

Cetl, Jiří

Novověká filozofie jako historický typ filozofického myšlení

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1984, vol. 33, iss. B31, pp. [7]-16

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106496>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

J I Ř Í C E T L

NOVOVĚKÁ FILOZOFIE JAKO HISTORICKÝ TYP FILOZOFICKÉHO MYŠLENÍ¹

Jakýkoli pokus o historický výklad filozofického vývoje předpokládá — ať už z důvodů obsahových, metodologických nebo jen didaktických — jisté rozčlenění tohoto vývoje, tj. jistou jeho periodizaci. Ta však může být filozoficky (a historickofilozoficky) smysluplná, jen když překračuje meze pouhého členění chronologického či obecně historického a vyjadřuje-li jednotlivé vrstvy či periody filozofické. Jde tu tedy o hledání historických typů filozofického myšlení, z nichž každý se specificky diferencuje od ostatních v důsledku svých jistých dominantních či dokonce podstatných určení. Tyto typy pak lze — byť s vysokou mírou historickofilozofické abstrakce — vyjádřit jakousi formulí, stručně charakterizující povahu onoho příslušného typu; tak např. lze mluvit o antickém filozofování jako o hledisku „objektivitý řádu“, zatímco filozofii feudálního středověku lze označit za myšlení určené „pouty božského řádu“.² Vzniká nyní otázka, zda lze najít analogickou jednotnou formuli pro filozofické myšlení buržoazního novověku jako svérázný historický typ.

Nelze nevidět, že je to značně obtížné již proto, že se duchovní vývoj v novověku neobyčejně urychluje a komplikuje. Jestliže antika i středověk představovaly epochy zhruba tisícileté, to, co chápeme jako novověk, se prostírá na časové rozloze sotva čtvrtiny každé z předchozích epoch — trvá zhruba dvě a půl století (od začátku 17. století do poloviny 19. století). Avšak toto mnohem kratší údobí přineslo nesrovnatelně větší počet a větší rozmanitost postojů, názorů, systémů a směrů. Roste nejen kvantita: filozofická tematika i problematika se prohlubuje, diferencuje a komplikuje, složitějšími se stávají i prostředky a jazyk filozofie; i když se v určitém smyslu proti středověku stává filozofická práce průzračnější (také např. tím, že počíná používat národních jazyků) a životnější (tím, že explicitněji řeší problémy kladené potřebami společnosti), filozofie se jevově

¹ Stať je úryvkem z rukopisu větší práce *Dějiny evropské předmarxistické filo-*

² Viz *tamtéž*, zvláště s. 18—19 a 55—57.

vzdaluje od obecného vědomí. Nadto vývoj filozofického myšlení se stává vícedimenzionálním, děje se v různých, třeba se stýkajících a proplétajících liniích a tradicích, mj. svázaných s diferenciací národní, nastupující s konstitucí novodobých národů.

I

Jednota této epochy filozofického vývoje je samozřejmě dána historicky a sociálně, tj. jejími sociálně ekonomickými determinacemi: jde o různé formy filozofického zdůvodňování buržoazního vědomí v údobí jeho vzestupného vývoje. Mnohost, různost, ba protikladnost filozofických linií se pak může jevit jako podmíněná mnohostí, růzností, ba protikladností rozmanitých fází a podob společenského pohybu, jímž se postupně rozvíjejí nové výrobní síly (v podstatě již kapitalistické) a v němž se tíhne ke konstituci nových výrobních vztahů (v podstatě již buržoazních).

Je však jednota epochy novověkého myšlení dána také vnitřně, tj. společným způsobem nazírání, společnou tematikou a problematikou a — alespoň základními — přesvědčeními?

Nesporně existují jisté *společné předpoklady* novověkého myšlení, které určují jeho specifický status.

