vyšších přirozeností“, protože právě v nich je konflikt uvědomován.³⁶²

„Morálka“ prosazuje zájmy úpadkového typu člověka, typu, který by se uprostřed podmínek zdravého a vzestupného „života“ nemohl udržet, který, chce-li se udržet, musí oslabit působení základní biologické struktury, eliminující vše slabé, nemocné, nepodařené a úpadkové. „Morálka“ nepopírá „život“ proto, že jeho základní

361/ Tamtéž, s. 47 (af. 81).

362/ Tamtéž, s. 51 (af. 90), kurz. FN.

struktura je *nemorální* („nespravedlivá“), nýbrž proto, že je nepřiznivá všemu úpadkovému, co ale rovněž chce *žít*, tzn. „život“ je popírán ze stanoviska touhy žít, nikoli ze stanoviska morálky; základní struktura „života“ je vykládána jako nemorální těmi, kterým znemožňuje žít. Jde konec konců o *biologický* zápas vzestupu a úpadku, zdraví a nemoci, síly a slabosti – zápas, který se odehrává v rámci „života“ samého a nikdy nedosahuje nějakého v pravém smyslu morálního stanoviska. Nietzsche však zachází s pojmem morálky podobně dvojnásobně jako s pojmem skutečnosti „o sobě“: jednak převádí „morálku“ beze zbytku na biologii a jednak užívá pojmu morálky v původním smyslu – jako kritéria pro ne-morálnost „morálky“. Je tomu tak proto, že „morální výklad světa“ se vyvrací sám sebou: právě „pravdivost“ jakožto v pravém smyslu morální úsilí o pravdu jednak odhaluje „morálku“ jako ne-morálku a jednak, spolu s tímto odhalením, resp. v jeho důsledku, objevuje „život“ jako skutečnou strukturu skutečně působící za vši „morálkou“ – strukturu, která je „morálkou“ nahlodávána, avšak bez morálního oprávnění, protože pravda či spravedlnost není tou instancí, k níž se „morálka“ odvolává, což ze stanoviska morálky musí být hodnoceno jako nemorální (Nietzsche: „*dějiny boje morálky se základními instinkty života* jsou největší imoralitou, která dosud na zemi byla“)³⁶³ – tedy strukturu, která teď už nepokrytě zaujímá místo opuštěné pravdou vykládanou (ale nikdy skutečně uznávanou) jako instance. „Pravdivost“ (jakožto součást morálky), odhalujíc „morálku“ jako ne-morálku podmíněnou „životem“, který chtěla morálně soudit, vyvrací morální smysl pravdy, tzn. pravda přestává být instancí, ztrácí privilegované postavení (ale proto ještě nepřestává být pravdou).

Vraťme se teď na okamžik k Rádlově teorii poznání, jak je vyložena v „Praktické filosofii“, a položme si otázku, zda snad nemá také jakousi „biologizující“ tendenci, byť nepřiznanou, která by ji ještě dále sblížovala s Nietzscheovým pojetím. Víme, že Rádl koncipuje svůj „aktivismus“ v kontextu roztržky či zápasu THESEI a FYSEI, „ducha“ a přírody, a klade jej na stranu THESEI, na stra-

363/ Tamtéž, s. 49 (af. 84), kurz. FN.

nu „ducha“, chápe jej jednoznačně morálně. Pojetí z „Praktické filosofie“ je pokusem o překlenutí této roztržky, a to ze strany THESEI („ducha“), přičemž zásadní *rozdíl* mezi THESEI a FYSEI Rádl zachovává, respektive zachovat chce. Nicméně při výkladu aktivity vnímání jako hledání určitého předmětu, povzbuzovaného vnitřní potřebou, užívá i takovéhoho přímeru:

Ptáček celou zimu, léto a podzim skáče po zemi a nevidí, než potravu; napadne mu snad všimnout si stébla slámy nebo malého kořínku? Ale když se blíží doba hnízdění, najednou vidí svět jinak, teď si všimne každého stébélka, každého kořínku a zvedá je a zkouší, hodí-li se na hnízdo; jeho fyziologický stav je takový, že nutně hledá a tedy vidí to, čeho si předtím nikdy nevšiml. Připomínám známé pokusy W. Köhlera o šimpanzech: náhle „uviděli“ hůl, bedny, zaháknutý provaz, t. j. pochopili, že jsou to vhodné nástroje pro dosažení potravu; tu „vidět“ znamenalo *duchem* konstruovat, vkládat do věci kolem ležících smysl.³⁶⁴

Zde Rádl mluví o „duchu“ výslovně v souvislosti se zvířaty; „duchovní“ konstruování smyslu věcí zde vlastně vyrůstá z fyziologického stavu, který nutí živočicha vidět to a to. To není jen nějaká náhodná formulace. Vždyť „aktivistický“ způsob vnímání (a poznání), který zde Rádl popisuje v souvislosti s člověkem, vznikl přece v živé přírodě už dávno před člověkem – přesnost vnímání i to, co je vnímáno, se sice u každého biologického druhu (včetně člověka) liší (v závislosti na způsobu života, na potřebách toho kterého druhu), ale princip je týž. *Není pak „aktivismus“ původně a principiálně biologickou strukturou?* Je sklon „ducha“ k jednání opravdu odpovědí na výzvu pravdy – anebo je přímým pokračováním *biologického* sklonu k jednání? Nevyrůstá „duch“ přirozeně z přírody a není s ní těže podstaty, místo aby pocházel „z jiného světa“ a byl skutečností zcela jiného druhu než příroda, jak tomu chce Rádl? A je-li tomu tak, může „duch“ ve svém jednání i poznání vůbec kdy dosáhnout morálního rozměru v pravém smyslu? Je tohle důvod, proč

364/ Rádl, E., „Praktická filosofie“, cit. d., s. 9–10, kurz. ZŠ.

Rádl v „Praktické filosofii“ mlčí o pravdě a proč se mu nepodařilo ukázat a metodicky uchopit morální rozměr našeho poznání? Nietzsche odvozuje „ducha“ z přírody a ponechává ho v jejím rámci:

To rozkazovačné něco, jemuž lid říká „duch“, chce v sobě a kolem sebe být pánem a cítit se pánem ... Jeho potřeby a schopnosti jsou v tomto bodě stejné, jaké fyziologové zjišťují u všeho, co žije, roste a množí se. Síla ducha osvojit si cizorodé se projevuje v silném sklonu zjednodušovat rozmanité ... Jeho úmyslem je přitom vstřebat nové „zkušenosti“, zařadit nové věci do starých řad – tedy růst ... podle jeho „trávicí schopnosti“, chceme-li mluvit v obrazech – a vskutku se „duch“ podobá ještě tak nejvíce žaludku ... Jsou to krásná, blýskavá, cinkavá slavnostní slůvka: poctivost, láska k pravdě ... i pod takovou lichotivou malbou a přemalbou musí být znovu rozeznán strašný základní text homo natura. Přesadit tedy člověka zpět do přírody ... způsobit, aby člověk nadále stál před člověkem ... hluchý k vábníčkám starých metafyzických ptáčníků, kteří mu až příliš dlouho hudli do uší: „Tys víc! Tys vyšší! Tys jiného původu!“³⁶⁵

„Duch“ má tutéž základní strukturu jako příroda, jako „život“: „duch“ poznávající „aktivistickým“ způsobem věci, tzn. *proměňující* věci podle svých záměrů, se chová stejně jako *žaludek* (ostatně i Rádl přece užil v „Praktické filosofii“ srovnání činnosti „ducha“ s tělem trávicím potravu a proměňujícím ji tak v tělo samo...) – a má také stejnou motivaci: stejně jako u Rádla tu má „duch“ imperativní charakter principiálně spojený se sklonem k jednání, avšak Nietzsche to chápe jako něco bytostně přírodního, resp. biologického, jako ono *ne-morální* „přisvojování“, „přemáhání cizího a slabšího“, „potlačování“, „vnucování vlastních forem“, „vtělování“ a „vykořisťování“, tzn. „duch“ je jednou z forem „vůle k moci“, ne „vůle k pravdě“. Nietzsche neuznává žádný zásadní rozdíl a konflikt mezi THESEI a FYSEI, protože „THESEI“ by u něj bylo nanejvýš jednou z forem FYSEI – dokonce i ty námi ustanovené morální zákony, které „popírají“ základní biologické struktury, jsou jakožto sebe-

365/ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, cit. d., s. 135–136 (af. 230).

obrana úpadkového typu člověka FYSEI původu, takže to, co Rádl chápe jako zápas dvou principiálně odlišných typů skutečnosti, je ve smyslu Nietzscheho pojetí jen zápasem upadající formy „života“ s jeho zdařilou a vzestupnou formou. Jestliže z Rádlova pojetí z „Praktické filosofie“ konec konců plyne, že „aktivismus“ má kořeny v původní biologické aktivitě, jestliže tu Rádlovi zároveň uniká morální rozměr „aktivistický“ pojatého poznání, jestliže Rádl je svým pojetím nucen uznat, že „objektivistická“ přírodověda a technika jsou *ustanoveními* (a ne „objektivními“ nahlédnutími toho, co jest), která dovedou skutečně proměňovat svět, aniž by k tomu potřebovala morální rozměr, jestliže *skutečným* kritériem „správnosti“ přírodovědeckých a technických ustanovení není pravda, nýbrž „použitelnost“ nebo „užitečnost“ v Nietzscheho smyslu – nemusí se pak Rádlovi celé pojetí rozdílu mezi THESEI a FYSEI zhroutit, nemusí pak Rádl dospět k naprosté analogii Nietzscheho pojetí, kde „ustanovení“ budou přesně tím, co Nietzsche nazývá „falšování“ vycházejícím z našich biologických potřeb? Není snad Rádlova koncepce pravdy konkrétním příkladem toho, jak „pravdivost“ jakožto úsilí o pravdu nakonec dospívá k vyvrácení pravdy jako morální instance? Než se pokusíme odpovědět na tuto otázku, je nutno poukázat na to, že Nietzscheho koncepce rovněž zpochybňuje samu sebe. Na rozdíl od Rádla, který v této situaci mazaně mlčí, Nietzsche celkem poctivěji vyjadřuje svůj údiv a váhání:

Je třeba pochopit: Že na všeobecných hodnotových soudech spolupracoval každý druh úpadku a nemoci: že ve vládnoucích hodnotových soudech získala dekadence dokonce převahu: že nemáme bojovat jen proti následným stavům vši přítomné bídy zvrhlosti, nýbrž veškerá dosavadní dekadence zůstala nevyřízena, tj. živá. Takové všeobecné zbloudění lidskosti od jejích základních instinktů, taková všeobecná dekadence hodnotového soudu je otazníkem par excellence, vlastní záhadou, kterou zvíře „člověk“ nabízí filosofovi.³⁶⁶

366/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 29 (af. 51), kurz. FN.

Problém: jak přišli vyčerpání k tomu, aby stanovovali zákony hodnot? Jinak řečeno: jak se dostali k moci ti, kteří jsou poslední? ... Jak to, že byl instinkt zvířete člověka postaven na hlavu?³⁶⁷

Jak to bylo vlastně *možné*? Proč všude podlehl život, fyziologická zdařilost? Proč nebyla žádná filosofie „Ano“, náboženství „Ano“?³⁶⁸

Jak mohla lidskost tak naprosto zbloudit od biologických instinktů, z nichž vyrůstá, z nichž jediné *žije*? Jak mohl „život“ jakožto jediná struktura, která skutečně ovládá veškeré lidské poznání a jednání, podlehnout – a to v zápase s něčím, co přece vyrůstá z něho samého? Jak mohla „dekadence“ porazit základní principy „života“, když přece sama ještě zápasí se „životem“ z biologické vůle žít? Jak mohli nepodaření a nemocní porazit zdařilé a zdravé? Jak mohly úpadkové tendence tak dokonale zvítězit nad vzestupnými? Nietzsche se pokouší tuto *záhadu* vysvětlit: „Pochopili jsme, co dosud určovalo nejvyšší hodnotu a *proč* se to stalo páнем nad opačným hodnocením: bylo to početně *silnější*.“³⁶⁹ To je ale nepřesvědčivé vysvětlení – proč by měla zkaženost a nemoc být početně silnější než zdařilost a zdraví? V mimolidské přírodě, skutečně ovládané biologickými principy, tomu tak nebývá. Bylo by třeba tázat se, jak k tomu došlo, že v lidské přírodě je zkaženost početně silnější – tedy tázat se na to, co Nietzsche chtěl tímto vysvětlením vysvětlit. Nietzsche sám s tímto vysvětlením váhá:

Úpadkové instinkty se staly pány nad *instinkty vzestupu* ... *Vůle k nicotě* se stala páнем nad *vůlí k životu!* – Je to *pravdivé*? Není snad v tomto vítězství slabých a prostředních nějaká větší garance života? – snad je to jen prostředek ve všeobecném pohybu života, zpomalení tempa? Nutná obrana proti něčemu ještě horšímu?³⁷⁰

367/ Tamtéž, s. 33 (af. 58).

