

nešetří slovy obdivu vůči M. Weberu. Jaspersův názor o jednotě filosofie a politiky je ovšem přímo protikladný názorům Webera.

Francouzský existencialismus B. E. Bychovskij dělí na náboženský a ateistický. Autor se zaměřuje na hlavní představitele obou těchto typů existencialismu: G. Marcela a J. P. Sartra.

Kapitola patnáctá „Novotomismus“ je jednou z nejrozsáhlejších kapitol učebnice. Je tomu tak proto, že autor (opět B. E. Bychovskij) se zajímá také o současné ekumenické tendence katolicismu. Jistým nedostatkem je, že se čtenář nic nedoví o protestantské „dialektické teologii“ (Barth, Brunner, Tillich). Učebnice je zakončena kapitolou „Křesťanský evolucionismus T. de Chardina“ (autorka V. M. Pasika). Tím je však mezera — „dialektická teologie“ — ještě patrnější.

„Současná buržoazní filosofie“ je jednou z prvních rozsáhlejších učebnic, která systematicky podrobuje důkladné kritice buržoazní filosofii za posledních sto let jejího vývoje. Přes některé zmíněné nedostatky (k nim ještě přičtíme skutečnost, že čtenář se z učebnice nic nedoví o strukturalismu) můžeme litovat, že v naší filosofické literatuře podobná kniha neexistuje.

Pavel Lukáš

Jaromír Loužil: Ignác Jan Hanuš; Melantrich (Odkazy pokrokových osobností naší minulosti), Praha 1974, 295 stran + fotografické přílohy.

V populární melantrišské edici vyšel svazek věnovaný I. J. Hanušovi, osobnosti, která upoutává pozornost především svým filosofickým myšlením. Jaromír Loužil nám znovu připomněl, že „ve středu Hanušova života stála filosofie“ a že také filosofické práce jsou z jeho díla nejživotnější. Až dosud totiž o I. J. Hanušovi (1812—1869) psali čas od času literární historikové (už proto, že patřil k důvěrným přátelům Boženy Němcové a že se dochovala jejich poměrně bohatá korespondence), případně dějepisci zkoumající nás — zvláště moravský — politický a kulturní vývoj v době národního obrození (zajímala je např. Hanušova politická aktivita, jeho novinářské práce apod.). Historikové filosofie mu před Loužilem větší pozornost nevěnovali; byl pro ně pouhým „eklektikem“, v kapitolách o ohlasu Hegelovy filosofie v českých zemích se o něm zmiňovali spíše jenom pro úplnost. (Poměrně nejvíce údajů o Hanušovi čteme v Králově *Československé filosofii*, 1937. V *Antologii z dějin československé filosofie*, 1963, — v díle, které dobře reprezentuje naši poválečnou marxistickou historiografii české a slovenské filosofie — se Hanušovo jméno neobjevuje vůbec.)

Loužilova kniha obsahuje úvodní studii o Hanušově životě a díle a pak poměrně bohaté ukázky z jeho publikací i rukopisných prací (str. 119—292); je zde i bibliografie Hanušových spisů, přehled dosavadní monografické literatury o Hanušovi a — dojdeje — také jmenný rejstřík, který v předcházejících svazcích edice citelně chyběl. Vlastní pojednání o Hanušovi je rozčleněno do sedmi kapitol: Mládí a studie, Lvov, Genetická metoda, Olomouc, Praha, Zrušení filosofie, Po pádu. (Loužilova kniha navazuje na jeho starší studie. Připomínám z nich alespoň *Die Problematik der Arbeit im Denken des tschechischen Hegelianers Ignác Jan Hanuš*, Filosofický časopis 1966 a *Der tschechische Hegelianer I. J. Hanuš und seine genetische Methode*, sborník Streit um Hegel bei den Slaven, Praha 1967).

