

Gabriel, Jiří

**Místo J.E. Purkyně v dějinách českého filozofického myšlení :
poznámky k tématu Purkyně a filozofie**

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1989-1990, vol. 38-39, iss. B36-37, pp. [19]-27

ISBN 80-210-0170-4

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106687>

Access Date: 16. 02. 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.

JIRÍ GABRIEL

MÍSTO J. E. PURKYNĚ V DĚJINÁCH ČESKÉHO FILOZOFICKÉHO MYŠLENÍ

POZNÁMKY K TÉMATU PURKYNĚ A FILOZOFIE

1. V první polovině padesátých let se u nás začalo v historiografii české filozofie prosazovat tzv. širší pojetí. Předmětem zkoumání se staly výsledky nejen systematické filozofické práce profesionálních („školských“) filozofů, ale i filozofického myšlení vědců, umělců, politiků, tj. někdy jen příležitostného filozofování osobností zaměřených mimo oblast filozofie samé. Toto pojetí — které ovšem nebylo zcela cizí ani starším historikům české filozofie — bylo tehdy motivováno zejména snahou najít v naší filozofické tradici určitou protiváhu novodobé, pohegelovské nemarxistické („školské“) filozofii, jež byla až na nepatrné výjimky odmítána jako idealistická, nedialektická, neživotná, reakční.

Rozšíření předmětu zkoumání přineslo nová témata, jak svědčí práce o radikálních demokratech, průkopnících socialismu, nebo o Purkyňově domácím předchůdci ve fyziologii Jiřím Procházkovi. K pozitivním výsledkům této koncepce patřilo i hlubší poznání povahy a zvláštností národní filozofie, tj. místa a působení filozofie v národní kultuře (jejího vztahu ke světovému názoru, vědě, umění, politice atd.).¹

2. V programu práce historiků českého filozofického myšlení se tehdy na předním místě objevilo i jméno J. E. Purkyně.² Prvními výsledky pozornosti věnované Purkyňovi byla stať Mikuláše Teicha *Filozofické základy Purkyňova světového názoru* (*Filozofický časopis* 1955)³ a obsáhlá monografie Josefa Beneše *Purkyňův odkaz ve vědě a filozofii* (1957).

Benešovou knihou se zájem historiků filozofie o Purkyně jakoby naplnil — i když se s dílčími příspěvky k purkyňovskému tématu setkáváme i v dalších letech: Teich

¹ Musím zdůraznit, že mi teď nejde o celkové hodnocení této koncepce historiografie české filozofie, popřípadě principů, z nichž tehdy vycházela.

² Srov. stať M. Machovce *Otázky zpracování dějin české filozofie*, *FČ* 1953, č. 3.

³ M. Teich už v roce 1950 vydal brožuru *Jan Evangelista Purkyně* (Brno, Knihovna Socialistické akademie), v níž se dotýká i Purkyňova filozofického myšlení. V „živelném materialismu přírodovědce Purkyně“ vidí hlavní důvod, proč prý „česká buržoazní věda Purkyně zanedbávala“.

publikuje novou stať o Purkyňově světovém názoru v roce 1962 (ve sborníku J. E. Purkyně), Beneš pak v roce 1963 otiskuje (ve Sborníku k 60. narozeninám prof. PhDr. Ludvíka Svobody) pojednání *Purkyně, Berkeley a Kant o prostoru*. Připomínám dále medailón o Purkyňovi v *Antologii z dějin československé filozofie* (1963), pasáží o Purkyňovi ve stati I. Dubského *Hegel a Československo* (Filozofický časopis 1964), jejíž některé údaje o Purkyňově vztahu k Hegelovi opravuje a doplňuje V. Kruta v poznámce *G. W. F. Hegel a J. E. Purkyně* (Filozofický časopis 1965), komentáře Vl. Rumla k filozofickým Purkyňovým článkům v VII. svazku Purkyňových Sebraných spisů (1958). Filozofický časopis se k Purkyňovi vrátil překladem příspěvku R. Toellnera *Přírodně-filozofické prvky v myšlení J. E. Purkyně*, předneseném na mezinárodním sympoziu na paměť J. E. Purkyně v Praze 1969. (Edice Horizontu Portréty jsou zatím bez svazku o Purkyňovi; melantrišské Odkazy ohlášily purkyňovský svazek na letošní rok.)

