

Horyna, Břetislav

[Noras, Andrzej Jan. Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli]

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1999, vol. 48, iss. B46, pp. 147-149

ISBN 80-210-2314-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106479>

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.

poznání je první zásadou a současně zárukou poznání vůbec. Metafyzika, střed veškeré filosofie, je tak možná jako *scientia divina*, a jako taková je pak studiem moudrosti, tím, čím se filosofie domnívala prvopočátečně být.

V tomto světle interpretuje Banaszczyk též Descartovo *cogito*. Nevidí v něm rozumový princip, který by měl sloužit za základnu racionalismu, nýbrž ho chápe jako „intelektuální vizi, intuici (*intuitus mentis*) bezprostřední jistoty“ (s.16). Základní funkcí poznání je pak u Descarta intuice myšlení dokládající jistotu vlastního bytí. K ní Descartes dospěl svébytnou cestou, rozvinutím autonomního modelu poznání, vlastních metod a kritérií. Svým zápasem s autoritami a koncipováním vlastního vědeckého pohledu na svět zůstává, domnívá se Banaszczyk, filosofem, který je blízký i nám.

Sborník C. Gliombika je zajímavým příspěvkem do souhrnu vzpomínek na počátky moderní filosofie, které se nashromáždily u příležitosti Descartova výročí. Zmiňované, ale též některé další v něm obsažené studie plně ospravedlňují jeho vydání, a své čtenáře by si nesporně měl najít.

Břetislav Horyna

Andrzej Jan N o r a s : *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolnosci woli*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, 122 s.

Německý filosof, filolog a lékař Nicolai Hartmann byl člověk zvláštního životního osudu, jenž se stal jakoby předznamenáním jeho osudu filosofického. Původní orientací novokantovec, jehož vidění filosofických otázek bylo přísně podmíněno perspektivou Cohenovy a Natorpovy marburské školy, opustil pod Husserlovým, Schelerovým a především Meinongovým vlivem kolem roku 1935 svůj předchozí kantovský formovaný noetický konstruktivismus a začal obhajovat vlastní systematickou filosofii. Její základ, jak známo, tvoří ontologický realismus rozlišující mezi dvěma ústředními sférami bytí, reálnou a ideální, z nichž každá se člení na různé další vrstvy, reálná na vrstvu anorganickou, organickou a psychofyzickou, ideální na vrstvu tzv. objektivního ducha, tj. kupříkladu řeč, vědu, umění, mravní hodnoty apod. Protože každé z nich odpovídají určité kategorie, chápal Hartmann svou filosofii také jako noeticky orientovanou kategoriální analýzu, jež ale nakonec vždy zůstává podřazena ontologii. Tento moment byl z hlediska koncipování Hartmannovy filosofie asi rozhodující: Umožnil mu definitivní rozchod s Kantem, proti němuž formuloval noetiku, v níž poznání ztotožnil s uchopováním skutečnosti, která existuje nezávisle na pozorujícím a poznávajícím subjektu, avšak na druhou stranu ho dostal do nesmírných obtíží v oblasti etiky.

Etický systém, který lpí na tvrzení, že mravní rovina skutečnosti je absolutní, a současně v zájmu předjímaného ontologického realismu popírá jakoukoli formu smyslové nebo morální transcendence, se nutně dostává do aporií. Aporetický postoj, který z filosofické nouze učinil mravní ctnost, si nakonec musel osvojit i Hartmann, když za východisko své etiky přijal postulát metodického ateismu, z něž vyvozoval další hodnotové ukazatele umožňující člověku svobodné a mravní jednání. Tím se, alespoň co do výsledku svého uvažování, dostal do zjevného rozporu s I. Kantem, jehož praktická filosofie se samozřejmě rovněž nemohla obejít bez určitých postulátů, které však svým obsahem nemohou být nijak srovnávány s Hartmannovými postulacemi.