368/ Tamtéž, s. 56–57 (af. 104), kurz. FN.

369/ Tamtéž, s. 58 (af. 104), kurz. FN.

370/ Tamtéž, s. 57 (af. 104), kurz. FN.

Jinými slovy Nietzsche se táže: není to všechno úplně obráceně? Není slabost silou? Není nemoc zdravím? Nejznamenitější je však Nietzscheovo přiznání, že k žádnému *zbloudění* od přírody nedošlo:

Zpřirozenění člověka v 19. století ... Nikoli „návrat k přírodě“: neboť přirozené lidskosti ještě nikdy nebylo. Scholastika nepřirozených a protipřirozených hodnot je pravidlem, je počátkem; k přírodě přichází člověk po dlouhém boji, – *nevrací* se nikdy „zpátky“...³⁷¹

Člověk je nepřirozeného *původu*, *počátkem lidství* je nepřirozenost, člověk *jakožto člověk* nevyrostl z přírody, musí se k ní teprve dostat po dlouhém boji! Co přesně je však na člověku tou nepřirozeností, která ho odděluje od přírody? Nejčastěji se má za to, že je to *rozum*. A také Nietzsche má za to, že rozum – přesně řečeno *vědomý* rozum – je tou překážkou, která brání integraci člověka s přírodou a která má být překonána.

Neuznávání vášně a *rozumu*, jako by ten byl bytností pro sebe a nebyl spíše stavem vztahů mezi různými vášněmi a požadavky; a jako by každá vášně neměla v sobě své kvantum rozumu...³⁷²

Nietzsche chce odmítnout rozum jako „bytnost pro sebe“ – rozum je buď vlastní částí „vášně“, nebo vztahem mezi vášněmi, není ničím třetím, ničím svébytným, ničím soběstačným. Nietzsche neodmítá „rozumnost“ jako takovou:

Problém vědomí (správněji: uvědomování si sebe) se nám ukáže teprve tehdy, kdy začneme chápat, jak dalece se bez vědomí můžeme obejít ... Mohli bychom totiž myslet, cítit, chtít, vzpomínat, mohli bychom rovněž „jednat“ v každém smyslu toho slova: a přesto by nám to vše nemuselo „vstoupit do vědomí“... *K čemu* vůbec vědomí, je-li v tom hlavním *přebytečné*? ... člověk, jako každý živoucí tvor, myslí neustále,

371/ Tamtéž, s. 39 (af. 72), kurz. FN.

372/ Tamtéž, s. 79 (af. 142), kurz. FN.

ale neví to; *uvědomované* myšlení je pouze jeho nejmenší částí ... vývoj vědomí (*nikoli* rozumu, nýbrž pouze jeho uvědomování si sebe sama)...³⁷³

„Rozumnost“ nebo myšlení je přirozenou částí „života“ – teprve *vědomí* jakožto sebeuvědomění rozumu je *přebytečné*, je krokem mimo vlastní strukturu „života“. Co však Nietzsche rozumí tím *nevědomým* rozumem a myšlením?

Budeme se mít na pozoru, abychom *účelnost* nevysvětlovali pomocí ducha: neexistuje žádný důvod připisovat duchu vlastnost organizovat a systemizovat. Nervový systém má mnohem širší říši: k ní je připojen svět vědomí. Ve všem procesu adaptace a systemizace nehraje vědomí žádnou roli.³⁷⁴

Zdá se, že Nietzsche míní *biologickou účelnost*, její vlastní „*logičnost*“, když mluví o *nevědomém* „rozumu“ a „myšlení“. Nietzsche oprávněně ukazuje na to, že drtivá většina biologických procesů – *účelných*, a tedy „*logických*“ – probíhá naprosto nezávisle na vědomí a na vědomém rozumu, že vědomý rozum nestanovuje a neovládá biologické procesy, které jsou nicméně v nějakém smyslu „*rozumné*“, tzn. účelně uspořádané (nikoli náhodné a chaotické). Co ovládá všechny tyto „*rozumné*“ procesy?

...pokud jde o tělesné pohyby a proměny, už se dlouho nevěří, že bychom vystačili s účel stanovujícím vědomím. Největší množství pohybů nemá s vědomím vůbec co dělat ... Pocity a myšlenky jsou něčím *nanejvýš malým a řídkým* ve vztahu k nespočetnému dění v každém okamžiku. Naopak pozorujeme, že v nejmenším dění vládne účelnost, na kterou nestačí naše nejlepší vědění ... nalézáme činnost, která by se měla připsat *neslýchaně vyššímu a větší přehled majícímu intelektu*, než je ten nám vědomý ... Vposledu chápeme vědomé „Já sám“ jen jako nástroj ve službě onoho vyššího, přehled majícího intelektu

373/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 216–219 (af. 354), kurz. FN.

374/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 171–172 (af. 312), kurz. FN.

... mohlo by snad i *naše* stanovování účelů, naše chtění atd. být jen *znakem* pro něco bytostně jiného, totiž ne-chtějícího a nevědomého? Jen nejjemnějším zdáním oné přírodní účelnosti organického, ale ničím od ní odlišným?³⁷⁵

Podtrhněme, že tento „neslýchaně vyšší intelekt“ je *nevědomý* intelekt – a vzhledem k němu je náš vědomý intelekt, naše vědomé stanovování účelů jen *zdáním*, žádnou svébytnou skutečností: jsme ovládáni nevědomým „intellektem“ (tzn. biologickou účelností), a toto ovládání, pronikne-li nám občas do vědomí, se nám pak jeví jako naše vlastní vědomé myšlení a stanovování účelů – vědomé myšlení tedy není ničím víc než jakýmsi zrcadlením biologické účelnosti. Nietzsche pokračuje:

A krátce řečeno: snad se při celém vývoji ducha jedná jen o *tělo*: jsou to *pocitovatelně* se dějící *dějiny* toho, že se *tvorí vyšší tělo*. Organické ještě stoupá na vyšší stupně ... Vposledu *se vůbec nejedná o člověka: má být překonán*.³⁷⁶

Vědomí ... je skoro indiferentní, přebytečné, snad určené k tomu, aby zmizelo a udělalo místo dokonalému automatismu.³⁷⁷

Vědomí či „duch“ – a člověk sám – je jen epizodou v biologických „dějinách“, a měli bychom spíše říci v biologickém vývoji „těla“, momentem, kdy tento vývoj pocituje sám sebe – nicméně spěje k „dokonalému automatismu“, který s veškerým vědomím i pocítováním skončuje. Podívejme se však na text, kde Nietzsche chápe vědomí poněkud jinak než jako pouhé zrcadlení biologického vývoje:

Schopnost vědomí je posledním a nejpozdějším vývojovým článkem organické říše, a tudíž také tím, co je v ní nejméně hotové a nej-

375/ Tamtéž, s. 173–175 (af. 316), kurz. FN.

376/ Tamtéž, s. 175 (af. 316), kurz. FN.

377/ Tamtéž, s. 171 (af. 310), kurz. FN.

slabší. Z vědomí pramení nespočetné chyby, které způsobují, že zvíře člověk hyne dříve, než by bylo nutné ... Kdyby nebyl záchovný svazek instinktů tak nesmírně mocný ... pak by muselo zvrácené souzení a fantazírování s otevřenýma očima, povrchnost a lehkověrnost, zkrátka právě vědomí přivést lidstvo do záhuby ... Myslíme si, že tady je *jádro* člověka; to, co trvá, co je věčné, poslední, nejpůvodnější! ... Toto směšné přeceňování a nepochopení vědomí ... Stále ještě to je úplně nový ... *úkol – přivtělit si vědění* a učinit je instinktivním ... doposud jsme si přivtělili jen své *omyly* a ... veškeré naše vědomí se vztahuje jen k omylům!³⁷⁸

Vědomí či vědomý rozum je posledním a nedokončeným vývojovým článkem, proto dosud vytváří jen samé omyly – ale tyto omyly, zvrácené souzení a fantazírování, jsou v každém případě jeho vlastní formy, nejsou pouhým zrcadlením biologické účelné uspořádanosti. Dalším krokem ve vývoji vědomého rozumu bude nahradit omyly *vědění* – ale vědění má být vzápětí „učiněno instinktivním“, tedy opět *nevědomým* (a tudíž také ne-vědění). Objevuje se vědomý rozum jako biologická vývojová fáze jen proto, aby pomocí vědění jako své specifické formy získal jakési informace, jimiž by obohatil biologickou účelnou uspořádanost, v níž by se pak co nejrychleji opět rozplynul? Není však sebeuvědomění rozumu spíše prvním krokem k tomu, aby se rozum stal „bytností pro sebe“? To je to, čemu se Nietzsche brání. „Člověk má být překonán“ – a Nietzsche soudí, že tím překonaným bude vědomý rozum, že cílem bude dokonalý automatismus těla, zbaveného rozumu („Rozum totiž chudákovi nadčlověku schází,³⁷⁹ komentuje Rádl zlomyslně tento Nietzscheův program). Je celkem nasnadě, že vědomý rozum jakožto určité povážlivé vybočení z vývoje biologické účelné uspořádanosti je odpovědný za onu záhadnou převahu úpadkové formy „života“ nad formou vzeštopnou: rozum, který by bez mocného záchovného svazku instinktů musel přivést lidstvo do záhuby, dosáhl v zápase s těmito instinkty prozatím aspoň toho, že je oslabil a přivedl k úpadku.

378/ Nietzsche, F., *Radostná věda*, cit. d., s. 42–43 (af. 11), kurz. FN.

379/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 530.

Tady se blížíme k pochopení, proč mezi Rádlovým a Nietzschevým pojetím existuje jak významná shoda, tak diametrální odlišnost. Je tomu tak proto, že oba kráčejí stejnou cestou, ale opačným směrem. Zatímco logika Nietzscheova pojetí se zastavuje před překážkou (sebe)vědomého rozumu, logika Rádlova pojetí se naprosto komplementárně zastavuje před překážkou *těla*. Nietzscheovu údivu nad úpadkem „života“ (způsobeným rozumem) odpovídá Rádlův údiv nad tím, že život je vůbec spjat s tělem:

Ačkoli živé bytosti, jsouce „vládou“, jsou nehmotné a pouhým smyslem nepřístupné, mohou žít a provádět své úkoly (na zemi) pouze ve hmotě a v síle; bez vlády nad hmotou a nad energií, které jsou částí tohoto viditelného světa, života není. Toto je věc podivuhodná: život (vitálnost i morálnost) není hmotný, ale bez hmoty na tomto světě nevládne ... Proč toto spojení těla se životem je nutné, proč život sedí ve svém těle jako ve vězení, kterého nemůže opustit než smrtí, o tom není ani potuchy; selhaly však všechny pokusy obejít toto nutné podřízení těla životu a oddělit vládu života od jejích prostředků ... život je fatálně spjat tělem; ačkoli je neviditelným a místně neurčitelným programem, nemůže vládnout jinak, než že ovládá, řídí, pořádá tělo ... Proč není morální život možný bez hmoty v pohybu? Proč jsou nemožní andělé, kteří prý bez těla létali s nebes mezi lidmi? Proč není možné pochopit jiného člověka bez dotyku hmoty, která se z něho šíří na křídlech světla nebo zvuku?³⁸⁰

„Vitálnost“ a „morálnost“ Rádl chápe jako „nehmotné“ *programy*, které uspořádávají tělo neboli „hmotu“ (ztotožnění těla s „hmotou“ je ovšem zásadní chyba – k tomu se brzy dostaneme). „Život“ jako takový spočívá v Rádlově pojetí ve „vitálnosti“ a „morálnosti“ jakožto programech – nikoli v samotném těle a „hmotě“. Nutnost spojení těchto programů s tělem či „hmotou“ Rádl chápe jako něco nevysvětlitelného a udivujícího; formulace „život sedí v těle jako ve vězení“ či „život je fatálně spjat s tělem“ naznačují, že snad jde dokonce o něco nežádoucího. Je velice významné, že Rádl nevidí