J. E. Purkyně svůj zájem o filozofii projevil bezprostředně především v Útržcích ze zápisníku zeměděle přírodovědce a v několika úvahách publikovaných v Živě. Téma Purkyně a filozofie znali proto už jeho současníci, dotkla se ho např. Sofie Podlipská. V našem století řadu filozofických studií o Purkyňovi uvádí Rádlova stať o české přírodní filozofii v České myslí 1900, v níž autor, původním oborem biolog, srovnává Purkyňův pokus „pochopit vnější svět, přírodu, z jednotného stanoviska“ s pokusy Augustina Smetany a Karla Slavomila Amerlinga.⁴ V roce 1937 vyšla monografie brněnského antroposofa (německé národnosti) Franze Krause *Weg und Welt des Goetheanisten J. E. Purkyně*, kterou F. X. Šalda ve svém Zápisníku charakterizoval jako zdařilou „rekonstrukci světového a duchovního názoru velikého českého badatele“.⁵

V padesátých letech byla starší pojednání o Purkyňově filozofickém myšlení posuzována velmi kriticky, pokud vůbec byla brána na vědomí. Např. o poměrně rozsáhlé a tematicky ucelené studii Pavla Brosze, bratislavského žáka Josefa Tvrdeho, *Svetový a životný názor J. E. Purkyně* (publikované v Časopise Národního muzea 1938 a potom vydané i jako zvláštní otisk) se nezmiňuje ani Josef Beneš (ve své

⁴ E. Rádlo psal o Purkyňovi i ve svých *Dějínách vývojových teorií XIX. století*, v předmluvě k českému překladu Útržků z roku 1910 a ve stati *Věda Purkyňova a Masarykova* (Nové Atheneum 1920), jíž reaguje na Masarykovu zmínku o Purkyňovi v recenzi Marešova spisu *Idealism a realism v přírodní vědě*.

⁵ Krausovu práci tu uvádím jako příklad starší pozornosti věnované Purkyňově světonázorové orientaci. V. Kruta ve výše citované poznámce *Hegel a Purkyně* konstatoval, že „vliv Goethův na Purkyně je otázka dosti složitá, kterou přes řadu studií, které se jí zabývaly, dosud nikdo uspokojivě neanalyzoval“. — F. X. Šalda vyzul referátu o Krausově knize k tomu, aby znovu vyjádřil svou nechuť vůči pozitivismu a „barbarské pozitivistické vědě“, která také „Purkyně sestřihla jen na experimentátora, pozorovatele některých jevů biologických a jejího zákonného formátora“. Šalda souhlasil s Krausem, že Purkyně byl „duch vnitřního zahloubání, umělecko-básnický stavitel svého světa“.

⁶ Pokusy o filozofické zařazení Purkyně najdeme ovšem i v Tvrdeho *Průvodci dějinami evropské filozofie* a v *Československé filozofii* J. Krále. Tvrdý shledává u Purkyně vliv schellingovsko-okenovské filozofie — s tím, že „naturfilozofické názory Purkyňovy nejsou tak fantastické jako u druhých naturfilozofů“ a že „mnohými myšlenkami připomíná Purkyně názory jiných filozofů, např. Fechnera a Bergsona“. Král o Purkyňovi píše v kapitole *Hegelm a ostatní idealistické filozofie*; v podstatě opakuje Tvrdeho, s dodatkem, že Purkyňovi „nedala upadnout plně do výstřednosti naturfilozofické fantastiky“ jeho „přísna zkoumání fyziologická“.

více než 400stránkové knize), ani Eva Rozsíválová v biografii *Život a dílo J. E. Purkyně* (1956).⁶

3. Jako součást naší pokrokové tradice bylo v padesátých letech Purkyňovo dílo — v souladu s očekávaným ideologickým přínosem zmíněné koncepce dějepisectví české filozofie — zapojeno do tehdejšího „boje proti přežitkům idealistické filozofie“ (pozitivismu, iracionalismu, náboženství). Teich i Beneš např. spojují výklad v Purkyňově pojetí smyslového poznání (a poznání vůbec) s kritikou Františka Mareše; Beneš psal přímo o Marešově zradě vědy a Purkyňova dědictví“. Mareš byl jedním z Purkyňových nástupců na stoličce fyziologie Karlovy univerzity. Vycházel z Kantovy filozofie; na jejím základě stavěl jak svou kritiku „naivního realismu ve vědě i filozofii“, tak s vitalismem spojovanou koncepci vnitřního, smyslu a rozumem nezprostředkovaného zření „pravé metafyzické skutečnosti“. Teich i Beneš nemohli přehlédnout, že se Mareš při argumentaci dovolával také objevů a stanovisek J. E. Purkyně (např. ve své *Fyziologii smyslů* z roku 1929).