Jak je zřejmé i z názvů kapitol, věnuje autor dost místa Hanušovým životním osudům. Odpovídá to skutečnosti, že svého filosofa musí většinou čtenářů jako pokrokovou osobnost naší minulosti teprve představit. Hanušova cesta k filosofii, jeho akademická dráha (působení na univerzitách ve Lvově, Olomouci a Praze), badatelská práce ve filosofii i v některých speciálně vědních disciplínách, jeho odvolání z učitelského místa atd. jsou tu vyklíčeny vždy na pozadí širších společenských a kulturních podmínek, s nimiž se Hanuš setkával i utkával. V těchto více biograficky zaměřených kapitolách se sledáváme s řadou osobností, které výraznějším způsobem zasáhly do Hanušova života. Také Loužilá zajímá především Hanušův vztah k Boženě Němcové, z ostatních se nejčastěji objevují jména jeho moravských přátel — F. M. Klácela, J. Helcelet a Fr. Th. Bratranka. Očekával jsem, že v posledních kapitolách se více pozornosti dostane A. Smetanovi (jeho osobě i dílu).

Soustavnější rozbor Hanušových filosofických názorů Loužil podává v kapitolách o genetické metodě a zrušení filosofie. Nejde mu o vyčerpávající výklad problematiky, o níž Hanuš psal ve svých spisech (šlo většinou o vysokoškolské příručky dotýkající se velmi širokého okruhu otázek), ale vybírá ty, které považuje za ústřední a pro povahu Hanušova filosofického myšlení nejprůznačnější.

Loužil se nejdříve soustřeďuje na kritickou analýzu metodologických základů Hanušovy filosofie, na jeho tzv. genetickou metodu. Ukazuje, že jejím základním úkolem bylo řešit rozpory v pojmech, tedy problematiku původně herbartovskou. (Hanuš byl Exnerovým žákem, a také později s ním — přes rozdílnost filosofických stanovisek — udržoval přátelské

vztahy.) Avšak na rozdíl od herbartovců uznával Hanuš (vedle rozporů, které se odhalí jako bezpodstatné) objektivnost rozporů. Takové rozpory pak filosofie nemá „odstraňovat“, ale vyložit jejich genezi, jejich důvod, „... zkrátka musí ukázat řešení rozporů nejen v představě, nýbrž ve věci samé“. Loužilovi přitom jde zvláště o Hanušovo řešení vztahu logického a historického (logické a historické stránky genetické metody), tj. o problém, který vystupoval do popředí jak u Hegela, tak ve filosofii mladohegelovců. Na „logické úrovni“ genetická metoda chápe kontradiktornické protiklady jako druhové pojmy, pro něž je možné v nějaké rovině nalézt společný rod. Na některých Hanušových příkladech (např. vztahu animálního a humánního) pak Loužil ilustruje, jak se u Hanuše tato metoda (opírající se již nikoliv o hegelovskvy pojatou metafyziku, ale o přírodovědecký pojem vývoje) rozvíjí jako metoda logicko-historická. Dané protiklady jsou historickými stupni téže entity, „nadřazený pojem je dialekticko-historickou totalitou, v níž jsou postupně překonávány a uchovávány všechny předcházející stupně a nižší je dán vždy jen zprostředkovaně skrze vyšší“ (str. 47).

Dalším rozobrem genetické metody objevují se však i hranice, které se Hanušovi při řešení této náročné problematiky již nepodařilo překonat. Přestože v některých případech byly protikladné druhy „orientovány v čase a ireverzibilně vývojově hierarchizovány“, nestává se ještě historický aspekt integrální složkou Hanušova metodologického nástroje. Genetická metoda není, jak říká Loužil, „jako taková nutně metodou historickou, stává se jí pouze ve spojení s konkrétním historickým materiálem“ (str. 46). Toto zjištění Loužil dokumentuje na Hanušově pojetí protikladného vztahu smluv věcných a osobních (v Hanušově *Handbuch der Logik* slouží jako příklad „spekulativního“, dialektického soudu). Loužilův výklad rozhodně nikde není zbytečně obsérný, na některých místech se mi však zdá, že je až příliš stručný. Mám za to, že v této souvislosti by bylo třeba — již pro větší názornost příkladu — uvést nejen povahu protikladů, o nichž se tu uvažuje, ale zároveň naznačit, jak by se v tomto případě měl uplatnit historický aspekt genetické metody, jak by se mělo zprostředkování dialekticko-logické (u něhož Hanuš zůstává) rozvinout ve zprostředkování dialekticko-historické.

V závěru kapitoly o Hanušově pojetí genetické metody Loužil ukazuje, jak u Hanuše dochází k tomu, že se mu na jedné straně začíná objevovat logika bez dějin a na druhé straně dějiny bez logiky, a jak v důsledku toho myšlenka geneticko-historické totality světa je vystřídávána nedialektickým „doplňováním“. Tim si Loužil vytváří zároveň předpoklady k přechodu k druhému ústřednímu problému: k Hanušovu osobitému pojetí myšlenky „zrušení filosofie“.