380/ Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, cit. d., s. 24–26.

mezi „vitálností“ a morálností žádný principiální nesoulad nebo zápas, i když ovšem obojí odlišuje:

Je však důležitý rozdíl mezi vládou živých bytostí, rostlin a živočichů, a vládou ve společnosti ... Obojí vládá je nehmotná ... vládá živých bytostí však je pouze vitální (vegetativní, animální), kdežto vládá ve společnosti lidské je morální. Vitálnost vládne jako instinkt, jako vládne organizace kuřete nad vyvíjejícím se vejcem ... Řídí tento život účelně, takže chápeme aspoň zčásti, proč kuře má zobák a oči ... ale slepice sama nechápe nic ... Morální život však ... je dílem lidí, kteří na své vlastní svědomí jednají, rozeznávajíce, co je správné ... Proč bývá vitálnost účelná, ačkoliv není rozumná, „vysvětlit“ nelze, nýbrž jen brát tento fakt na vědomí ... nad ní je vyšší mohutnost, vyšší vládá, vyšší říše, říše morální, podřizující se ideálu, říše osobně odpovědného jednání.³⁸¹

„Morální život“ se liší od „vitálního“ tím, že je řízen vědomým rozumem (rozumovým rozeznáváním, co je správné), a nikoli nevědomým instinktem. Morálnost je principiálně rozumná. Rádl podobně jako Nietzsche chápe „vitálnost“, tzn. biologickou účelnou uspořádanost, jako v nějakém smyslu „rozumnou“ – účelnost je něčím ne-li přímo rozumným, pak aspoň principiálně srozumitelným – avšak zatímco Nietzsche chápe biologickou účelnost jako suverénně vládnoucí princip, z něhož se teprve vysvětluje vědomý rozum jako jeho slabý odraz, Rádl má za to, že vysvětlení spíše potřebuje fakt, že „vitálnost“ dokáže být účelná, i když není řízena rozumem (dokonce se mu účelnost neřízená rozumem jeví jako něco nevysvětlitelného), tzn. Rádl chce chápat jako vládnoucí princip rozum. Slova, že morálnost je *vyšší vládou* než „vitálnost“, že říše morálnosti je *nad* říší „vitálnosti“, naznačují představu jakéhosi hierarchického uspořádání života, v němž morálnost je vyšším patrem než „vitálnost“, a dokonce snad „vitálnost“ *ovládá* – Rádl neváhá užívat o mimolidských živých bytostech slov, že „plní úkol“, „hledají uložený zákon“, mají „povinnost“, „poslání“ – tedy morál-

381/ Tamtéž, s. 22–23.

ních pojmů, které značně přesahují biologickou účelnost. Rádl sblíží morálnost s „vitálností“ právě tak jako Nietzsche, jenže v opačném směru: tam, kde chce Nietzsche učinit takzvanou „morálnost“ závislou na biologické účelnosti, tam chce Rádl učinit biologickou účelnost závislou na morálnosti. A právě tak jako Nietzsche dospívá Rádl k tomu, že to nejde. Vidíme to na Rádlově rozpačitém a posléze přímo odmítavém postoji vůči genetice.

O genetice se Rádl zmiňuje ve třech článcích z roku 1935 a vrací se k tomuto tématu i později, v roce 1940, už po odchodu z veřejného života. V článku „Filosofie rasových teorií“ kritizuje Rádl základní stanovisko rasových teorií, podle nichž osud člověka závisí na jeho vrozených (přírodních, biologických) vlastnostech – tento „fatalismus“ Rádl odmítá:

Člověk je svoboden, t. j. ani osud, ani příroda, ani jeho vrozené vlohy, ani jeho charakter, ani jeho lid ho neospravedlňují před soudnou stolicí Boží, nýbrž jen jeho vůle, založená na poznání toho, co je dobré a zlé.³⁸²

Rádl tu rozebírá kořeny „fatalismu“, zmiňuje se o Spinozovi, o romantice a o orientálním mýtu, a také o genetice, která bývá uváděna jako jedna z opor rasových teorií.

Bylo by také podle mého soudu nevhodné, nevěřit moderní nauce o dědičnosti, když zdůrazňuje veliký vliv dědičnosti na naši konstituci tělesnou i charakterovou; měli bychom také s plnou vážností sledovat úsilí eugeniky po zdokonalení tělesných, fyziologických a psychologických vloh člověka a po jejich ochranění před úpadkem. Moderní biologie nechť má právo účastnit se zabezpečování budoucnosti lidstva, států, jednotlivých lidí. Eugenika a t. zv. rasová hygiena jsou tedy vědami theoreticky i prakticky oprávněnými a není mým úmyslem, dotýkat se v následujícím jejich práv.³⁸³

382/ Rádl, E., „Filosofie rasových teorií“. *Křesťanská revue*, roč. VIII, č. 7, 1935, s. 196.

383/ Tamtéž, s. 195–196.

Rádl je vůči genetice zdvořilý – ale nic víc než to. V tomto odstavci přiznává, že dědičnost má „velký vliv“ na tělo i na charakter – nicméně výše uvedený odstavec, v němž se mluví o svobodě člověka, je formulován absolutně: Rádl tu nepřipouští *žádnou* podmíněnost, která by snad omezovala lidskou svobodu jednat morálně. Mezi postulátem svobody a faktem genetické podmíněnosti je rozpor – ale Rádl se jej nepokouší nijak vysvětlit. Je to totiž také poslední zmínka o genetice v tomto článku – dále Rádl vyvrací „orientální mýtus“, který nakazil Evropu „fatalismem“, a genetikou, která jakožto věda musí mít v Evropě nutně větší vliv než „orientální mýtus“, se už nezabývá. Poněkud otevřeněji mluví Rádl o genetice v článku „Vztah biologie k civilizaci“:

...moderní nauka o dědičnosti ohrožuje ... základy naší civilizace. K základním zásadám empirické filosofie J. Lockea patří these, že duše novorozenceva jest nepopsanou deskou, na kterou teprv okolí zapisuje jednotlivé zkušenosti: žádné vrozené idey! Můžeme ovládnout svůj osud! Na této negaci vrozených ideí a na nauce, že zkušenost znamená všechno a dispozice nic, jest založen moderní optimismus, t. j. přesvědčení, že vhodnou výchovou lze zabezpečit každý pokrok lidstva, že naše svobodná vůle má v moci upravení našeho osudu podle vlastního ideálu. Nuže, moderní nauka o dědičnosti se vzpěčuje podporovat tuto víru! Jest třeba vzít na vědomí, že moderní nauky o dědičnosti ukazují tendence, které podporují pesimismus a fatalismus.³⁸⁴

Tento text vlastně nepotřebuje komentář. Zdůrazněme pouze to, že Rádl si vůbec neklade *otázku*, zda genetika má nebo nemá pravdu, ani netvrdí, že genetika se *mýlí*, že její teorie neodpovídají skutečnosti – skoro se spíš zdá, že Rádl má obavy, že genetika se možná nemýlí. Rádl velice příhodně cituje Nietzscheovu větu, že duše je jen slovem pro něco na těle, a pokračuje:

Je to opravdu tak, že civilizace jest jen „něco na těle“? ... Jest třeba poprosit tu školu biologů, kteří se odvážili tak dalece vést hranici své

384/ Rádl, E., „Vztah biologie k civilizaci“. *Naše doba*, roč. 42, č. 9, 1935, s. 533.

vědy, aby se ve svých nárocích mírnili; civilisace jest hlouběji založena než nauka o lidském těle; civilisace je královna, a biologie je v jejích službách. Nikdy si nesmí nauka o stavbě lidského těla sednout na trůn a prohlašovat se za vládkyni nad celým rozsahem lidského života. Civilisace není „něčím na těle“; není vlastností těla vůbec ... civilisace má *vlastní* kořeny ... Civilisace je bojem o hodnoty duchovní; bojem o pravdu, která musí zvítězit nad tělesným člověkem; bojem o humanitu, která staví tělo do služeb lásky k bližnímu; civilisace jest naší vírou, naší nadějí, naší láskou, nikdy naší vlastností ani vlohou.³⁸⁵

Rádl *tvrdí*, že civilizace je hloub založena než lidské tělo – je-li však potom biologie ve službách královny civilizace, nač prosit biologie, aby se mírnili? Vždyť je-li skutečně civilizace hlouběji založena než tělo, pak každé zkoumání stavby těla musí nutně tuto podřízenost těla civilizaci objevit a podpořit. Je-li tělo podřízeno civilizaci, jaký potom *boj* o pravdu, která má *nad tělem zvítězit*? Jak to, že tělo může být „postaveno do služeb lásky k bližnímu“ jediné v boji, tedy bude-li *poraženo*? Nepřeslechněme ten poněkud už zoufalý tón, jímž Rádl tyto věty pronáší. Slova, že civilizace je naší nadějí, ale nikoli naší vlastností ani vlohou, dostávají v těchto souvislostech dvojsečný a zlověstný smysl: není naší vlastností – je nám cizí – nemáme pro ni vlohy: nikdy jí nedosáhneme. Podobně v článku „Několik poznámek o eugenice“:

Badání o dědičnosti potvrzuje starou víru, že život náš jest velmi závislý na zděděných vlastnostech tělesných, fyziologických i charakterových. Jsme spoutáni osudem daleko, daleko víc než tušíme. Je správné, že na to eugenikové ukazují ... Demokraté musí brát učení eugeniků kriticky, neboť demokrat se nesmí zhlou zřící učení Lockeho ... že mysl lidská jest nepopsaným papírem a že zkušenost teprve člověka formuje.³⁸⁶

385/ Tamtéž, s. 537, kurz. ER.

386/ Rádl, E., „Několik poznámek o eugenice“. *Naše doba*, roč. 42, č. 3, 1935, s. 152.

To je výmluvné: *jsme* spoutáni „osudem“ – ale nesmíme se zříci učení, že jsme svobodní (i když to tedy není pravda). Poněkud jinak v článku „Dost už o dědičnosti!“, psaném v roce 1940 – zde se Rádl pokouší základní principy genetiky vyvrátit, bohužel však pomocí nehorázné sofistiky. Například:

Fakta totiž, pozorování, experimenty a přesné dedukce platí jen v daném filosofickém prostředí; jestliže se změní filosofie, je po faktech. Což platí také o neklamných důkazech o dědičnosti vrozených vlastností...³⁸⁷

...zájem o animální a vegetativní vlohy připomíná zájem ... o tak zvanou *fysiognomiku*, hádání totiž charakteru podle výrazu tváře, a *frenologii*, hádání vloh podle tvaru lebky. Fysiognomika a frenologie ... zašly jako podivínství a tak mine také zájem o dědičnost animálních a vegetativních vloh lidských. Také u lidí vrozené poruchy jako zaječí ret, slabá konstituce tělesná, předčasná plešatost atd. jsou sice dědičné, ale fakt, že jednou náhodou povstaly, ukazuje na pravděpodobnost, že jednou náhodou zmizí, sic jinak by bylo třeba věřit, že už Adam s Evou měli zaječí ret a byli plešatí.³⁸⁸

Neříkáme například, že jsme po předcích zdědili dýchání, ani že nos mezi očima jest našim dědictvím po rodičích. Vlastnosti *typické*, společné plemeni, druhu, rodu atd. nejsou „zdeděny“... protože však živé bytosti jinak nevznikají než z rodičů, vypadají jako zděděné. Šedivá barva králíka není tedy dědičná, nýbrž je to druhová barva králíků; bílý králík s červenýma očima, který se narodil z králíků šedivých, také není dědičný ... Utekou-li do lesa bílí králíci, v několika generacích z neznámých příčin se zase z bílých králíků narodí králíci šediví, a jest konec této dědičnosti.³⁸⁹

Rádl tu proti genetice zneužívá svého dávného objevu z historie vědy, totiž objevu způsobu, jakým zanikají vědecké teorie. Nemluví

387/ Rádl, E., „Dost už o dědičnosti!“. *Křesťanská revue*, roč. XV, č. 7, 1948, s. 197.

388/ Tamtéž, s. 199, kurz. ER.