4. Když např. Josef Beneš zdůrazňoval „boj Purkyně proti apriorní metodě německých pokantovských idealistických systémů“, nemyslel pouze na Purkyňovu nechuť k planým naturfilozofickým spekulacím a na jeho neustálé připomínání významu trpělivé experimentátorské práce ve vědě. Podle Beneše se Purkyňovi podařilo „vyhnout jak apriorismu, který přisuzuje duševnímu subjektu vrozené formy nazírání času a prostoru“, „tak pasivitě sensualismu, podle něhož se vjemy prostě zapisují do naší mysli a spojují“. Purkyně, píše Beneš, „přijímá aktivitu smyslových orgánů, hlavně zraku, hmatu a sluchu, které poznenáhlu ve stálém styku s věcmi vyjadřují názor prostorový a časový“.

Purkyně vskutku hezky demonstroval, jak se např. na základě smyslových dat vytváří zkušenost „věcného a předmětného prostoru“. Nemůžeme však přehlížet, že zároveň s tím uvažoval o existenci „prostoru myslného, somosobného, prostobytného, původního“, přičemž měl za to, že smyslový prostor toliko obrazem myslného jest“. Zkrátka řečeno: čas a prostor jsou — podle Purkyně — jako smyslové názory „původní našemu duchu“. Na tom nic nemění, že se uplatňují jen v souvislosti se smyslovým vnímáním (že jinak jsou „prázdné a nepodstatné“); jejich apriorní existence podmiňuje jednotu smyslů a tím i vyšší rozumové poznání, jednotu intuice. V Útržcích ze zápisníku Purkyně názory času a prostoru spojoval nejen s lidským duchem, ale i s Duchem země, přičemž vznik názorů Ducha země zase spojoval s epochami geologického vývoje Země. Na zasedání přírodovědecko-matematické třídy Společnosti nauk (v roce 1860) Purkyně tvrdil, že „der Sinnenprozeß hat seinen Anfang in der Aussenwelt, seine Fortsetzung im Organismus, sein Ende im Seelenprinzip“. Chválí-li tedy Beneš Purkyňův názor o aktivitě smyslů, patřilo by se hned dodat, že tato aktivita souvisí s tím, co je — podle Purkyně — ve

smyslovém poznání a priori, že je to aktivita duchovního charakteru. V Purkyňově pojetí smyslového poznání se tak odráží jak kantovská inspirace, tak jeho vlastní badatelské zkušenosti; větší vliv té či oné stránky se projevuje podle toho, oč v dané souvislosti jde Purkyňovi především — jestli o „Organismus“, nebo o „Seelenprinzip“.⁷

5. Nelze přirozeně přehlížet rozdíly mezi Purkyněm a Marešem, nelze však ani popírat, že v některých ohledech se Mareš mohl na Purkyně odvolávat. Uvedu pro tuto tezi dva doklady: 1. V závěru pojednání O ideálnosti prostoru zrakového (1837) se Purkyně — cituje zde Locka — dotýká otázky vztahu smyslových vjemů a „předmětů nás obkličujících“. Konstatuje přitom, že tyto předměty „ne samy sebou mluví k naší duši“, že nám „naskytují toliko znaky“, a že tudíž naše obrazy o nich jsou spíše „hieroglyfy jejich“ (a proto musí být „naší obrazotvorností doplňovány a zdokonalovány“).⁸

2. V citované stati o Purkyňovi vytýká Teich Marešovi, že Purkyňovo zkoumání tzv. subjektivních zrakových jevů, především tzv. „bloudících mlžných pruhů“ (z Purkyňovy disertace Poznání zraku ze subjektivního hlediska) vzal za podporu pro svou vitalistickou ideu o existenci specifické oční energie. Purkyně zkoumaje bloudící mlžné pruhy vskutku neříká, že by šlo o výsledek činnosti samotné sítnice (vybavené jistou energií); vůbec nevysvětluje, odkud se pozorované pruhy v oku izolovaném od vnějšího světla berou. Mareš však Purkyňovo líčení „mlžných pruhů“ spojil s jeho obecnějšími naturfilozofickými úvahami, v nichž nemalou úlohu má duch (duše), podílející se na veškeré činnosti člověka-subjektu poznání.⁹ Vladimír Kruta, jeden z našich nejlepších znalců Purkyňova díla, v doslovu k českému překladu Purkyňovy disertace velmi případně cituje, co sám Purkyně o této práci napsal v Podrobných zprávách: že „duše vnořivší se v tělo hmotné, účastnou se stává všech jeho činností a trpností“.¹⁰