Je to *předně* výrazný fakt emancipace filozofie od náboženství, tj. jednoznačné zautonomnění filozofie, a to jak vnějškové, tak vnitřní. Filozofie se „sekularizuje“ — osamostatňuje se „institucionálně“, je opět (či teprve nyní) samostatnou formou společenského vědomí, pěstovanou převážně „laiky“, osobnostmi na náboženských institucích nezávislími. Filozofie se přitom odcizuje od náboženství a teologie, „sekularizuje se“ i vnitřně svým obsahem, postojí, metodou. Ve valné většině je novověká filozofie nejen nereligiózní, nýbrž přímo antireligiózní; ba tam, kde bude ještě (nebo znovu) filozoficky tematizován pomysl boha, nebude to bůh církví a pozitivních náboženství.³

Druhým společným předpokladem novověkého filozofického myšlení (vlastně jen druhou stránkou prvního předpokladu) je fakt vazby filozofie na vědění, tj. na novodobou vědu, zvláště přírodní, která je ostatně nejvýznačnějším fenoménem duchovního vývoje epochy.

(Konstituce této přírodní vědy začala již v renesanci, plně se však uskutečňuje v 17. století. Dochází — řečeno co nejstručněji — k tomu, že věda o přírodě se vyděluje z aristotelovsko-scholastického kosmu vědění a zakotvuje svou samostatnost i metodicky přijetím kvantitativní matematické metody. Tím se může osvobodovat nejen od víry v autority — zejména v autoritu Bible a Aristotela — nýbrž také od antropomorfismů.)

Mohlo by se zdát, že přijetím vazby na vědu upadá filozofie, právě

³ V tomto smyslu nelze přijmout předpoklad Karla Löwitha, že celá novověká filozofie představuje jen sekularizaci křesťanských myšlenek (viz *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 a zvláště *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967). Srovn. i kritiku tohoto názoru ve spise Hanse Blumenberga: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.

osvobozená od teologie a náboženství, do jakéhosi „nového područí“. Ale není tomu tak: jde spíše o jednotu spolupráce a vzájemného ručení, přínášející oboustranný rozvoj. Nejde přitom jen o to, že je tu „vzájemné porozumění“ zaručováno — např. v úvodních fázích novověku — již personální unii v samotných představitelích, tj. tím, že filozofové jsou zároveň činní ve speciálních vědách a že mezi specialisty není dosud znám typ odbornického, ateoretického idiotismu, který později (v epoše „poklasické“) bude vidět záruku odbornosti ve filozofické ignoranci. Jde zejména o to, že právě v této vazbě na speciální (přírodovědecké) poznání dostává filozofie svůj specifický význam a smysl (mimořádně řečeno: nosný dosud): filozofie respektuje přírodní vědy (nejen jejich výsledky, ale i to, co lze nazvat celou „vědeckou kulturou“), nechce však být jejich souhrnem, nýbrž tím, co vědy překračuje a zdůvodňuje — a právě jako toto zdůvodnění vědy (a její spojování s velkou filozofickou tradicí, radikálně se právě nyní proměňující, jak ještě uvidíme) je důvodem vážnosti filozofie i v očích přírodovědců.

Za touto vazbou filozofie s vědami stojí ovšem jisté přesvědčení, které můžeme — v kontrastu k pojetí středověkému, ale i antickému — charakterizovat jako nové pojetí vědění a jeho smyslu. Toto pojetí už bylo v podstatě naznačeno v programových heslech renesance: vědění je nejvyšší potencií člověka, zárukou jeho „vznešenosti“, ale také jeho moci, tj. je zárukou emancipace člověka. To ovšem není návrat k antickému pojetí vědění — tomu šlo spíše jen o onu „vznešenost“, tj. více méně o mravní zdokonalení člověka. Renesance i novověk budou „vznešenost“ a „moc“ spojovat, avšak s novověkem se bude těžiště přemisťovat stále jednoznačněji do oné druhé potence — věda bude chápána jako nástroj moci člověka nad přírodou; jak proti středověkému podceňování vědění, tak proti antickému pojetí teorie jako vědění pro vědění (viz např. u Aristotela) se tu bude prosazovat vědění pro život, pro praxi. To pak — jak ještě uvidíme — nejen určí samu strukturu a formy vědění, nýbrž i předpoklady a základní východiska novověkého filozofování.⁴