389/ Tamtéž, s. 204, kurz. ER.

tu ale jako historik vědy, popisující zánik nějaké již zaniklé vědy, nýbrž jako ideolog, který se nám pokouší vsugerovat, že genetika – dosud velmi mladá a rozvíjející se věda – nestojí za to, abychom se jí zabývali, protože stejně jednou zanikne. Tým smysl má i Rádlovo ukazování na některé sporné otázky genetiky: nejde o to, že genetika v Rádlově době ještě nebyla tak daleko jako dnes, a tudíž snad bylo možno brát vážně takové čistě pojmové vyvracení, jako že šedá barva je „druhá vlastnost“, a proto „není dědičná“ – jde o to, že místo aby doporučoval takové sporné otázky prozkoumat, doporučuje Rádl, abychom je nechali plavat i s celou genetikou, jen ať si příčiny, z nichž se z uprchlých bílých králíků narodí opět králíci šediví, zůstanou raději neznámé. Z toho je vidět, jak strašně Rádlovi genetika vadila – navzdory uvedenému bagatelizování vytušil, že to bude věda velmi vlivná, že snad odhalí a vyzradí biologickou podmíněnost člověka a že v ní každá nemorálnost bude chtít najít své ospravedlnění (jako obvykle odhadl situaci nachlup přesně: sotva bychom dnes našli nějaké násilnictví, bezohlednost, surovost nebo krutost, krátce nemorálnost, o níž by už lid moudře nepravil, že „to je v genech“, a tudíž se s tím nedá ani nemá nic dělat – jediní, kdo o těchto genech pro nemorálnost nic nevědí, jsou samotní mikrobiologové).³⁹⁰ Proč ale nebylo možno zamést genetiku pod stůl? Jaký je skutečný poměr „vitálnosti“ a morálnosti – je „vitálnost“ nižším patrem morálnosti, anebo se mezi nimi vede boj?

Vraťme se k onomu textu z *Útěchy*, v němž Rádl neurčitě ztotožňuje „tělo“ s „hmotou“. Rádl zde toto ztotožnění vyjadřuje i určitěji:

Opouštím biologické učení o buňkách a o pletivech, o protoplazmě, o jádru buněčném i o tělískách mikroskopicky drobných, která objevil biologové. Neboť to je hmota a tma kolem ní...³⁹¹

390/ Abychom to náležitě ocenili, připomeňme znovu, že Rádl byl *biologem*. A nikoli druhořadým. Jistě to byla zoufalá obava z pseudovědecky odůvodňovaných rasových teorií, o něž se opíral nacismus, co ho zavedlo tak daleko.

391/ Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, cit. d., s. 21.

Zde Rádl výslovně nazývá buňky, pletiva, buněčné jádro atd., tedy právě *tělo*, „hmotou“. Chyba tohoto ztotožnění vyvstane, když je formulujeme důsledně: je-li život jako takový pouze „nehmotným“ programem, který uspořádává neživou „hmotu“, a je-li zároveň tělo „hmotou“, pak z toho plyne, že bychom buňky, pletiva atd. měli označit za *neživou* „hmotu“ – a to je na první pohled nesmysl. Buňky, pletiva atd. jsou *živým* tělem, resp. *tělo* se liší od „hmoty“ principiálně tím, že je živé. „Vitálnost“ je „nehmotným“ programem, který uspořádává neživou „hmotu“ (tzn. uhlík, kyslík, vodík atd.) – *ale výsledkem a cílem tohoto uspořádání je tělo* (rozumí se, že do rámce těla zahrnujeme také *psychické* funkce, u nejjednodušších živých bytostí sice nepatrné, u složitých však velmi výrazné). Dá se to formulovat i tak, že neživá „hmota“ je stavebním materiálem, z něhož se na základě „vitálního“ programu staví tělo. Tělo není „ve službách“ „vitálnosti“, tělo je uskutečněním či „přečtením“ „vitálnosti“ jakožto programu. Spjatost *života* s tělem není vůbec udivující – život je tělo, „vitálnost“ je návodem, jak tělo vytvořit a spravovat. Naproti tomu spjatost rozumu (či „ducha“) s *tělem* udivující je, i když nikoli proto, že by tu „nehmotné“ bylo spjato s „hmotným“ – rozumu totiž vůbec nepřekáží „hmotnost“ těla, nýbrž naopak „vitálnost“ jakožto program, který pořádá „hmotu“ tak, aby se stala tělem, „vitálnost“, která přikazuje „zabiješ“ a „pokradeš“ tam, kde rozum říká „nezabiješ“ a „nepokradeš“, „vitálnost“, která přikazuje „budeš žít na úkor cizího“ tam, kde rozum rozeznává bližního, „vitálnost“, která člověka neustále obtěžuje metabolismem, rozmnožováním a válkou tam, kde by se rozum chtěl věnovat své vlastní tvorbě. „Vitálnost“ a rozum jsou dva odlišné programy, dva odlišné způsoby uspořádání neživé „hmoty“, které si v mnoha bodech odporují. Rozum vzniká jakožto nová kvalita ještě v rámci „vitálně“ uspořádané „hmoty“, v rámci těla, ale prolamuje tento rámeček, stává se novým způsobem uspořádání, způsobem, který se nemůže plně uplatnit tam, kde je neživá „hmota“ již uspořádána „vitálně“ – dokáže pouze „vitální“ uspořádání mírně narušovat (odtud ta Nietzscheova dekadence), ale nedokáže nad ním převládnout. Neživá „hmota“ sama o sobě naopak akceptuje rozumové uspořádání zcela ochotně (ostatně právě tak ochotně akceptuje uspořádá-

ní „vitální“) – důkazem toho je triumf techniky v nejširším smyslu. Neživou „hmotu“ si rozum může uspořádat podle svého – živá „hmota“, totiž tělo, se rozumovému uspořádání aktivně a úspěšně brání, a prostě nemůže jinak, chce-li zůstat tím, čím je. Mezi rozumem a tělem se vede zoufalý boj, který nemůže být přiveden k míru a ke kompromisu – může být ukončen jedině tak, že oba protivníci budou od sebe *odděleni*, že bude přetato přechodné spojení těchto odporujících si programů v rámci jedné bytosti. Nietzsche pochopil nutnost přetnutí tohoto neudržitelného spojení – „člověk musí být překonán“, člověk není posledním vrcholem všeho, nýbrž přechodným útvarem. Nietzsche se jen zásadně mýlil v tom, že v tomto pohybu vpřed jde o „tělo“ – je nasnadě, že v něm jde o rozum jakožto novou kvalitu, nikoli o „tělo“, které už tu je v plné dokonalosti a v úctyhodném bohatství forem.³⁹²

Rádl zajisté v žádném případě nepočítá s překonáním člověka. Podíváme-li se na Rádlovo pojetí z hlediska takto postavené otázky, vidíme, že Rádl chce naopak ono napětí v člověku udržet, že je dokonce chápe jako něco principiálního. Není totiž zápas rozumu a přírody v *člověku* tím, co Rádl chápe jako základní *dualistickou* strukturu *světa*, jako principiální dualismus toho, co býti má, a toho, co jest,³⁹³ neboli jako dualismus zákona a přírody? Smysl tohoto Rádlova dualismu vysvítá nejlépe tam, kde Rádl připouští definitivní přetnutí pout mezi „duchem“ a tělem, a to v náboženské formě (v její *morální* variantě), když líčí svůj „obraz“ konce světa:

...obraz, který nezná žádných vymožeností novodobého názoru přírodovědeckého, ale jako by byl viděn u vytržení nějakým právníkem, který svoji víru v zákon povýšil na absolutního pána nad světem ...

392/ O tomto překonání člověka ve prospěch rozumu (oproti Nietzscheově překonání ve prospěch těla) viz Bondy, E., Juliiny otázky. In: *Filosofické eseje*, sv. 2, Praha, Dharma Gaia 1993.

393/ Rádl formuluje svou dualistickou koncepci světa v polemice s monismem: „Monismem v širokém smyslu je přesvědčení, že není vážného rozdílu mezi zákonem, který světu vládne, a světem samým, že to, co býti má, je konec konců jen symptomem toho, co jest.“ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 404–405.

Ta pomíjející náhoda, kterou nazýváme přírodou a hmotou a zákony přírodními a příčinou a následkem, zapadne do propasti; nebyla prý tak jako tak než nahodilou příležitostí pro člověka, jenž měl splnit své poslání. A když ve světové katastrofě zmizí všechno, co rozvinula před naším intelektem přírodověda, zůstane jediné ono poslání člověka, které není z tohoto světa. I zbývá jediná věc: svědomí lidské vzepjaté do absolutních rozměrů; zákon „ty máš“, jako jediná absolutní, jediná platná skutečnost. Konec světa: zbývá jen to, co je metafysickou podstatou tohoto pojetí života: zůstává jen absolutní jádro všeho, zůstává jen to, co má být: nastává poslední soud!³⁹⁴

Toto je naprosto důsledná formulace, v níž je náboženské pojetí *prastaré* touhy rozumu po odpoutání od těla přivedeno k dokonalosti – a také ke své mezi. Touha rozumu po osvobození z pout těla byla odpradávná vyjadřována v nejrůznějších zmatených a více méně nedůsledných náboženských formách; židovská a křesťanská tradice pak náboženskost reinterpretovala *morálně*: spojení „ducha“ a těla dostalo morální smysl zápasu o pravdu a spravedlnost; Rádl tento výklad spojení „ducha“ a těla přejímá a v jeho rámci upřesňuje zásadní odlišnost pravdy od přírody jako odlišnost toho, co *není*, ale *má být*, od toho, co *jest*, a zachovává tak morální smysl této odlišnosti (morální smysl pravdy), a tudíž také *souvislost* (ne-li dokonce závislost) pravdy jakožto toho, co má být, s tím, co *jest*. Tato souvislost paradoxně vyniká tehdy, kdy to, co *jest*, je posíláno do propasti: je totiž nasnadě námitka, že morální výzva „ty máš“ ztrácí jakýkoli smysl, zapadne-li svět do propasti: jak může „zůstat“ poslání člověka, zmizí-li svět, který byl jediným místem, v němž se toto poslání mohlo naplnit, v němž jediné bylo možné skutečně provést jakýkoli příkaz „ty máš“? Jak může „zůstat“ poslání člověka, když samo splnění tohoto poslání, tzn. člověkem přetvořený svět jako splněné poslání, „zapadne do propasti“? Jaký má smysl „má být“, škrtne-li každé „jest“? Tato rozpornost vyplývá z toho, že přetnutí pout „ducha“ a těla je formulováno na základě předpokladu jejich *princiální* spojení. Říká-li Rádl, že

394/ Rádl, E., *Dějiny filosofie*, II, cit. d., s. 625–626.

svět je nahodilou příležitostí pro člověka plnění své poslání, chce tím říci, že o svět nejde, že není žádným cílem, nýbrž pouhým *prostředkem* pro splnění onoho poslání – ale jakožto prostředek je svět *nutný*. Tato Rádlova formulace má tutěž strukturu jako náboženské pojetí, podle kterého „tento“ svět je „místem zkoušky“, „slzavým údolím“, kterým člověk musí projít, má-li se dostat k bohu. To, co jest, tedy „tento“ svět a *uvěznění* „ducha“ („duše“) v těle je v tomto pojetí (jako v každém náboženském pojetí) *nutným předpokladem* svobody, podmínkou, která je člověku *ustanovená* – svoboda je pak principiálně spojena s nesvobodou, je možná vždy jedině jako *osvobození* z nesvobody. To znamená, že *zápas* rozumu s „vitálností“ jakožto zápas toho, co „má být“, s tím, co jest, je chápán jako *cíl, smysl, důvod* spojení těla a „ducha“. Není-li spojení rozumu s „vitálností“ pojato jako pouhý přechodný moment na cestě za vytvořením svobodného rozumu jakožto nové kvality ve světě, není-li zápas rozumu o osvobození z pout těla chápán jako jeden z momentů nezvratného vesmírného pohybu vpřed a výš (tzv. „vývoje“), pak je vykládán staticky jako základní struktura světa, jako principiální dualismus světa existujícího jen v morálním napětí mezi tím, co „má být“, a tím, co jest – proto se také přetnutí pout „ducha“ a těla klade na *konec* světa: *ve světě*, který je principiálně napětím mezi „duchem“ a tělem, totiž není možné. Zásadní rozpor „morálního výkladu světa“ spočívá v tom, že „smysl“, „cíl“ či „účel“ světa je chápán jako morální, smyslem světa je morálnost, která je však oním *zápasem* rozumu s „vitálností“, pokud jsou spojeny v jediné bytosti – mimo toto spojení je totiž morálka zhora zbytečná, neboť jaký by měl smysl příkaz „nezabiješ“ pro čistě rozumovou bytost, která už nebude žádným „vitálním“ uspořádáním nucena zabít? Pro tuto bytost bude příkaz „nezabiješ“ prázdným pojmem právě tak, jako zabíjení samo. Vítězství rozumu v jeho zápase o odpoutání od těla nebude vítězstvím *morálky*, protože ta není stranou v tomto zápase, nýbrž zápasem samým – pokouší-li se „morální výklad světa“ seslat svět do propasti a *zachovat* „ty máš“ neboli „má být“ jako vítězný morální smysl světa, pokouší-li se oddělení „ducha“ od těla vyložit jako oddělení morálnosti od ne-morální „vitálnosti“, dopouští se osudného omylu, neboť morálnost je s „vitálnos-