⁷ Kritické poznámky k Benešovu výkladu Purkyňova pojetí smyslového poznání nejsou soudem o celé jeho purkyňovské monografii. Adekvátní zhodnocení této velké práce (dnes už nežijícího autora) může přinést jen nová kniha o filozofických základech Purkyňova světového názoru.

⁸ Domnívám se, že i toto téma by mohlo vést k otázce vztahu Ernsta Macha k Purkyňovu dílu. Zatím bylo konstatováno, že ve svých studiích o rovnováze Mach navazoval na Purkyňovo zkoumání závratě (srov. *Dějiny exaktních věd v českých zemích*, Praha 1962, s. 229).

⁹ M. Teich v citované studii tvrdí, že Mareš připisuje Purkyňovi neprávem názor, že subjektivní zrakové vjemy, jež Purkyně líčí ve své disertaci, jsou „zjevy, jejichž původ nelze zjistit“. Zde Teich nevykládá přesně ani Mareše; ten totiž výslovně konstatuje, že podle Purkyně „přirodozpytec má ukázat objektivný základ“ těchto vjemů, tj. nacházet jejich objektivní příčinu — s tím ovšem, že jejich podněty je třeba lišit od podnětů vzbuzujících „normální“ zrakové vjemy, tj. od podnětů, na které se tyto vjemy „také vztahují, takže se objektivují ve věci“. Jde tu prostě o rozdíl spočívající v tom, že jednou v našem vědomí reflektujeme stavy a procesy probíhající v našem zraku, jindy předměty a jevy nacházející se vně zraku.

¹⁰ J. E. Purkyně 1869/1969, Brno 1969 (ed. V. Kruta), s. 83.

Chceme-li tedy vykládat Purkyňovo pojetí smyslového poznání v náležitých souvislostech, musíme přejít k jádru Purkyňova filozofického myšlení, k jeho metafyzice, ontologii — tedy k naturfilozofii. Zde se také dovíme, jak se Purkyň dokázal vyhnout tomu, co Lenin shledává u Helmholtze v důsledku jeho pojmání vjemů jako hieroglyfů, totiž „upadání do subjektivismu“, „odmítání objektivní reality a objektivní pravdy“, „strašné nepravdě, že idea a objekt jí představovaný jsou dvě věci patřící ke dvěma odlišným světům“. (Purkyňe teorie hieroglyfů k obhajobě agnosticizmu nikdy neužil už proto, že mu agnosticizmus byl zcela cizí.)

6. Základem Purkyňovy naturfilozofie (a jeho světového názoru vůbec) je pojetí skutečnosti jako jednoty vnitřně polarizované do dvou základních modů: hmotného a duchovního (projevujících se i v polaritě nevědomého a vědomého, pasivního a aktivního).¹¹ Jde o jednotu, protože nerozlučně spojené způsoby bytí jsoucna jsou módy existence jediné podstaty jsoucna. Empirický dualismus hmoty a ducha, k němuž nás, jak říkal Purkyňe, vede „pozorování vesmíru z našeho pozemského hlediska“, je jen jevovou formou metafyzického monismu: Všeduch je podstatou jsoucího, principem vesmíru. Duchovní podstata prostřednictvím hierarchie duchů (například Zeměducha, lidských duší apod.) ovládá hmotnou přírodu „ve všech jejích jednotlivých oblastech, útvarech i pochodech“, zajišťujíc tak i její „dynamickou jednotu“ a účelnost všeho přírodního dění.¹²