II

Nové pojetí vědění pak také svým způsobem předznamenává způsob myšlení, tematiku i základní obsahové přesvědčení světového názoru,

⁴ V tomto novém pojetí vědění motivovaného praxí budou ovšem již zárodky jisté jednostranné interpretace praktické funkce vědy, která — ostatně podmíněna i úzkým a nesprávným pojetím praxe „v její špinavé čachrářské jevové formě“ (Marx) — se plně objeví až později: zárodky instrumentálního pojetí vědění, v němž dominance instrumentu přinášejícího užitek potlačí všechny ostatní stránky a dimenze vědění, tj. i „vznešenost“ vědy jako moment jejího humanistického smyslu. S takovým pojetím vědění, které je reflexem kořistnického vztahu buržoazního světa k přírodě, nebude už moci být filozofie v souladu: dojde k rozchodu filozofie a věd v buržoazním vědomí, ke „krizi filozofie“ atd., ale i k tomu, že tento rozchod bude vystupovat jako rozpor „empirie“ a „spekulace“, „pozitivní vědy“ a „metafyziky“ a posléze jako rozpor „scientismu“ a „humanismu“. Tento rozchod filozofie a věd pak bude ve světě buržoazní praxe nutit filozofii, aby zdůvodňovala svoji oprávněnost. V rámci vlastního novověku však ono pojetí vědění není afilozofické, nýbrž naopak filozoficky inspirující.

který novověká filozofie konceptualizuje. I zde jakoby šlo o důsledné domyšlení a dovršení základního zájmu a hesel renesance, která právě ve jménu nového pojetí vědění a jeho smyslu počala radikálně narušovat středověká křesťanská přesvědčení: ontologickým a axiologickým zhodnocením přírody i člověka připravila rozbití starého pořadí jsoucen a hodnot (bůh — člověk — příroda) i když významnost přírody a člověka ještě podtrhovala mj. i tím, že je prohlašovala za božské, a i když vztah obou zbyvajících členů středověké hierarchie spíše pateticky oslavovala než věcně filozoficky řešila.⁵ I tak však renesance naznačila, že božské už není zvláštní skutečností; spíše než objektem je jakýmsi predikátem, majícím smysl více méně jen metaforický.

Pro novověké myšlení pak ve smyslu, který byl již naznačen (a který má ovšem jisté své meze a nevyklučuje výjimky, ba ani protipohyb), přestává být božské svébytným jsoucнем a hodnotou. Z toho pak ovšem vyplyne nejen to, že základními předměty novověkého filozofování se stane svět (příroda) a člověk, nýbrž zejména to, že s pádem boha se z trojčlenné hierarchie s nadřazeností a podřízeností stane *vztah*, vztah světa a člověka i člověka a světa. Tento vztah bude základním tématem a problémem vši novověké filozofie. Zde pak můžeme hledat východisko pro onu formuli, již by se dala vyjádřit obsahová jednota novověké filozofie jako jistého historického typu myšlení. Tedy východisko, nikoli však ještě formuli celou: ta bude muset vzít v úvahu nikoli pouze jednotu, ale i rozpornost novověkého myšlení a nikoli jen okruh otázek v něm kladených, nýbrž i způsob jejich obsažného odpovídání.

Novověká filozofie bude artikulovat nové pojetí světa a nové pojetí člověka i jejich vztahu. Nové i ve srovnání s renesancí, a to zejména tím, že budou založena na mnohem diferencovanějším vytýčení problémů. A právě tato větší diferencovanost pak ovšem odhalí, že tam, kde mohla renesance postulovat a oslavovat jednotu člověka a světa, je fundamentální *rozpor*. A tak i když nová pojetí světa a člověka budou v jisté smysluplné jednotě, bude to jednota rozporná. Různé způsoby řešení a překonávání tohoto rozporuplného momentu pak budou východiskem diferenciace novověkého myšlení.