tí“ jakožto zápas s ní bytostně spjata: „nezabiješ“ je určitým „výkladem“ *zabíjení*, výkladem, který je možný jen tam, kde je zabíjení dáno, ale ne tam, kde struktura uspořádání už zabíjení funkčně vylučuje. Pro čistě rozumovou bytost bude mít úsilí o pravdu docela jiný smysl než morální a pravda sama zřejmě nebude chápána jako morální odstup toho, co „má být“, od toho, co jest, tzn. otázka po pravdě už nebude slyšena v kontextu zoufalého zápasu rozumu o svobodu. – Podotkněme, že za snahou dodat nesvobodě smysl nutného článku v logice svobody se skrývá nepřiznaný předpoklad, že nesvoboda je něčím *jednou provždy daným*, co se nedá změnit, s čím se lze pouze tak či onak smířit, co lze pouze tak či onak „vysvětlit“. Náboženství – „postrádajíc vymožeností přírodovědeckých“, jak Rádl trefně připomíná – vyjadřuje na jedné straně touhu po osvobození rozumu z pout přírody, a nevíru, že by úplná svoboda rozumu byla vskutku možná, na straně druhé. Rádl se svým přezíravým postojem k vědě a technice dopouští chyby, kterou nelze vysvětlit tím, že v Rádlově době věda ještě neukazovala tak jednoznačným směrem jako dnes – Rádl ani nenapadlo, že by věda (natož technika) mohla mít k těmto otázkám co říci, protože je považoval za už rozřešené nábožensko-morálně. Podívejme se na případ, kdy Rádl zrovna zakopl o jednoduché technické řešení jisté „duchovní“ otázky, ale vůbec si toho nevšiml.

Vitálnost a morálnost vládnu jen skrze těla živých bytostí, skrze individua. Mimo individuální život rostlin, zvířat, lidí není na tomto světě ani života, ani pravdy ... Ale individua jsou pomíjející a po krátké době umírají; přes to však vitálnost a morálnost trvají nepřetržitě ... Kde je však záruka tohoto trvání a rozvíjení vitálnosti a morálnosti, když není v těle a když individua, jediní skuteční obhájci života, pořád umírají ... Trvání a rozvoj života a morálnosti je nejpodivuhodnějším jevem: rozmnožování živých bytostí je patrně metodou, kterou se vitálnost na zemi udržuje a šíří. Co udržuje a šíří na zemi vládu morálnosti?³⁹⁵

395/ Rádl, E., *Útěcha z filozofie*, cit. d., s. 26–27.

„Podivuhodné“ trvání života je zajišťováno rozmnožováním – jak prosté, skoro až triviální. Nicméně Rádlovi se stejně podařilo dostat tam rozpor: jak to, že záruka trvání života není v těle? Ne- ní snad rozmnožování *úkonem* těla, a to ke všemu ještě vždy indi- viduálního? Rádl chce zřejmě říci, že zárukou trvání života je pouze samotný *princip* rozmnožování jakožto část „nehmotného“ „vitál- ního“ programu, nikoli skutečné rozmnožování samo jako provádění tohoto programu – což je jako tvrdit, že zárukou existence nějaké skutečnosti je její definice. Ale podívejme se, jak je to s „morálností“. O něco výše Rádl udržování „morálnosti“ vlastně už popsal:

Podivná věc: myšlenky létají světem, nedbajíce hranic ani prostoro- vých, ani časových: z hlavy Pythagorovy, 600 let před Kristem, pře- letí do hlavy naší dnes; z Asie letí do Ameriky; z jižní Afriky do nej- severnější Evropy – ale nemůže přeletět z hlavy do hlavy jinak, než na křídlech tištěného papíru, zvukového otřesu anebo jiného materi- álního znamení. Jak jemnost a složitost morálního světa ovládne a rozliší hrubé pohyby hmoty, je věc úžasná, ačkoli každodenní: okolo 24 písmen stačí vyjádřit nejdělikátnější a nejhlubší myšlenky. Ale tyto myšlenky žijí vskutku pouze v lidech, kteří se jim odevzdávají.³⁹⁶

To je jednoduché technické řešení otázky, jak se uchovávají myš- lenky: pomocí „hmotné“ úpravy „hmoty“ do podoby znaků, které rozum umí číst, tzn. rozumově reintegrovat. Zápis na papíře není sice myšlenkou – a není také nějakým tělem myšlenky, protože papír a inkoust nemá s myšlenkou vůbec nic společného – myšlenka „žije“, tzn. *jest myšlenkou*, jen tehdy, je-li myšlena, jen porozuměním, jen tehdy, kdy se jí rozum „odevzdává“, tzn. uspořádává svou aktuální činnost právě touto myšlenkou. Myšlenky, jimiž se aktuálně nezabý- vá, ukládá rozum do dvou druhů paměti, a oba tyto druhy užívají hmotně zaznamenaných znaků: první způsob záznamu a jeho speci- fika brzy rozluští neurologové zabývající se výzkumem mozku, druhý

396/ Tamtéž, s. 26.

způsob záznamu je ten, který užívá jen „hmotu“ dokonale *neživou* (papír, inkoust, kámen, otřes vzduchu atd.). Je významné, že každá komunikace, každé sdělení myšlenky je možné *pouze* pomocí tohoto druhého způsobu záznamu, že nedokážeme myšlenku předat jako aktuálně myšlenou, nýbrž jen tak, že ji napřed uložíme jako znak do paměti, a to paměti čistě neživě hmotné – to nasvědčuje tomu, že ony „hrubé pohyby hmoty“ mají jakousi přednost, která zřejmě *chybí* našemu neslychaně jemně a složitě uspořádanému mozku (znečištěnému „vitálností“). Ale jak Rádl odpovídá na přímou otázku, jakou metodou se udržuje „vláda morálnosti“?

...vláda morálnosti závisí na morální centrále ležící mimo náš dosah; odtamtud vede jakoby elektrická síť rozvětřující se po celých dějinách lidských a po celé zeměkouli, lidmi obydlené. Každý člověk je jakoby elektrickým vozem s kladkou, kterou se může dotknout sítě. Když se jí dotýká, vůz jede, tj. světová morálnost vládne nad ním a řídí jej; přeruší-li se však spojení se sítí, člověk stojí nehybně. Tato síť hýbající morálním životem není však nic materiálního...³⁹⁷

Těsně předtím, než položil přímou otázku po udržování „vlády morálnosti“, Rádl zdůrazňoval, že „morálnost“ není nikde mimo individua – problémem bylo přece to, jak se morálnost udržuje navzdory pomíjivosti a smrti individuí, v nichž jediné „žije“ – a nyní Rádl problém vyřešil: „morálnost“ nežije pouze v lidech! Viděli jsme, jak Rádl tvrdil, že morálnost je možná jediné jako vláda nad „hmotou“, že myšlenky nelze sdělit jinak než pomocí materiálního znamení – a nyní tu máme naprosto imateriální „morální centrálu“, která má jednoznačně náboženský smysl (a to poněkud upadlejšího druhu – spíše než přirovnání k elektrické centrále by se tu hodilo přirovnání k divadélku, v němž jsou dřevěné loutky popotahovány shora za špagátky). Jestliže se Rádl táže, „jak je například možné, že se udržely některé básně čínské z doby snad 2000 let před Kristem ... ačkoliv tyto básně vskutku

397/ Tamtéž, s. 27.

nežijí než v těch několika málo lidech, kteří si je právě náhodou připomínají,³⁹⁸ a vysvětluje to spojením s imateriální „morální centrálou“, ať si tedy zkusí informovat se u „morální centrály“ o kompletním obsahu např. Démokritových spisů. Jak je možné, že Rádl necítí, v jakém rozporu je „morální centrála“ s celým jeho předchozím výkladem?

Shrňme nyní upřesnění, která pro Rádlovo pojetí pravdy vyplývají ze srovnání s pojetím Nietzschevým. Jde o upřesnění významu biologické podmíněnosti člověka pro specificky lidské položení otázky po pravdě. Rozum vyrůstá z (živé) přírody; je „synem“ přírody, toužícím postavit se na vlastní nohy – ale je také jejím dědicem. „Aktivismus“ rozumu vyrůstá z původní biologické aktivity jako její rozšíření a pozvednutí na vyšší úroveň skrze rozumovou schopnost principiálního odstupe od toho, co je dáno, jako takového – rozumové *ustanovení* je rozšířením biologické schopnosti *tvůrčí* akce, tj. akce, která je schopna využívat „nejsoucí prostor“ budoucnosti k proměně toho, co je dáno. Ustanovení ustanovené v odstupe od skutečnosti jako platné proti tomu, co je dáno, nalézá skrze svou platnost pro akci, která do skutečnosti skutečně vstupuje, soulad se skutečností, jejíž nová reakce na ustanovením řízenou akci se pohybuje v rámci podmínek vytvořených akcí řídicí se ustanovením – *rozdíl* ustanovení a přírody sice zůstává zachován, nicméně *roztržka* obojího je překlenuta. Avšak roztržka ustanovení a přírody trvá tam, kde reakce skutečnosti na ustanovením řízenou akci onen rámeček podmínek vytvořených akcí řízenou ustanovením překračuje a rozbíjí – což se principiálně děje tam, kde se rozumová ustanovení střetávají s biologickými strukturami. Pokoušeli-li se rozumová ustanovení nalézt ohled na biologické struktury, jsou modifikována natolik, že ztrácejí svůj původní smysl, a rozum se dostává do služeb biologických struktur. Tak je například zákon „nezabiješ“ doplňován o klauzule týkající se „spravedlivé obranné války“, je zapovězeno vztahovat jej na mimolidské živé bytosti, a rozum je nadto donucen vynalézat stále dokonalejší zbraně k dispo-

398/ Tamtéž, s. 27.

zici biologické „vůle k moci“. Jinými slovy rozum, který sám o sobě přebírá na svou vyšší úroveň pouze tvůrčí charakter biologické aktivity, je ve vleku biologických struktur nucen sloužit i původnímu biologickému účelu tvorby – totiž rozšiřování moci – a dává mu do rukou prostředky, o jakých se čistým biologickým strukturám nezdálo. Morálka je neustávajícím bojem rozumu proti biologické reintegraci jeho ustanovení, přičemž tento boj ustanovení s přírodou *uvnitř* člověka se promítá i do lidského jednání s vnější přírodou (ať už živou nebo neživou), tzn. ustanovení, s nimiž se obracíme na vnější přírodu, mohou být buď vítězstvím rozumu (výjimečným a vždy pouze částečným), nebo vítězstvím biologického znečišťování rozumu. To je také důvod, proč se Rádlovi nepodařilo dostat do „aktivistické“ teorie poznání morální rozměr, tedy předznamenat onen ohled na přírodu, který usiluje o dosažení souladu našeho ustanovení s přírodou, morálně, přesněji řečeno užívat pouhé „použitelnosti“ (tzn. „akceptovatelnosti“ našich ustanovení ze strany přírody) jakožto kritéria „správnosti“ poznání v perspektivě spravedlnosti, nikoli v perspektivě biologické užitečnosti. Spravedlnost je totiž rozumem koncipována jako popírání biologické užitečnosti v přechodné situaci, kdy „aktivismus“ rozumu se může pohybovat pouze v rámci původní biologické aktivity, tzn. činné hledání spravedlivého ohledu na přírodu postupuje touž metodou, jakou postupuje hledání ohledu na přírodu vedené biologickou užitečností. Nelze tedy obojí metodicky rozlišit, resp. nelze uchopit spravedlnost zvláštní metodou, která by byla protikladná metodě prosazování biologické užitečnosti. Jinými slovy, spravedlnost (morálnost) vstupuje do skutečnosti jen prostřednictvím těla, které pro ni není prostředkem a oddaným služebníkem, nýbrž protivníkem, tzn. spravedlnost vstupuje do skutečnosti nesena biologicky užitečným jednáním jakožto úsilí je korigovat, vychýlit je aspoň poněkud z jeho vlastní cesty – tu a tam se to zdaří, a potom se morálnost stává kompromisem mezi rozumem a „vitálností“, kompromisem, který se brzy opět změní v boj. Ale proč usilovat o morálku jako pouhý kompromis mezi rozumem a „vitálností“ v rámci jejich trvale neudržitelného spojení? To nás přivádí k otázce pravdy, resp. k otázce jejího morálního pojetí. Lidská otázka po pravdě je