Mluvit o Hanušově případě o „zrušení filosofie“ znamená analyzovat jeho řešení vztahu filosofie k jejím vlastním dějinám. Loužil zde výstižně ukazuje, jak skutečnost, že Hanuš opustil (podobně jako mnozí další mladohegelovci) Hegelův koncept ducha (což mu umožnilo alespoň v některých případech ono exponování historické stránky genetické metody), vede k tomu, že ztrácí základ pro reálnou dialektiku jednoty teorie a praxe, systému a dějin (srov. str. 83). Dějiny filosofie Hanušovi sice nekončí v nějaké „absolutní filosofii“ — a tohoto přesvědčení se často dovolával v polemikách se svými konzervativními a dogmatickými kritiky —, filosofie se mu však ztotožňuje s dějinami (a jen v nich také nachází měřítko pokroku). Analýzou této problematiky (a některých dalších otázek, které se v této souvislosti objevují) dospívá Loužil k filosofickému zdůvodnění zrodu a povahy zmíněného již Hanušova „eklekticismu“, jeho postupného opuštění filosofické problematiky i pozice. Hanušovo zaměření v době „po pádu“ není tu vyloženo pouze jako ústup před vnějším — mimofilosofickým — nátlakem, ale i z logiky a historie jeho vlastního filosofického myšlení. (Podobně Loužil odmítá zjednodušující teorie o zániku hegelianismu v českých zemích a Rakousku vůbec; zde ovšem navazuje i na starší příspěvky našich historiků filosofie.)

Loužilův výklad o Hanušovi by bylo jisté možno v mnohém ohledu dále rozvést a doplnit; sám bych doporučoval při rozboru Hanušovy filosofie více přihlížet k tehdejší situaci v české filosofii. Loužilův obraz doplňuje ovšem zdařile vybrané ukázky z Hanušových prací. Velmi zajímavé je přitom srovnávání Hanušových původně česky psaných publikací s novými překlady jeho německých textů. (V poznámkovém aparátu k ústředním filosofickým kapitolám jsem však postrádal souběžné odkazy na texty, které byly vybrány také do oddílu ukázek.)

Domnívám se, že Loužilova kniha o Hanušovi znovu ukázala, jak opatrní musíme být, označujeme-li některé ze starších filosofů za pouhé „školské filosofy“, kteří nemají již fakticky dnešku co říci, resp. kteří jsou záležitostí jen pro stejné „školské“ dějepisectví filosofie. Kdyby v Hanušově případě Loužil přijal tento názor, pak by Hanušovo „průkopnické filosofické působení z doby předřeznové“ zůstalo nadále nepoznáno a nedocenoeno. Dále bychom „přehlíželi“, že v Hanušovi máme nejen dobrého přítele B. Němcové, ale i filosofa, který např.

„patrně první podal explicitní česky psaný výklad dialektické metody“ a který „na vysoké spekulativní úrovni položil celou řadu základních filosofických otázek“ v době, kdy jiní (a ani těch nebylo mnoho) začali teprve uvažovat o tom, zda se má také u nás filosofie pěstovat.

Jiří Gabriel

Mistra Stanislava ze Znojma „De vero et falso“; Studie a prameny k dějinám českého myšlení, vyd. Ústav pro filosofii a sociologii CSAV, Praha 1971, str. 223 + 4 obr. přílohy.