Novověké myšlení se bude vyznačovat tendencí chápat svět *za prvé* nejen jako přirozený a svébytný, ale zejména jako proniknutý přirozeným řádem nebo spíše zákonitostí, která je objektivní, stejně nezávislá na vůli i vědomí lidí jako objektivní skutečnost tohoto světa samého. Tento pojem světa jako přísně determinované objektivity je pojmem světa novodobé přírodovědy — a v tomto smyslu není jen jejím výsledkem, ale již jejím předpokladem a podmínkou. Jinými slovy: svět musí být takto vykládán, má-li být objektivně poznán, protože pouze toto objektivní poznání může vést k uplatnitelným důsledkům v praxi. Ale nejen to: svět novověku, tj. svět novodobé vědy, musí být *za druhé* také chápán jako zbavený všech hodnotových významů (tedy i těch, které mu přiznávala ještě renesance).

Svět novodobé vědy je tedy nejen odbožštěný a deantropomorfizovaný, ale také axiologicky irrelevantní. Skutečnost světa je něco, co není ani

⁵ Viz *Dějiny evropské předmarxistické filozofie . . .*, s. 88—89.

dobré ani špatné, ani krásné ani ohavné — je to něco, co je prostě jen skutečné. Je tedy něčím, co bychom mohli označit za hypostazi gnozeologického objektu, který prostě stojí proti gnozeologickému subjektu jako „vnější“ svět. Jako takováto fakticita bez morálních významů ovšem musel být svět pojat, aby mohl být vědecky postihován, aby se mohla instalovat novodobá věda.

Novodobé pojetí světa pak za *třetí* svoji odvozenost od pojetí světa vědy ukazuje tím, že tento svět chápe — na základě poznání kosmologie jako přírodní vědy nejraněji se konstituovavší — jako nekonečný vesmír či přírodu. Nutnost pochopit svět jako přirozený (a jak jsme viděli i jako objektivní, objektivně determinovaný, mimolidský a jen skutečný) tedy vyústí v předpoklad, že tento svět je světem přírodním. Novodobá filozofie všechna tato nová určení přijme, přinejmenším zprvu a v tendenci (nebude ani moci jinak, natolik byla pro ni nová přírodověda směrodatná), avšak vystaví se tím nebezpečí jednostrannosti, které — jak ještě uvidíme — povedou k jednostrannostem ještě značnějším.

Tak hned pochopení přirozenosti světa jako světa přírodního musí dříve nebo později nastolit otázku, jak nyní vykládat skutečnost „nepřírodní“ či „mimopřírodní“, ať již se jí rozumí cokoli — reálný lidský svět a jeho reálné produkty (kultura, dějiny, společnost) anebo v podstatě „ideální“ skutečnost lidského vědomí individuálního a sociálního či jeho rozmanité hypostaze (viz např. rozmanité entity označované často terminologií převzatou z tradiční filozofie a vrcholící nakonec v pojmu ducha). Otevírají se tu v podstatě dvě možnosti. Jednak ta, která celou „nepřírodní“ a „mimopřírodní“ skutečnost prohlásí za součást, moment, projev či produkt přírodního světa, přinejmenším tím, že se jí pokusí vyložit podle modelů přírody — tedy možnost naturalismu. Jednak tu vystoupí do popředí — také pochopením mezi tohoto naturalismu a jako jakási reakce na něj — možnost dualismu: vedle přírody se předpokládá druhá, nepřírodní oblast bytí, substancionálně od přírodního bytí odlišná. Dualismus sice představuje jistý pokus o obranu lidského, společensko-historického světa, je však zároveň do jisté míry návratem k některým tradičním představám: uvidíme ještě, že se stává zároveň východiskem idealistické spekulace.