vždy kladena v kontextu touhy rozumu po osvobození z pout biologické podmíněnosti jakožto otázka po *instanci*, k níž se lze odvolat od podmínek pro nás *daných* (a to jako konkrétní otázka v konkrétních podmínkách v úsilí o konkrétní skutečné řešení). Pojetí pravdy jako instance je vlastně *upřením* charakteru instance tomu, co je pro nás dáno. Slova „pravda není, ale má být“ (jakožto poslední upřesnění pojetí pravdy jako morální instance) vyjadřují jednak základní postoj vzpoury proti tomu, co jest („není, *ale...*“), vzpoury, která odmítá svou podmíněnost přijímat v rámci určeném prostým „jest“ a prostým „není“ a jednak tato slova definují instanci jako takovou („*má být*“), a to z jejího principiálně rozporného vztahu k „jest“ („*má být*“). Slova „není, ale má být“ vyjadřují i ve své odhodlané vzpouře proti tomu, co jest, přece jen určitý moment beznaděje, který tu a tam převáží, jsa vyslovován jako „*má být, ale není*“ – je to výraz principiální vázanosti „*má být*“ na „*jest*“ a nerozhodnutelnosti jejich zápasu. To by se dalo vykládat tak, že do pojetí pravdy samé se promítá *naš* specifický způsob otázky po pravdě, tzn. že morální smysl pravdy je naší interpretací, nikoli charakterem pravdy samé – ale lze to pochopit i tak, že morální zápas rozumu o osvobození z pout „*vitálnosti*“ je jediným našim přístupem k pravdě (a to ostatně znamená jediným dosavadním přístupem k pravdě vůbec); tedy jestliže pravdu jako nepředmětnou výzvu ozývající se při setkání rozumu se skutečností, jaká jest, jsme s to zaslechnout jen v morálním smyslu, znamená to, že *pro* nás *platí* jako morální výzva. Je-li morálka jako taková nanejvýš jen kompromisem s biologickou podmíněností člověka, neznamená to, že se máme nebo i jen můžeme vzdát morálky jako beznadějného zápasu se svou biologickou podmíněností – ten je jedinou cestou, která nás může dovést k definitivnímu osvobození rozumu z pout biologického uspořádání. Jestliže *naše* otázka po pravdě, ona morálně předznamenaná „*pravdivost*“ – jak to vyložil Nietzsche – nakonec pochybuje o pravdě jako o instanci a pojímá sama sebe jako skutečnou otázku, nikoli jako hledání instance, o níž se předpokládá, že už někde nějak je anebo aspoň *má být*, neznamená to, že nakonec rezignuje na pravdu, nýbrž jen, že se vyrovnává s absolutizací *morálního* smyslu pravdy a s důsledky této absolutizace.

Nietzsche poznamenává, že pokusy uniknout nihilismu, aniž bychom přehodnotili dosavadní hodnoty – tzn. aniž bychom opustili „morální výklad světa“ – zостřují problém.³⁹⁹ avšak o toto zостřování problému, tzn. zостřování nihilistické krize vyplývající konec konců z neřešitelnosti konfliktu rozumu a přírody v rámci jejich spojení a vedoucí ke stále jasnějšímu rozpoznávání neudržitelnosti tohoto spojení, právě jde, z tohoto hlediska je Rádlova snaha udržet ono morální napětí rozumu proti biologickým danostem namísť (zvláště v historické situaci, kdy lidstvo má sklon uniknout náročnosti morálního zápasu nějakou formou „návratu k přírodě“) – je třeba pouze opravit onu absolutizaci morálního smyslu pravdy. Rádl svým pojetím pravdy jako ne-*jsoucí* skutečnosti zavádí onu absolutizaci do *posledních* důsledků – a tím připravuje vykročení z ní (ačkoli je sám neprovádí).

399/ Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, cit. d., s. 18 (af. 33).

V. Opravdovost a pravda (shrnutí)

Nyní nám zbývá ukázat v Rádlově pojetí přesný vztah mezi „opravdovostí“ a pravdou. Rádl sice své pojetí „opravdovosti“ upřesnil snad ještě méně než pojetí pravdy, nicméně s myšlenkou „opravdovosti“ pořád implicitně pracuje – je dokonce pro jeho pojetí pravdy konstitutivní. Podívejme se nejprve na některé Rádlovy výslovné zmínky o „opravdovosti“. Ve studii o Masarykově vztahu ke Kantovi Rádl píše:

Byla to tedy opravdovost Kantova, která Masaryka upoutala; kdo si vzpomene, jak Masaryk na opravdovost dá *všechno*, pochopí, jakou chválu tu Masaryk Kantovi vzdává, ani kdyby nedovedl oceniti fakt, který Masaryk uvádí, že totiž Kant pochopil Humea, ale nedovedl ho překonati. Vskutku, filosofická opravdovost jest věc, kterou jen málo lidí pochopí a ocení. Nejde tu zajisté jen o opak ledabylosti, nýbrž o důsledné hledání pravdy, kterého jest schopen jen pravý filosof. A není tato důslednost už zárukou, ne-li přímo pravdy, tož aspoň toho, že filosof se pravdě blíží? Kdo by spíše mohl míti pravdu než člověk opravdový? Vždyť teprve u něho vlastně lze vážně položit otázku pravdy, kdežto myslitel ledajaký pravdu míti *nemůže*.⁴⁰⁰

„Opravdovost“ je tu definována jako „důsledné hledání pravdy“. Zdá se, že Rádl tu říká něco dost triviálního (a vágního), totiž že

400/ Rádl. E., „Masaryk a Kant“. In: *Masarykův sborník*, roč. I, č. 2, 1924–1925; druhé vydání Praha, Čin 1934, s. 110, kurz. ER. Rádl tu vykládá tento text z Masarykova spisu *Moderní člověk a náboženství*: „Mne zpočátku filosofie Kantova, přiznávám se, odpuzovala. Ale když jsem se jí musel zabývat a zabývat opět, vida, jak se ho kolem mne dovolává kdekdo, smířil jsem se s ním. Nikoli pro učení, ani pro methodu; ale poznal jsem, že jeho filosofie jest nejopravdovější pokus uniknouti Humeově skepsi – a tj. poučení, jež dost draho nemůže být zapláceno, obzvláště těmi, kteří pochopují, že Kant Humeovi neunikl.“

pravdy nelze dosáhnout, pokud ji důsledně nehledáme. Avšak jestliže Masaryk v textu, který Rádl takto vykládá, říká, že se nesmířil s Kantem ani pro jeho učení, ani pro jeho metodu, nýbrž pouze pro „opravdovost“ Kantova *nezdařeného* pokusu uniknout Humově skepsi, pak se za prvé nabízí otázka, v čem tedy vůbec Kantovu „opravdovost“ viděl (nebylo-li to v učení ani v metodě), a za druhé nelze zřejmě říci, že tato Kantova „opravdovost“ by byla zárukou, že Kant se pravdě aspoň „blíží“. Masaryk přiznává Kantovi „opravdovost“ *přesto, že Kant nemá pravdu*. Nejde jen o to, že „opravdovost“ jako „důsledné hledání pravdy“ není žádnou *metodou*, která by zaručovala nalezení pravdy (a proto „opravdovost“ není obsažena v literě učení), nýbrž o to, že tu není definována „opravdovost“ skrze pravdu, ale spíše pravda skrze „opravdovost“: „opravdovost“, tedy vztah k pravdě, není jako „opravdovost“ určována pravdou, k níž se vztahuje (resp. není v tomto vztahu „opravdovost“ určována jakožto taková ze strany pravdy), nýbrž, říká-li Rádl, že „opravdovost“ je zárukou toho, že se myslitel k pravdě aspoň blíží, nechce tím zřejmě polemizovat s Masarykem a tvrdit, že Kant byl pravdě blíže, než Masaryk v onom textu uznává, chce spíše teprve *uvést pravdu do vztahu* ke (Kantově) „opravdovosti“. To je ještě zřejmější na dvou textech, v nichž Rádl popisuje svůj předválečný vztah k Masarykovi:

Někteří říkali, že Masaryk nemá pravého pochopení pro vědu a ostře jej odsuzovali anebo přezírali; ale bylo nám příliš jasno, že takhle se rozpor vážně řešiti nedá; viděli jsme přece opravdovost Masarykovu...⁴⁰¹

Přes své nepochopení jsem však uznával, že za Masarykovým učením vězí pravda, řekněme *jeho* pravda, a ta mne zajímala a protože jsem věřil v jeho upřímnost, proto jsem na konec jeho slovům porozuměl.⁴⁰²

Tedy: na jedné straně Rádl o Masarykově filosofii pochyboval, dokonce ji nechápal, na druhé straně však viděl Masarykovu „oprav-

401/ Rádl, E., „Věda Purkyňova a věda Masarykova“. *Nové Atheneum*, roč. I., č. 5, 1920, s. 331.

402/ Rádl, E., *O naší nynější filosofii*, cit. d., s. 9, kurz. ER.

dovost“, která mu nedovolila Masarykovu filosofii jen tak zavrhnout. To lze vyložit tak, že samotná Masarykova „opravdovost“ byla Rádlovi *výzvou*, aby hledal v Masarykově filosofii pravdu (byť zprvu jen „jeho“ pravdu). Formulace „uznával jsem, že za Masarykovým učením vězí pravda“, jako by naznačovala, že Rádl *předpokládal* (na základě Masarykovy „opravdovosti“ resp. „upřímnosti“), že za Masarykovým učením *je skryta* pravda, kterou zbývá jen odkrýt – nicméně Rádl neříká, že se mu tuto pravdu podařilo odkrýt, neříká např., že nakonec poznal, že Masaryk *má pravdu*, nýbrž říká pouze: „proto jsem nakonec jeho slovům porozuměl“, což zase neznamená, že by Rádl dospěl k tomu, že Masaryk *nemá pravdu*. To lze vyložit tak, že pravda Masarykovy filosofie nebyla Rádlovi předpokladem nějaké hotové, ale skryté pravdy („Masarykovy“ pravdy), nýbrž spíše ji pocítoval jako *výzvu*, která ho vedla ke stále důkladnějšímu promýšlení a nakonec k pochopení Masarykovy filosofie. Byla-li pravda takovouto výzvou, byla jí teprve na základě „opravdovosti“ jako výzvy, ba dokonce pravda jako výzva se tu s „opravdovostí“ jako výzvou nejasně překrývá. Dalo by se to říci i tak, že Masarykova filosofie byla pro Rádla výzvou, kterou Rádl definuje jednou jako Masarykovu „opravdovost“, jednou jako pravdu „vězící“ za Masarykovým učením.

Poněkud jiný smysl má „opravdovost“ v tomto textu:

Jedna vážná otázka však zarazí každého, kdo se raduje z toho, jak nekrvavým se stal moderní duchovní boj: hrůzy minulých věků nám ukazovaly nejen muže odhodlané ke každému násilí ve jménu jejich cílů – ale i muže odhodlané *vytrpěti* každé násilí ve jménu pravdy ... Neznamenají méně bolestné rány rozdávané v náboženském boji také větší lhostejnost těch, na něž tyto rány mají dopadati? ... Toto jest otázka otázek pro civilizaci; neboť měli by život utrpěti na vážnosti odstraněním hrůzy ze světa, kdož ví. Zda-li by jednou lidé neprosili Boha o tuto hrůzu, jen aby život jejich získal smysl. První věcí není, abychom byli volnými mysliteli, československými, katolíky nebo protestanty; první věcí jest, abychom byli opravdoví a věděli, proč se rozhodujeme pro svůj směr ... otázka první dnes není, pro jaký směr se kdo rozhodne, nýbrž jak opravdově se kdo rozhodne.⁴⁰³

403/ Rádl, E., *Náboženství a politika*, cit. d., s. 5–6, kurz ER.