Organický život je — podle Purkyňe — nejen jednotou ducha a hmoty, ale i „prostředníkem“ mezi nimi; jím duch poznává hmotu i sebe sama. (Odtud Purkyňe odvozoval i postavení fyziologie jako královny mezi vědami.) To také umožňuje Purkyňovi chápat „tělesně-psychický organismus člověka“ jako „svět v malém“, jako „odraz velikého vesmíru v konečném omezení individua“. „Tam, kde duch proniká jevy k sobě samému, dochází k absolutní identitě subjektivna a objektivna, jak je tomu i v přírodě, a pozná se v ní se sebou samým spjaté duchovní jsoucno.“ Z jednoty světa a z jednoty obou složek lidského organismu vyplývá i jednota poznání, jednota složek procesu poznání — složky apriorní (založené v duchu) a empirické (závislé na těle). Purkyňe připouštěl, že „nadd lidský génius“ by byl s to poznávat vše samotným bezprostředním zřením duševním; historicky podmíněný člověk bez zřetele k obsahu smyslové zkušenosti jen „splétá a sleduje prázdné předivo“.¹³ Dodejme, že podle vzoru Kantovy

¹¹ O Purkyňově naturfilozofii psal u nás naposledy J. Loužil v doslovu *J. E. Purkyňe — přírodovědec a naturfilozof* k novému překladu Purkyňových *Útržků ze zápisníku zemědělného přírodovědce* (Praha 1987). Ukazuje, že „Purkyňe sdílel naturfilozofické názory po celý život a nijak se tím netajil“. Purkyňovo stanovisko charakterizuje Loužil na pozadí vývoje evropské naturfilozofie; zdůrazňuje přitom, že „naturfilozofie odvázne a energicky vytyčila myšlenku jednoty přírody a položila základy k jejímu dialektickému pojetí“ (s. 89).

¹² Loužil, J.: *J. E. Purkyňe — přírodovědec a naturfilozof*, s. 68.

¹³ Srov. Toellner, R.: *Přírodné filozofické prvky v Purkyňově myšlení*, s. 645 an.

ideje „transcendentálního subjektu“ spojoval Purkyně apriorní prvky (předpoklady) poznání se samotným Duchem země.

7. Purkyně byl celý život přesvědčen o tom, že duchovno nelze vyložit z hmoty, z jejích procesů. Ideu jeho substanciální nezávislosti na hmotě hájil způsobem blízkým tradiční náboženské protimaterialistické argumentaci; často s tímto cílem odkazoval na harmoničnost a účelnost přírodního dějství. Neváhal dokonce napsat, že by materialistické stanovisko, uznávající „jen hmotu a s ní odvěčně spojené síly, naprostou nutností působící“, označil za „blbost“, kdyby nepřihlížel k tomu, že i taková formulace — přes svou neudržitelnost — vyžaduje „dost rozumu a vtipu“. (Výrazu „blbost“ tu Purkyně užil v souladu s dobovým slovníkem ve významu „nesmysl“.)

Purkyňův idealistický monismus je dokladem toho, že Purkyně měl vyhraněný smysl pro metafyzické tázání, že byl duchem v jádře spekulativním, ba — připojme se ke Krausovi, J. V. Klímovi a Šaldovi¹⁴ — básnickým. Veden touhou po jednotném obrazu světa, přestupoval hranice empirického dualismu, hranice oddělující, jak se domníval, svět přírodní vědy (empirických a experimentálních dat) od světa filozofie, od světa spekulativních idejí, jež se zdůvodňují svou mravní kvalifikací, hodnotou cílů, k nimž zaměřují jedince i lidstvo vcelku.

Mám za to, že proces formování Purkyňova metafyzického stanoviska lze charakterizovat jako kultivaci jeho výchozích náboženských (křesťanských) paradigmat novověkou filozofií a přírodovědou. Všichni Purkyňovi životopisci — v souladu s jeho vlastními vzpomínkami — uvádějí, co pro mladého Purkyně znamenalo čtenářské setkání s Fichtem, s jeho přednáškami o pojmu člověka, o poslání člověka ve společnosti, o různých stavech ve společnosti, o poslání vzdělance a o Rousseauových výrocích týkajících se vlivu umění a vědy na blaho lidstva. Fichte orientoval Purkyně na vědeckou dráhu fakticky tím, že ho uvedl do novodobé filozofie, že ho filozofickými argumenty přesvědčoval o „mravní hodnotě poznání, o konstruktivním významu výrazných osobností pro národní život, o ceně myšlenkové samostatnosti a přirozené soustavnosti“.¹⁵ Purkyňovi filozofii zastupovali především filozofové novověcí, racionalisté stej-

¹⁴ Srov. Klíma, J. V.: *Osobnost Jana Ev. Purkyně*. Sborník *Jan Ev. Purkyně 1787—1937*, s. 182 ad.