Před řadu problémů a otázek postaví novověké myšlení také předpoklad, že svět je pouhou fakticitou bez morálních významů. Odkud se tedy berou morální hodnoty, resp. jejich závaznost (když už nelze přijmout božské posvěcení a legitimaci mravnosti)? Jestliže moralitu nelze odvodit ani z řádu transcendentních hodnot, vyplývajících z boha, a nelze-li ji odvodit ani z nějaké imanentní hodnotovosti světa (protože ten je mimo dobro a zlo a protože k tomu, „co být má“, nelze dojít od toho „co jest“), čím se vlastně řídí člověk ve svém mravně relevantním chování? Dostaví se pokusy odpovědět na tuto otázku (v podstatě naturalisticky) odkazem na člověka jako bytost přirozeně přírodní, tj. na jeho v podstatě biologicky, pudově zakotvený zájem, neb odkazem na potřeby společnosti a jejich soužití, na politický rozum a „státní zájem“ kdož uvedené řešení nebudou sdílet — z pojetí, že morální a všechny ostatní hodnoty dává světu (i sobě samému) člověk, nějaký relativismus,

subjektivismus a koneckonců amoralismus? A není-li možné se již explicitně vrátit k jádru křesťanského teologizovaného vědomí světa, není i zde řešením dualismus, tj. uznání — vedle mravně irelevantní přírody — nějakého druhého světa jako světa mravních účelů? Odtud pak již bude ovšem jen krok k prohlášení tohoto „druhého“ světa za hodnotnější jsoucno než je jsoucno „jen“ přírodní — a máme tu implicitní návrat k tradici myšlení přednovověkého, sekularizovaného ovšem jen tím, že se tu teologie přetváří v idealistickou metafyziku.

Konečně novodobé pojetí světa jako „vnějšího světa“, jako mimolidské objektivitě podléhající „železným zákonům“ bude provokovat řadu otázek týkajících se toho, co je pro novověk nejdůležitější — vztahu člověka a světa. Nepůjde přitom jen o tradiční metafyzické dilemma nutnosti a svobody (i když to bude v pozadí všech těchto otázek), nýbrž hlavně o to, jak vůbec pojmut lidskou aktivitu, jejíž vyzdvižení jako prostředku lidské emancipace bylo koneckonců specifickou diferencí novodobého pojetí člověka vůbec.

I ve svém pojetí člověka domýšlí a realizuje novověk programová hesla renesance o významu a důstojnosti člověka. Teprve novověk plně reflektuje proces vyčlenění člověka ze středověkých vazeb a plně vysloví ideologii lidské emancipace: člověk již není závislý na božstvu, není jen zhoršenou analogií boha či bytostí, která svým životním údělem jen naplňuje plán božské prozřetelnosti. Ale i zde se po stržení svérážného entuziasmu s renesančních hesel objeví reálné a vážné problémy.

Jak už řečeno, novověk bude vždy tak nebo onak tíhnout k postižení člověka jako bytosti aktivní a svou aktivitou se realizující. Tato artiklace zvýšeného lidského sebevědomí tu však ještě nebude mít podobu neomezené absolutizace této aktivity (k tomu bude moci dospět teprve moderní, tj. poklasická buržoazní filozofie). Pro novověk bude mít lidská aktivita vždy jisté své předpoklady, rámec a meze: v první řadě to bude „svět“, tj. příroda, a teprve později — po pochopení mezi kontaminace přirozeného a přírodního (jak už o tom byla řeč) — i onen „druhý“, nepřirodní svět, tj. kultura, dějiny společnost (třebaže v novém myšlení nebudou tyto limity lidské aktivity zpravidla vyjadřovány těmito termíny). Pokud pak jde o vztah přírody a lidské aktivity, plyne již z pojetí přírody jako něčeho „vnějšího“ a lidskému světu cizího, že lidská aktivita se bude ocitat nejen mimo přírodu (kdyby byla pohlcena jejím řádem a ztotožněna s ním, ztratila by svůj smysl), nýbrž tak či onak nad ní. Tím však také hrozí, že se příroda změní v pouhé „předmětné pole“ lidské aktivity, že tedy i touto cestou bude zrušeno její novodobé docenění.