Na základě tohoto textu bychom skoro měli sklon definovat „opravdovost“ jako něco, co má jen krok k tomu, aby se to nazvalo fanatismem. Není snad fanatikem ten, kdo kvůli nějaké myšlence sahá k násilí, ať už aktivnímu, nebo pasivnímu, místo aby své bližní přesvědčoval zcela nenásilně, v „moderním duchovním boji“, o *správnosti* své myšlenky? Není užití násilí tím, čím se z přesvědčení o *správnosti* myšlenky stává fanatismus? Nic nepomůže, že Rádl tu jemně naznačuje, že *dopouštět se* násilí ze lze jen ve jménu nějakých cílů, zatímco ve jménu pravdy se násilí může jen *vytrpět* – i kdyby tomu tak bylo, pak *odhodlání* vytrpět násilí je konec konců jen o to morálně přijatelnější než odhodlání násilí se *dopouštět*, oč je sebevražda morálně přijatelnější než vražda. Není snad „opravdovost“ podle tohoto textu jakýmsi snad vášnivým, snad jen tvrdohlavým lpěním (jako opakem „lhostejnosti“) na nějakém směru – zvláště říká-li Rádl, že na tom, jak „opravdově“ se rozhodneme, záleží více než na tom, *pro jaký* směr se rozhodneme, tzn. neříká, že „opravdově“ se máme rozhodnout pouze pro *správný* směr? Nevymyká se tu „opravdovost“ už docela pravdě jako svému kritériu? Potíž je v tom, že Rádl v tomto krvelačném textu opomněl upřesnit, co vlastně násilníci užitím násilí sledují. Pod pohrůžkou násilí totiž nikdo nepřestane považovat svůj *směr* za *správný* – aby unikl násilí, přijme vnucovaný směr pouze navenek, aniž by se vzdal „přesvědčení“ o *správnosti* svého vlastního směru. To, čeho se jedině vzdá, je *jednání* řídicí se jeho vlastním směrem (uznávaným nadále tiše za *správný*). „Neopravdovost“ pak nespočívá v tom, že bychom se vzdali samotného svého směru, nýbrž v tom, že jsme se vzdali jednání, které otvírá tomuto směru vstup do skutečnosti. A naopak „opravdovost“ nespočívá v odhodlání *vytrpěti násilí*, ale v odhodlání jednat ve smyslu svého vlastního směru, přičemž vytrpění násilí je jen jakousi patovou situací, do níž se „opravdový“ člověk více méně nahodile dostal. Říká-li Rádl, že náš život by mohl odstraněním hrůzy ze světa utrpět na vážnosti, tj. na „opravdovosti“, vypadá to, jako by teprve hrůza nás mohla donutit k jednání – Rádlovi však jde spíš o to, že ono odstranění hrůzy ze světa snad vyplynulo z toho, že jsme rezignovali na otázku pravdy. „Opravdovost“ se tu nevymyká pravdě jako svému kritériu: otázka pravdy se řeší ve skutečnosti, do níž vstupujeme jednáním – proto není *první*

otázkou, pro jaký směr se rozhodneme, tzn. první otázkou není „správnost“ směru, pro nějž se rozhodujeme, poněvadž toto rozhodnutí není rozhodnutím o pravdě, pravdy jako kritéria „správnosti“ našeho směru dosáhneme – snad – až vstupem do skutečnosti, skrze jednání.

Na těchto textech vidíme, že Rádl chápe „opravdovost“ buď jako vztah k pravdě (jako „otázku po pravdě“ nebo „touhu po pravdě“, jak jsme ji nazvali už dříve, i když jen ad hoc), nebo jako vztah ke skutečnosti (činné „úsilí o pravdu“), přičemž však „opravdovost“ v žádné z obou poloh pravdu „nemá“. Podívejme se nyní podrobněji, jak je to v obou těchto polohách „opravdovosti“ s pravdou.

Rádl vlastně dospěl k myšlence pravdy přes myšlenku „opravdovosti“ (vymezené zprvu jako „víra“ ve smyslu „vnitřního přesvědčení“). Před válkou Rádl proti objektivistickému ideálu vědy (jakožto proti pouhé teorii o vědě) postavil skutečnou „živou“ vědu jako skutečnou událost, která žije z „čínorodé víry lidí“, kteří „osobně ručí“ za své nauky a svou víru „osvědčují činy“, „zápasí“ za uznání nových objevů a odvozují z nich důsledky pro skutečný život. Tato „čínorodá víra“ nebyla však pouhým vášnivým zaujetím pro nějakou již hotovou nauku, kterou vědec „bere doopravdy“, nýbrž Rádl ji pochopil noeticko-ontologicky: „vnitřní přesvědčení“ je dříve než formulovaná vědecká teorie, která z něho naopak teprve vyrůstá – „vnitřní přesvědčení“ je bezprostřední reakcí na podnět skutečnosti, jaká jest, je „živým“ vztahem k „živé“ skutečnosti, jaká jest. Myšlenka pravdy vyrostla z tohoto pojetí „opravdovosti“. Proti objektivistickému ideálu vědy, podle kterého věda vyhledává objektivní, „pouze logickou“ pravdu o skutečnosti, Rádl dospívá k tomu, že otázka pravdy se klade přímo ve skutečnosti, jaká jest – jako onen „živý“ podnět ze strany „živé“ skutečnosti, jaká jest, který ustavuje „živý“ bezprostřední vztah „živého“ (konkrétního) vědce k „živé“ skutečnosti. Z toho, že skutečnost, jaká jest, chápe Rádl jako cosi dějícího se, a z toho, že pravda je podnětem vědci ze strany této skutečnosti, dále plyne, že pravda o nějaké poznávané skutečnosti je dříve, než tato skutečnost nastane a proběhne. Poznání vedeno pravdou vstupuje do skutečnosti dříve, než se tato skutečnost odehraje, a probíhá tak, že se jí v jejím dění účastní, a to sku-

tečně (skutky). To byl první náběh k přesnějšimu odlišení pravdy jako svého druhu skutečnosti od skutečnosti, jaká jest – avšak Rádl jej nemohl dovést do konce, aniž by opustil své první východisko, podle něhož pravda byla harmonicky součástí skutečnosti, jaká jest. Proto před válkou Rádlovi pravda stále splývala buď se skutečností, jaká jest, anebo s „opravdovostí“ jako bezprostředním vztahem člověka ke skutečnosti, jaká jest, přičemž „opravdovost“ se stala odevzdaností skutečnosti, jaká jest („opravdovost“ byla tedy zároveň vztahem k pravdě i vztahem ke skutečnosti), a její původní souvislost s jednáním (smysl oné „čínorodosti“ víry) byla stále nejasnější. Přesná souvislost „opravdovosti“ s jednáním vyvstala až tehdy, kdy otázka pravdy dostala morální smysl: pravda *není* částí skutečnosti, jaká jest, o pravdu je třeba *bojovat*, a to nikoli už jako o uznání nově objevené – dané, ale dříve nám skryté – skutečnosti, tedy o odvození důsledků pro život z nového poznání něčeho, co už jest, nýbrž to, co už jest, má být prostřednictvím skutků *opraveno*, tedy radikálně proměněno. „Opravdovost“ dostává smysl činného „úsilí o pravdu“ a také „touhy po pravdě“. Pravda sama dostává smysl morální výzvy k nápravě skutečnosti, jaká jest.

Zásadní rozdíl oproti předválečnému pojetí však není pouze v tom, že před válkou byla pravda pojata jako část skutečnosti, jaká jest, a po válce je pojata jako skutečnost „ne-jsoucí“, nýbrž i v tom, že v předválečném pojetí se „živá“ pravda jakožto podnět vědeckého bádání obracela ke *zkušenosti*, která byla bezprostředním setkáním se „živou“ pravdou jako jsoucí skutečností, zatímco v poválečném morálním pojetí pravdy připadá rozhodující úloha *rozumu* a jeho schopnosti odstupu od toho, co je dáno, jako takového (tedy od toho, co známe ze zkušenosti). Říkáme-li např., že pravda je výzvou, na niž člověk odpovídá jednáním, mohlo by to svádět k výkladu, že pravda je pro člověka tím „živým“ podnětem ve smyslu Rádlova předválečného pojetí, že „zaslechnutí výzvy“ je *zkušeností*, zkušeností o pravdě jako o skutečnosti, byť i zvláštního druhu. Není tomu tak. Jestliže pravda (jakožto nepředmětná výzva) „není!“, popř. „není, ale platí“, pak tu není nic, o čem bychom mohli mít zkušenost. „Zaslechnutí“ pravdy jako výzvy je výkonem naší „opravdovosti“, a to jednak jako „touhy po pravdě“ (pravda „není!“), jed-

nak jako „úsilí o pravdu“ (pravda „není, ale platí“). Rozum zprvu rozumí své otázce po pravdě jako hledání dané morální instance, k níž by bylo možno se *skutečně* odvolat od biologických daností. Tuto instanci však ve skutečnosti, jaká jest, nenalézá: pravda (jakožto daná morální instance) *není*. „Touha po pravdě“ však interpretuje toto prosté „není“ jako výzvu: „není!“ – „není!“ už znamená výpověď o pravdě (tak, že by pravda byla předmětem, o němž se vypovídá, že není; jako výpověď o pravdě můžeme chápat pouze ono prosté „není“), vyjadřuje spíše určitý *vztah k pravdě*, tedy samotnou „opravdovost“ v poloze vztahu k pravdě, přičemž „pravda sama“ je tu od „opravdovosti“ nerozeznatelná resp. neoddělitelná – „pravda sama“ tu jen určuje směr pohledu „opravdovosti“. Výpověď „pravda není, ale platí“ rovněž není výpovědí o pravdě, tzn. platnost se tu nevztahuje na pravdu jako na předmět, ale obrací se k nám jakožto platnost pro nás, přičemž toto „pro nás“ není obratem „pravdy samé“ k nám (což by bylo myšleno předmětně), nýbrž činným přijetím „není!“ jako výzvy k jednání, tedy výkonem „opravdovosti“ jako „úsilí o pravdu“. Pravda „není, ale platí“ nejen pro nás, nýbrž platí také „proti“ skutečnosti, jaká jest, a to jakožto obrácení našeho jednání proti skutečnosti, jaká jest, o jejíž proměnu jednání usiluje („opravdovost“ jako „úsilí o pravdu“ je tak vztahem ke skutečnosti, jaká jest). Avšak toto „proti“, směřující k proměně skutečnosti, jaká jest, postuluje přechod skrze jednání do polohy platnosti „o“ – tzn. skrze jednání jde o nalezení ohledu na skutečnost, jaká jest. V poloze platnosti o skutečnosti se pravda sice už nekryje s „opravdovostí“ – o skutečnosti může platit jen jako „pravda sama“ (jinak bychom upadli do subjektivismu, který si mýlí svá vlastní konkrétní rozumová ustanovení pro jednání – a skrze jednání i pro skutečnost, do níž jednání vstupuje – s pravdou). Potíž je však v tom, že v této poloze se pravdu nepodařilo *uchopit*, pravda z námi hledaného a nalézaného ohledu na skutečnost uniká. Nejde o to, že „spravedlivý“ ohled na skutečnost se nedokáže prosadit proti lidské biologické podmíněnosti, ani o to, že metoda i cesta, již vstupuje do skutečnosti jednání, usilující o „spravedlivý“ ohled na skutečnost, je těž, již vstupuje do skutečnosti jednání řídicí se pouhou biologickou užitečností, tzn. nejde o problém „usku-