Vydavatel Stanislava traktátu „De vero et falso“ Vilém Herold přispěl tímto svým edičním činem velmi záslužně k postupnému vyrovnávání dluhu naší medievistiky vůči hodnotám, které byly v literární podobě filosofických a teologických traktátů vytvořeny v Čechách slavné epochy 14. a 15. století. Jestliže se učinilo dosti ve vydávání spisů Husových a ve studiu díla některých jeho spolupracovníků, ležela zatím téměř zcela stranou díla Husových odpůrců anebo postav co do ideologické příslušnosti sporných, ačkoli mezi nimi najdeme osobnosti myslitelsky velmi vyspělé a ačkoli studiem těchto ne právě „husovských“ autorů může být objasněno mnohé, s čím se v poněkud jiné podobě setkáváme u spisovatelů čistě reformační linie. Pro Stanislava se Znojma to platí tím více, že je, jak konstatuje Herold v úvodu ke své edici, „bezpochyby jednou z nejvýznačnějších osobností českých ideových dějin doby těsně předcházející a připravující husitskou revoluci“ (str. 5), že byl mezi českou inteligencí jedním z prvních, kdo se přimkl k Viklefově realistické nauce, a že se na sklonku života stal naopak odpůrcem viklefismu a husitismu. Vývoj Stanislavova života a jeho osobnosti podává Herold ve svém úvodu, stručně sice, ale k informativním účelům v dostatečném rozsahu. Úvod dále poskytuje přehled o dodnes vydaných Stanislavových spisech (v pozn. 25 se autor zmiňuje o Tříškově soupisu Stanislavova díla v publikaci Literární činnost předhusitské university, aniž připomíná, že zde Tříška, s největší pravděpodobností neprávem, uvádí mezi Stanislavovými spisy traktát *De ecclesia*, který je běžně považován za spis Štěpána z Pálce) a posléze o rukopisném dochování, autorství, názvu a dataci spisu „De vero et falso“ a o zásadách, jimiž se při ediční práci vydavatel řídil. Uvedme, že editor měl z pěti dnes známých rukopisů díla k dispozici čtyři (A–D), z nichž (mj. statistikou písařských chyb a omisí) byl sto stanovit filiaci a rukopisné stemma: rukopis A (UK Praha V F 25) je nejméně spolehlivý a nejvíce vzdálený od archetypu, rukopis D (Kapitulní knihovna Praha M 91) je nejkvalitnější a nejbližší originálnímu textu.

Na základě takto zpracované rukopisné tradice přistoupil vydavatel k práci na rekonstrukci textu, jejíž výsledek je podle mého názoru velmi dobrý a přesný. Na několika místech (např. str. 41 ř. 20; 42,1; 48,3; 56,6; 60,12; 102,14; 103,8; 122,15; 130,20; 144,18; 147,6) bych se tam, kde dává Herold přednost jinému rukopisu před D, přidržela čtení tohoto kodexu, na str. 58, 100 a 103 by snad měla být respektována středověká grafika spojky *eoquod* (namísto *eo, quod*), na str. 103 a jinde lépe *seipsos* než se *ipsos*. Považuji ale za možné a spíše pravděpodobné, že se na těchto místech nejedná o editorská nedopatření, nýbrž že se pro daná čtení Herold rozhodl z důvodů, které mu vyvstaly po důvěrném obeznámení se s charakterem textu. (Z tiskových chyb, jichž je při dané reprodukční technice zanedbatelný počet, by mohla k zatemnění smyslu vést pouze jediná: *sive* místo *sine* na str. 181, 12.) Jak bylo řečeno, považuji edici za velmi zdařilou a vzhledem k její filologické i obsahové obtížnosti možno říci za vzornou. Vydavatel osvědčil obdivuhodnou schopnost — patrně na základě dobré znalosti scholastické filosofie a její terminologie — vyrovnat se výtečně s jazykovými úskalími textu.

Totéž je možno říci i o způsobu, jímž se editor zhostil úkolu, který pro každého vydavatele středověkých traktátů představuje mimořádně namáhavý úsek práce, totiž vyhledání vydávaným autorem použitých citátů. Známé „non inveni“ vidíme velmi zřídka, zvláště obtížná místa z Aristotela jsou určena beze zbytku, mnohé citace vydavatel identifikoval i v tom případě, že Stanislav neuvedl spisy, z nichž je převzal.

Po obsahové stránce nutno konstatovat, že je zde vydán teprve druhý větší Stanislavův text filosofického obsahu, a o to je tedy jeho zpřístupnění badatelům významnější. Již při jeho zběžné čtení je evidentní Stanislavova filosofická erudice, s níž se suverénně pohybuje na poli vrcholné scholastického projevu, zejména v logické argumentaci, což dokazuje, že čeští předhusovští realisté 14. a 15. století byli schopni diskuse na nejvyšší úrovni se svými učenými nominalistickými protivníky světových jmen. Zevrubnější filosofický rozbor jistě odhalí přínos vydání tohoto Stanislavova spisu pro objasnění autorova realistického stanoviska i jeho vztahu k Viklefovým naukám, především k predestinaci (dlouhý výklad o „ve-