Souvisí to ostatně i s tím, že novověk bude tápat v pochopení charakteru, forem a dimenzí lidské aktivity samé. Stručně shrnuto: pro novověké myšlení bude aktivita člověka vystupovat v jakémsi „ideologickém převleku“ — převážně jako aktivita lidského poznání, tj. jako aktivita vědomí a jeho aktů. Že se tato aktivita vědomí stane *pars pro toto* celkové aktivity člověka ve vztahu ke světu, bude sice ve věku, jemuž se produkty lidského ducha, vědecké poznatky, zdají být rozhodující silou celkového pohybu, i společenského, absolutizací celkem pochopitelnou. Nicméně absolutizací jednostrannou: nejen znemožňující skutečně po-

stihnout lidskou aktivitu, nýbrž mající — spolu s ostatními jednostrannostmi, o nichž byla řeč — vážné důsledky pro výstavbu novověké filozofie.

III

Odtud můžeme nyní pochopit, v čem vnitřní rozpornost novodobého chápání (objektivního, determinovaného atd.) světa a (aktivního) člověka vede k diferenciaci odpovědí na společné rodově novodobé filozofické otázky, tedy k diferenciaci směrů a tradic. S jistým zjednodušením můžeme říci, že tato diferenciacie záleží v podstatě na tom, zda se učiní východiskem koncepce objektivita světa či aktivita člověka, arci v oněch jednostrannostech, které byly uvedeny.⁶

Tedy: nakolik bude novověká filozofie vycházet ze světa a akcentovat přitom — ve smyslu novodobé vědy — jeho objektivitu, zcela izolovanou od lidského a subjektivního, nakolik jí bude základním modelem bytí příroda, půjde o filozofii směřující k vytvoření novodobé formy materialismu. Význam (ale i obtížnost realizace) této tendence je již v tom, že se tu vytváří filozofický postoj, jehož tradice začínající v Řecku (= naivní materialismus přírodní filozofie, atomistický materialismus Démokritův apod.) byla na sklonku antiky a pak zejména v epoše středověku téměř zcela přervána (mohla přežívat nanejvýš jen v latentních podobách). Význam novodobého materialismu pak bude zejména v tom, že to bude více méně přímý produkt vědeckého poznání, který se stane oporou svazku filozofie a věd i udržení emancipace filozofie od náboženství; z jeho pozic budou také formulovány základní principy ateismu. Nelze ovšem zároveň nevidět některá nepopěrná pasiva. Opření o vědu doby, tj. o mechanistickou fyziku, bude znamenat i přijetí jednostranností jejího pojetí světa i její metodologie.

Tak např. to, co bude překračovat svět přírody (společnost, dějiny, kultura, jakož i lidské vědomí individuální a společenské) nebude tu moci být postiženo ve své specifičnosti: buď bude naturalisticky redukováno na mechanismy neživé přírody, anebo nebude vůbec tematizováno a řešeno. Tak si tato filozofie odejme možnost adekvátně pochopit „vyšší“, složitější vrstvy skutečnosti, např. už živé přírody, zejména však „lidského“, tj. společensko-historického světa, třebaže tu bude vládnout principiálně správné (antiidealistické, antidualistické) přesvěd-

⁶ Zde a v další argumentaci jde v podstatě o aplikaci Engelsovy koncepce tzv. základní otázky filozofie. („Velkou základní otázkou veškeré, zvláště novější filozofie, je otázka vztahu myšlení a bytí. (. . .) Podle toho, jak filozofové odpovídali na tuto otázku, rozdělili se na dva veliké tábory. Ti, kteří tvrdili, že duch je vzhledem k přírodě prvotní (. . .), ti tvořili tábor idealismu. Druzí, kteří pokládali za prvotní přírodu, patřil k různým školám materialismu.“ (Marx K. — Engels B.: *Spisy 21*, s. 304—305.) Jistý posun naší argumentace bude jen v tom, že i když Engels podtrhuje autentičnost uplatnění základní filozofické otázky právě v novověku (cítovaný český překlad v tomto smyslu není zcela korektní — „neue Philosophie“ = „novověká filozofie“), směřuje k nejobecnějším definicím materialismu a idealismu (specifikaci konkrétních historických forem obou podává jinde). Nám tu však musí jít o charakteristiku materialismu a idealismu právě v novověku.