tečnění“ pravdy. Jde o to, že buď myšlenka „pravdy samé“ v poloze platnosti o skutečnosti přechází (z odpředmětněného pojetí pravdy jako výzvy) zpět do podoby *instance*, která určuje, zda námi nalezený ohled na skutečnost (resp. celá struktura ustanovení – akce řízená ustanovením – reakce ze strany skutečnosti, tzn. proměna skutečnosti na základě ustanovení – novelizace ustanovení na základě reakce ze strany skutečnosti) je „spravedlivý“ nebo „nespravedlivý“ – je tedy opět zpředmětnována – nebo, chceme-li se tomuto zpředmětnění vyhnout, úplně z této myšlenkové struktury mizí. Zde se nabízí námitka, že je tomu tak proto, že „opravdovost“ je *jen* stanoviskem rozumu – lze sice připustit, že sama „opravdovost“ (zvláště jako „úsilí o pravdu“) je skutečností, ale „pravda sama“, po níž se „opravdovost“ táže a o níž usiluje, není skutečností v žádném smyslu, a proto každé „úsilí o pravdu“, podnikne-li už všechny kroky, aby uvolnilo cestu „pravdě samé“, je nevyhnutelně zklamáno. Skutečnost si nedá vnutit naši umělou konstrukci, „pravda sama“ zůstává našim „jen subjektivním“ předpokladem, nikdy neověřeným. Jinými slovy, jestliže rozum položí skutečnosti otázku po pravdě (jako po dané morální instanci) a obdrží zamítavou odpověď („není“), pak jeho pojetí této odpovědi jako výzvy („není!“) by mohlo být obzvlášť sofistickým druhem dezinterpretace (zkušenost o pravdě by byla pojata takto: o pravdě se *dozvídáme* tak, že ji nenalézáme ve skutečnosti). Ta je sice s to vést naše skutky, ale tyto skutky nemohou dosáhnout toho, oč usilujeme. Problém není v tom, že „pravda sama“ (jako to, oč usiluje „opravdovost“) by „původně“ byla „jen“ stanoviskem rozumu – proto by ještě nemusela být o nic méně skutečná, než jsou ty výtvořiny rozumu, které sice nejsou a nikdy se nestávají částí skutečnosti, jaká jest, ale řídí jednání jako vstup do skutečnosti, jaká jest, který ji proměňuje – ačkoli skutečnost „pravdy samé“ by byla jiným druhem skutečnosti, než jsou tyto výtvořiny rozumu, protože „pravda sama“ není výtvořinou rozumu. Jestliže „pravda sama“ není objektivně danou skutečností, kterou by rozum jen objevoval, a je-li jakoby stanoviskem rozumu, znamená to, že musí být pojata jako výtvor rozumu. Dalo by se to chápat např. tak, že „vznik“ pravdy *souvisí* se vznikem rozumu, nebo, přesněji řečeno (protože „vznik“ je zpředmětňující pojem, právě tak

jako „věčnost“), „pravda sama“ *platí* v souvislosti se vznikem rozumu. Ale potom v tom momentě, kdy pravda platí o skutečnosti jako „pravda sama“, by musela být možná nějaká *zkušenost* „o“ pravdě (jako jakási „zpětná vazba“), i když třeba zkušenost zvláštního druhu (nemůže to být zkušenost o pravdě jako o předmětu, byla by to zkušenost pravdy v ohledu na nějaký předmět).

Máme nebo nemáme takovou zkušenost (byť i dosud neuchopitelnou – nebo dokonce vůbec neuchopitelnou – v nějaké metodě)?

Úplně posledním slovem Rádlovy filosofie jsou dva „obrázky idey“ ze závěru *Útěchy z filosofie*. První obrázek:

Na břehu jezera stojí skupina bílých ptáků. Peří se jim svítí ve slunci a ptáci občas nadzdvihují křídla, jako by chtěli vzlétnout. Lidé o této kráse vědí ... jako by ptáci byli pozdravem z lepšího světa. Přichází majitel jezera a z úkrytu ukazuje hostům ptáky: Jsou to moji ptáci; v rákosí mého jezera se narodili a zde se pasou ... V tom ptáci opravdu zvedli křídla a letí vysoko, vysoko, daleko, daleko, letí do cizích krajů, až přiletí k trůnu královny všech bílých ptáků. Usedli vedle ní, položili jí hlavu do klína a hledí na ni. Královna se na ptáky směje a hladí je: „Vítám vás, moje milé ideje, mám radost, že vás, své děti, znova vidím. Stýskalo se vám na zemi? Mně se po vás také stýskalo, ale vždyť na zemi obстоjíte; co by si lidé na zemi počali bez vás?“⁴⁰⁴

Tento text má několik témat – my si však povšimneme pouze jednoho, a to vztahu mezi „bílymi ptáky“ (idejemi), „královnou“ (pravdou) a pozemským jezerem. Ptáci se *narodili* u pozemského jezera, nicméně „královna“ je oslovuje jako *své* děti. Ptáci se také u jezera pasou, mají tedy pozemskou potravu, a „majitel jezera“ (filosof) je považuje stejně jako „královna“ za *své* ptáky. Co znamená tento dvojitý původ „bílých ptáků“, co znamenají jejich návštěvy u „královny“, z nichž je sama „královna“ posílá zpět na zem? Proč Rádl začíná v tomto obrázku pohledem na ptáky pasoucí se u pozemského jezera, tedy poukazem na jejich pozemský původ, a nikoli

404/ Rádl, E., *Útěcha z filosofie*, cit. d., s. 71.

jejich návštěvou u „královny“, u níž jsou zřejmě také doma? Je tomu snad tak, že ptáci se nejprve narodili u pozemského jezera, kde však pocítují jakýsi nepokoj, dokonce stesk – nadzvedávají křídla, až jednoho dne se jim podaří skutečně vzlétnout a doletět až ke „královně“, která v nich pak poznává své děti (či přijímá je za své děti) a kterou oni sami poznávají jako svou „královnou“? Nevyrůstly snad ideje na zemi z naší touhy po pravdě, živice se pozemskou stravou a nadzvedávajíce zároveň křídla ve stesku po pravdě samé? Nevíme sice, co se děje, podaří-li se jim vzlétnout, u „trůnu královny všech bílých ptáků“ – ale jde o to, že se *vracejí zpět*. Co znamená tento návrat? Vracejí se stejné, jako vyletěly? Podívejme se na druhý obrázek (poněkud drsnější, takže se interpret snáze odvažuje užít na něj svých pojmových konstrukcí):

Známý loupežník, pocházející z rodiny loupežnické, jde na výpravu a skolí každého, kdo se mu postaví do cesty. Náhle mu z ničeho nic napadne, že loupež je hanba a že by se měl oddat slušné práci. Ostatně, snad mu ta myšlenka nepřišla, ale měla přijít. To byla idea.⁴⁰⁵

Slova „známý loupežník pocházející z rodiny loupežnické“ popisují to, co je dáno: loupežník byl od počátku vychován jako loupežník, loupež je tedy pro něj něčím samozřejmým, je jeho bytostným způsobem života – nikdy nemusel teprve překonávat nějaké morální zábrany, které by snad cítil člověk zprvu „slušný“, než by se dal na loupežnictví. Loupežník nicméně nepochybně musí znát zákon „nezabiješ“ a „nepokradeš“, protože znalost těchto ustanovení, tedy znalost přístupu společnosti k jeho způsobu života je nutnou praktickou součástí jeho řemesla – toto ustanovení je pro něj tím, co je třeba obcházet, daným (tj. společností vnucovaným) rámcem, z něhož musí neustále unikat. Avšak „náhle“, „z ničeho nic“ (tzn. aniž by o tom sám přemýšlel) mu napadne, že – „nezabiješ!“, „nepokradeš!“ – něco, co už vlastně „věděl“, co pro něj není ničím novým, nač už se dávno naučil svým vlastním způsobem reagovat –

405/ Tamtéž, s. 71–72.

nyní ale přijímá toto dávno mu známé ustanovení jinak: jako výzvu *pravdy*. Zákony „nezabiješ“ a „nepokradeš“ nejsou čistou nepředmětnou výzvou („není!“), nýbrž lidskými obsahovými ustanoveními ustanovenými v odpovědi na čistou nepředmětnou výzvu s ohledem na skutečnost, jaká jest. Samy o sobě jsou to jen příkazy, které řídí jednání a které slušní lidé pocházející z rodin „oddávajících se slušné práci“ berou jako samozřejmý rámec svého života. Avšak tento konkrétní loupežník v této konkrétní situaci je vzal *doopravdy*, pomyslel si, ba přímo „pocítil“, že je to *pravda*, že se *opravdu* nemá zabíjet a krást. Náš loupežník náhle „vidí“ v dávno známých příkazech jakoby „něco navíc“, co tam dřív neviděl, totiž pravdu jakožto výzvu, aby přijal tyto příkazy za své. To by mohl být základní typ zkušenosti o pravdě: s „pravdou samou“ se vždy setkáváme jen jako s výzvou, tedy v poloze její platnosti *pro* nás, avšak ozve-li se výzva *skrze* naše námi v ohledu na skutečnost ustanovené zákony, nepřechází sice do polohy platnosti o skutečnosti (nepromlouvá jako instance, která by určovala a oznamovala, zda náš zákon ustanovený v ohledu na skutečnost a naše jednání řízené tímto zákonem *jest* správné), nýbrž podtrhne pouze naše ustanovení, připíše za něj jakoby další vykřičník, nicméně už to není *náš* vykřičník. To je dost málo, a také se to dá snadno zpochybnit: i tuto výzvu pravdy lze odvysvětlit jako „subjektivní“ nápad či pocit. Rádl se tu tomtu subjektivizování výzvy pravdy chce vyhnout tím, že loupežník ji přijímá *navzdory* svému vlastnímu způsobu života (dokonce v situaci, kdy je na výpravě a skolí každého, kdo mu vstoupí do cesty – kdy pravda je to poslední, po čem by se tázal a oč by usiloval). Sotva by mohl tuto výzvu pravdy vysoukat ze své subjektivity, výzva k němu přichází jakoby odjinud, jakoby „zvenčí“ (ačkoli je to tzv. „vnitřní“ zkušenost). Je tu však ještě další problém: „Ostatně, snad mu ta myšlenka nepřišla.“ To lze vykládat ve smyslu oné subjektivizace: že se správně mělo říci: „snad na tu myšlenku ani nepřišel“ (sám od sebe či sám ze sebe) – že věta, v níž je aktivní příchod formálně připisován myšlence samé (tedy výzvě), je pouhým sofistickým slovním převrácením faktu, že kvůli způsobu svého života loupežník na tuto myšlenku nepřišel, v argument, že nemohl-li kvůli svému způsobu života na tuto myšlenku přijít sám od

sebe, musela by tedy přijít *ona sama* k němu. Lze to ale vykládat i tak, že není-li zkušenost o pravdě zkušeností o něčem daném, pak nám nemusí ani nemůže být kdykoli k dispozici. Nemáme metodu, která by nám umožňovala provést zkušenost pravdy, kdykoli to chceme, a pokud výzva pravdy „z ničeho nic“ nepřijde, můžeme jen dodat, že „ale měla přijít“, což je opět výraz „touhy po pravdě“. Tento zvláštní charakter zkušenosti pravdy pak může být vykládán tím, že ačkoli pravda platí teprv v souvislosti s „opravdovostí“ (jako rozumovou „otázkou po pravdě“ i činným „úsilím o pravdu“), „pravdou samou“ nelze nijak manipulovat. Toho si zřejmě bylo vědomo starozákonní a evangelické myšlení víry.

Problematicčnost naší zkušenosti pravdy plyne (nehledě k subjektivisticko-objektivistickým předsudkům, bránícím našemu myšlení v porozumění nepředmětným skutečnostem každého druhu) však i z toho, že sama naše otázka po pravdě je *omezena* svým morálním předznamenáním, je dosud neúplná – aniž by proto musela být „neúplná“ (či dokonce vůbec neskutečná) „pravda sama“. Nelze vyloučit, že naše touha po pravdě a tušení o pravdě je předzvěstí pravdy asi tak, jako bylo v archaických dobách lidstva peří na šamanově oděvu jakožto náboženský *symbol* magického letu předzvěstí *skutečných* kosmických letů. Viděno směrem od člověka k pravdě, pravda dosud „nenabyla“ svého plného smyslu. Viděno směrem od pravdy k člověku, pravda pro člověka nedává svůj plný smysl. Teprve *rozumová* (a nikoli už jen „pouze rozumná“) bytost, pro niž to, co dnes je zlehčováno jako „jen subjektivní“, bude jediné skutečné, a to, čemu se dnes musíme podrobovat jako „objektivně reálnému“, bude zbaveno působení, pro kterou v duchu pradávnné lidské touhy myslet a být bude totéž, pro kterou čas bude pohyblivým obrazem věčnosti jako *nové* skutečnosti, aniž by se proto musel pohybovat v kruhu – teprve tato bytost se bude moci setkat s pravdou přímo, uprostřed skutečnosti, která bude pravdě domovem, tak, jak to Rádl před válkou chtěl pro nás a pro ten typ skutečnosti, z níž jsme vyrostli.

Rádlovo pojetí pravdy

Zuzana Škorpíková

Obálku navrhl Václav Tomek

Odpovědná redaktorka Magda Králová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrllová, Mělník, Palackého 114,
a Martin Pokorný, Hostouň 89

Vydala

FILOSOFIA

nakladatelství
Filozofického ústavu
AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 149. publikaci

Vytiskl Filozofický ústav AV ČR,

Jilská 1, Praha 1

Praha 2003

Stran 246

Vydání první

Elektronické vydání první

Praha 2018