¹⁵ V podstatě ve stejném směru působila na mladého Purkyně i četba Novalisových Učedníků saiských. Podpořila nejen jeho zájem o vědeckou a pedagogickou práci, ale i touhu stát se užitečným členem národa a lidského společenství vůbec. — Široce založenou studii *J. E. Purkyně a Novalis* uveřejnil Ivo Liškutin ve sborníku *Jan Ev. Purkyně 1787—1937* (Praha 1937). Mohu dodat jen to, že Purkyňův vztah k Novalisovi je hezkým příkladem toho, jak lze „dílčím způsobem“ čerpat ze složitého, myšlenkově bohatého díla. Zcela jinak četl později u nás Novalise Alois Lang, který u „mystika německé romantiky“ studoval především jeho řešení náboženského problému (*Náboženský problém Novalisův*, 1919).

ně jako senzualisté (empirikové) či iracionalisté. Racionalistická filozofie (Leibniz, Hegel, Schelling a další) jej podněcovala k vlastním metafyzickým úvahám, empirická filozofie (Lockem počínajíc) a filozofie Kantova ho pak varovaly před nekritickým souhlasem nejen s jinými filozofy, nýbrž i s výsledky filozofování vlastního. Jednotlivé systémy bral — podobně jako Hegel či u nás Smetana — jako momenty na lidské cestě za pravdou. — O Purkyňově vztahu k novověkým myslitelům bylo už mnohé řečeno, mnohé však ještě čeká na důkladnější analýzu, např. jeho vztah k Leibnizovi (prostředkovaný zřejmě i Bernardem Bolzanem, Purkyňovým učitelem náboženské vědy na univerzitě), k anglickému senzualismu, ke Komenskému a dalším.

8. Purkyňe se k filozofickým otázkám vyjadřoval jako filozofující přírodovědec, příležitostně, nesystematicky, a proto interpretace některých jeho formulací není bez problémů. Platí to i o jeho monismu. Empirický dualismus je podle Purkyňe předfilozofickým vyjádřením polarity jsoucna. Z filozofického hlediska je hmota (jevící se přírodovědci jako nevědomé, pasívní jsoucno) specifický způsob existence duchovní podstaty vesmíru. (Protože se tu Purkyňe blíží leibnizovskému monadismu, Pavel Brosz, ovlivněn v té věci Tvrdým, soudil, že bychom tu měli mluvit — podobně jako u Leibnize — spíše o „monopluralismu“ než o monismu.) V dalším však Purkyňe jako by zapomněl na duchovní podstatu hmoty: mrtvá, pasívní látka je aktivizována a ožívována zvnějška, působením duchovního principu — buď nevědomého, nebo vědomého. Purkyňe nechává svůj monismus nedotažený, kolísá mezi monismem (a s ním spojeným hylozoismem) a dualismem („vitalismem“). To se pak projevuje i jako kolísání mezi panteismem (panenteismem) a teismem: duchovní podstata vesmíru tu dostává podobu blízkou křesťanskému bohu (vytvářejícímu hmotu jako jsoucno substanciálně mu cizí). Zdá se mi, že tato nevyhraněnost (nedůslednost) má u Purkyňe dva základní důvody: jednak střídavé prosazování zřetelů přírodovědeckých (tendence k dualismu) a filozofických (tendence k monismu), jednak „přežívání“ Purkyňova osobního vztahu ke křesťanství.

9. Filozofie nebyla Purkyňovi jen únikem před tím, co později Masaryk nazýval vědoševcovinou (tu ostatně Purkyňe nikdy nepodceňoval). Purkyňovy úvahy o společnosti, dějinách, národu, státu, právu, umění, náboženství, mravnosti dokládají, že filozofii považoval za významnou součást národní kultury, že jí přisuzoval natrvalo nezastupitelné místo v procesu, jímž se v národě (jako nejvyšší jednotce společnosti) uskutečňuje člověčenství — idea humanity, tj. božské ideje spravedlnosti a pořádku, víry a lásky, vědy a krásy. Svým vztahem k filozofii se Purkyňe staví na stranu hrstky profesionálních filozofů, kteří se od dvacátých let minulého století snažili uvádět k nám filozofické myšlenky a teoretické problémy v zápasu (jak dokládá i diskuse o otázce „bytí a nebytí německé filozofie

v Čechách“ ve čtyřicátých letech) proti „absenci smyslu pro filozofii, pro společenskopraktický význam špičkové teorie, která se samozřejmě nepodává na první pohled a která se vzpírá nekvalifikovanému přístupu“. ¹⁶ Purkyňův hlas pro filozofii byl cenný nejen tím, že to byl hlas uznávaného přírodovědce, ale i tím, že se Purkyně sám pokoušel filozofii „provádět“.