čení, že onen „lidský svět“ není substancionálně odlišný od přírody a je neodmyslitelnou součástí světa jako takového.

Pro naši souvislost je však nejdůležitější toto: z východisek tohoto mechanistického (naturalistického) materialismu je zcela nemožné tematizovat a filozoficky hodnotit lidskou aktivitu: tu materialismus přenechá druhé linii, idealismu.⁷

Nakolik bude tedy novověká filozofie vycházet — dávajíc výraz faktu zvýšení významu lidské činnosti a rostoucího lidského sebevědomí — z aktivního člověka (ovšem — jak už řečeno — aktivního jen v okruhu lidského vědomí), bude tihnout k idealismu a vytvoří jeho novodobé podoby. (Nepůjde tu však o prostý návrat k idealistické tradici antické či křesťanské, byť její základní princip tu ovšem bude dodržen. Nové tu bude právě to, nač upozornil Marx: absolutizované využití „činné stránky“ — což neplatilo ani např. o idealismu platónském, ani o tradiční metafyzice aristotelovsko-tomistické).

Je-li novověký idealismus abstraktní absolutizací aktivity a vyjadřuje-li (ve svých vrcholech) v idealistickém zašifrování a deformování lidskou praxi, neznamená to, že by mohl a chtěl zcela zrušit platnost novodobé teze o objektivitě světa a že by tedy chtěl přímou duchovní aktivitu člověka prohlásit za ničím neomezenou a bezpředpokladovou. Novověkému idealismu — snad až na několik extravagantních výjimek (např. Berkeley) — bude v podstatě ještě cizí představa, že člověk (jeho vědomí) tvoří svět nebo jeho řád a zákonitost. Absolutizace lidské duchovní aktivity bude v novodobém idealismu záležet spíše v tom, že tato aktivita tu bude hypostazována, objektivizována, substancionalizována v duchovní jsoouco, jež je „také světem“ — tj. je vzhledem k lidskému vědomí něčím objektivním (ba absolutním), avšak není mu substancionálně protikladné. Snad bychom tuto základní tendenci novodobého idealismu mohli popsat také takto: chce překonat rozpor mezi objektivním světem a aktivním člověkem i cizost vnějšího světa vůči niternosti vědomí předpokladem vyšší ideální skutečnosti, která stojí nad tím i oním, ba obojí pak může být pokládáno pouze za jeho produkty. Tak to nakonec vyjádří německá klasická filozofie. Již Feuerbach rozpozná, že se tím filozofie vlastně vrací k obsahům shodným s křesťanskými představami, k podcenění autonomní neodvozenosti přírody a materiálního světa vůbec; ovšem Feuerbach tu „s vaničkou vylévá dítě“, tj. nechápe, že novodobý idealismus je „filozofií činné stránky“, že má jiný základ a motivaci — právě onu lidskou aktivitu.

* * *

⁷ Tento i celý další výklad je založen na Marxově pojetí vyloženém v *I. tezi o Feuerbachovi*: „Hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu (...) je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě objektu čili nazírání, nikoli však jako lidská smyslová činnost, praxe, nikoli subjektivně. Proto se stalo, že činnou stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus — ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou.“ (Marx K. — Engels B.: *Spisy* 3, 17.)

Nyní se můžeme vrátit k dovršení naší obecné formule pro filozofii novověku. Můžeme dodat, že tato filozofie koncentrující se kolem otázky vztahu světa a člověka i vztahu člověka a světa, se diferencuje podle dvou alternativních odpovědí, vzájemně se vylučujících a přece se — v důsledku mezi obou — předpokládajících. Ukazuje to i koncept řádu, tj. nyní zákonitosti, který tu vystupuje ve specifickém smyslu, nesrovnatelném s přesvědčeními antiky i křesťanského středověku.

Novověk — jak jsme viděli — sekularizuje božský řád v pojem objektivní zákonitosti podle modelu přírodní vědy. Tato sekularizace však působí, že zákonitý řád už není legitimován ani garantem božským ani samozřejmou jistotou antického typu. Platnost fakticity zákonitého řádu je proto třeba zdůvodňovat, prokazovat, a to mj. tím, že se shledávají — zvláště v alternativě idealistické — její vazby se subjektivitou, s lidským věděním a s průkazností jeho vnitřních struktur, objektivizujících se v zákonech vědy. Uvolnění z dosavadních vazeb i zvýraznění člověka v novověku, ale také konstituce vědy jako vysoké instance, pak umožňují předpokládat jistou korelativnost mezi zákonitostmi světa a zákony vědy. „Rozum vědy“ je tak onou instancí, která svou aktivitou (poznáváním) zákonitosti světa rekonstruuje, ale také „schvaluje“, tj. uděluje jim platnost a jistotu.

Novověké myšlení je tedy filozofií vztahu člověka a světa i vztahu světa a člověka a jejich řádu; v jejích jednotlivých formách a alternativách — zvláště v rozporech materialismu a idealismu — se pak projevuje dialektické napětí mezi tendencí k objektivitě („světskosti“) řádu a tendencí ke konstituci tohoto řádu z lidské subjektivity (k jeho „lidskosti“).

DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT ALS EIN HISTORISCHER TYPUS DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS

In seinem Aufsatz, der einen Fragment von dem noch nicht veröffentlichten kurzen Abriss der Geschichte der europäischen Philosophie darstellt, versucht der Autor, eine allgemeine Charakteristik des neuzeitlichen Denkens zu geben. Die Einheit dieser Epoche des noch aufsteigenden bürgerlichen Bewußtseins ist nicht nur durch ihre sozial-ökonomische Determination, sondern auch durch gemeinsame philosophische Thematik und Problematik, bzw. durch gewisse gemeinsame Standpunkte gegeben. Der Wesenszug und die spezifische Differenz des neuzeitlichen Denkens, das sich von der Religion emanzipierte und in der neuen Wissenschaft eine feste Stütze (sowie ein Modell der Welt und ihrer Erkenntnis) fand, besteht darin, daß hier das Verhältnis von Mensch und Welt (sowie von Welt und Mensch) zum Grundthema und zum Grundproblem wurde. Weil hier aber die beiden Begriffe neu (d. h. im Sinne der neuen Naturwissenschaft einerseits und des gesteigerten Selbstbewußtseins und der Autonomie des Menschen andererseits) aufgefaßt wurden, verwickelte sich das neuzeitliche Denken in Widersprüche zwischen dem Konzept der objektiven, streng determinierten, wertfreien usw. Welt und der Auffassung des selbstbewußten und aktiven Menschen. Bei aller Einheit der Thematik und Problematik entstand auf diese Weise der Grund für die Spaltung des neuzeitlichen Denkens in die beiden Alternativen. Inwieweit für die erste von ihnen die Welt zu einem Ausgangspunkt wurde, formierte sich hier die materialistische Tradition, die jedoch bald ihre Grenzen zeigte, namentlich ihre Untauglichkeit, den aktiven

Menschen zu begreifen. Wenn auch anderseits in dieser Situation der Idealismus zu einer (allerdings abstrakten) Philosophie der „tätigen Seite“ werden konnte, war er nicht im Stande, dem Weltbegriff der neuen Wissenschaft gerecht zu werden (geschweige denn, daß er keine wirkliche menschliche Praxis kannte).

Die neuzeitliche Philosophie muß man also nicht nur als eine Philosophie des Verhältnisses von Mensch und Welt (sowie von Welt und Mensch) charakterisieren, sondern gleichzeitig als die, in der sich die spezifische gegensätzliche Spannung äußerte: die Spannung zwischen der Tendenz zur Objektivität und „Weltlichkeit“ der Welt und ihrer Ordnung und der Tendenz zur „Menschlichkeit“ — im Sinne einer Konstitution und Legitimierung der Welt (oder eher ihrer Ordnung) aus der menschlichen Subjektivität heraus.