Mám za to, že Purkyně představuje u nás přírodovědeckou variantu vztahu k filozofii, který v oblasti společenských věd reprezentoval František Palacký (hledající už ve dvacátých letech filozofické předpoklady estetiky). Podobně jako Palacký i Purkyně si chtěl „ozřejmit roli a možnosti lidského ducha v poznání a jednání na základě filozofického tázání po předpokladech vzniku subjektivitu jako pólu vědomé aktivity v jednotě veškerenstva“. ¹⁷ — Nabízí se tedy i srovnání Palackého „rozvodu veškerenstva v podmíněnost a předmětnost, čili v nás a ne-nás“, a Purkyňova „rozchodu jednoho zřídla věčného“ na „dobu předmětenstva“ a na „dobu osobnosti“ (jako dobu „soustřeďeční“, kdy se objevují i „síly vědomé“). Palackého pojem „božnosti“ by nám pak mohl pomoci pochopit, proč se Purkyně obírá představou Zeměducha, když už 17. století „přeložilo pojem bůh pojmem příroda“. Ukazuje se, že princip „přirozenosti“ („přirozenosti“ odvozené z „přírody“) „nestačil sám o sobě k vysvětlení předpokladů lidské svobodné aktivity, rozhodování, racionálního jednání a praktického, účelného, cílů dosahujícího jednání“. ¹⁸

10. Z hlediska dominantních rysů Purkyňova filozofického myšlení patřil u nás Purkyně k osobnostem filozofujícím v duchu německé klasické filozofie. Zřetel k anglickému senzualismu i k vlastní vědecké práci ho vedl jak ke zdrženlivému vztahu k čistě spekulativní naturfilozofii, tak ke snaze přísně rozlišovat „filozofické“ a „vědecké“ (empirické, faktové). Filozoficky relevantní část Purkyňova díla představuje místo, z něhož je možné ubírat se dále různými směry, z nichž každý je navázáním a zároveň i popíráním. Herbartovci a potom i pozitivisté mohli připomínat Purkyňovo řešení poměru metafyzických konstrukcí k empirickým faktům, náboženští myslitelé jeho víru v existenci duchovní podstaty jsoucná (duchovna neodvoditelného z hmoty a jejích procesů), iracionalisté (jako František Mareš) jeho touhu po transcendentnu a snahu hledat cesty k jeho poznání, vitalistické tendence aj.; materialisté mohou navazovat na Purkyňovy vědecké objevy s filozofickým dosahem (už Engels poukazoval na základní filozofický význam buněčné teorie), na jeho

¹⁶ Pešková, J.: *Místo filozofie v procesu formování novodobé české společnosti*, strojopis, s. 4-5. Autorka v této studii mj. dokládá, že v první polovině 19. století „filozofii v Čechách nebylo možno převzít, bylo ji nutno provést“.

¹⁷ Tak J. Pešková ve výše uvedené studii charakterizuje smysl filozofické aktivity Františka Palackého.

¹⁸ Tamtéž, s. 11 an.

gnoseologický optimismus, na prvky „živelného“, přírodovědeckou prací živěného materialismu v jeho dílčích filozofických i vědeckých formulacích.

Purkyňe nebyl jen tím či oním, a nebyl ani tím vším dohromady — pokud v tom „dohromady“ není zakalkulováno, že v Purkyňově filozofickém myšlení se jeho jednotlivé stránky, tendence atp. navzájem podporují, někdy však i svářejí, potlačují. (Purkyňe nebyl „školským filozofem“, systematikem ve filozofii.) Tato mnohoznačnost Purkyňova filozofického odkazu nám nemusí vadit, a proto jej nemusíme ani „vylepšovat“ podle vlastního obrazu světa. I ti největší filozofové minulosti a dneška jsou vzorem k napodobování a následování především v jednom ohledu: odvahou myslet.