Právě na tento vcelku nenový a již druhdy komentovaný moment sporu ohledně Hartmannova překonání Kanta navázal svou prací mladý pracovník katovického Institutu filosofie Slezské univerzity, A. J. Noras. Jeho knížka vydaná pod názvem *Koncepcje swobody wôle u Nicolae Hartmanna* se soustřeďuje — v nejobecnější rovině — na dva okruhy problémů: Jednak na samotný nárys Hartmannova pojetí svobody vůle, který Noras podává důkladně a se značnou argumentační vytříbeností, plně si vědom toho, že tato součást Hartmannovy filosofie patří mezi ty nejméně známé, stejně jako toho, že podávat výklad celkové koncepce realistické ontologie bez výkladu Hartmannova vztahu ke Kantovi a v tomto vztahu především bez vyřešení problému svobody vůle není možné. Rozhodně není možné tehdy, nemá-li být Hartmannova filosofie pokřivena a na místo ontologického realismu prezentována v podobě naivního ontologického realismu, před nímž, jak Hartmann dobře věděl, z dobrých důvodů varoval sám Kant.

Druhou problémovou rovinou se Noras zaměřuje na otázku, která v kontextu jeho knížky vystupuje sekundárně, pro celkové pochopení Hartmannova vývoje má ale spíše primární význam: Přesahuje Hartmannova filosofie kantovský rámec myšlení a je interpretovatelná samostatně a mimo kantovský úzus, nebo spadá — at svým založením či argumentačně — do kantovského proudu moderního evropského filosofického myšlení? Noras na ni odpovídá v duchu svého podrobného a vůči pramenné literatuře plně zodpovědného výzkumu jednoznačně: Řešení problému svobody vůle dokládá s dostatečnou zřejmostí, že Hartmann přejal jeho výkladové schéma od Kanta a učinil z něj fundament své koncepce kritické ontologie. Proto v tomto smyslu náleží Hartmannovi místo spíše mezi stoupenci moderní kantovské a novokantovské filosofie než mezi představiteli fenomenologie, s nimiž bývá spojován víceméně konvenčně kvůli jisté vazbě na Schelerovu materiální hodnotovou etiku.

Po formální stránce je Norasova práce rozčleněna do tří kapitol, které v několika subkapitolách zkoumají ústřední prvky Hartmannovy filosofie. První kapitola hovoří převážně o fenomenologických a jazykově fenomenologických problémech. Noras si všímá základních terminologických rozdílů, které Hartmann přináší tím, že některým výrazům se stěžejním významem pro koncepci svobody vůle připisuje odlišné významové pole. To se týká především termínu „ideální bytí“, pro jehož trojí vymezení (*freie Idealität, anhängende Idealität a schwebende Idealität*) nachází Noras společný znak v nadčasovosti, přesněji řečeno mimočasovosti: Zřetelný důsledek Hartmannova předpokladu, že čas a prostor jsou nikoli kantovské apriorní nazírací formy, ale kategorie reálného bytí. Etické hodnoty, mezi nimi též svoboda vůle, pak spadají pod tutéž nadčasovost, s níž se dostávají pod zorný úhel absolutna. Tento důsledek dovedl Hartmann již v prvním vydání své *Etiky (Ethik, Berlin-Leipzig 1926, s. 140)*, kde napsal: „Věta, že hodnoty mají ideální bytí o sobě, má pro etiku rozhodující význam. Znamená více než pouhou apriornost hodnotového zření a absolutnost nazíraných hodnot. Znamená, že existuje *jakási pro sebe jsoucí říše hodnot*, autentický *kosmos noetos*, který se nachází jak za hranicemi skutečnosti, tak za hranicemi vědomí“. Byť následující vydání *Etiky (1935 a 1949)* stejně jako studie *Das Werteproblem in der Philosophie der Gegenwart (1936)* toto stanovisko poněkud zmírnily, nelze je z konceptu kritické ontologie prostě eliminovat.

Druhá kapitola, nazvaná *Autonomie přírody*, je cele věnována problému kauzality a jeho antinomiím. Zde se již Noras dostává do bezprostřední blízkosti dvou základních otázek, které musí vyřešit: Jednak otázky autonomie přírody, která soustředěna kolem přírodního determinismu a antinomií kauzality výrazně ovlivňuje možnost specifikace problému svobody. A jednak samotného otevření otázky svobody vůle, již musí předcházet vymezení kategorie svobody. Zde je důležité rozlišení mezi dvěma formami svobody — negativní svobodou, která v důsledku znamená emancipaci od určitého tlaku, vlivu, působení, okolností nebo poměrů (*Freiheit von etwas*), a pozitivní svobodou, která naopak člověka vede určitým směrem, obrací ho k určitému cíli, úkolu, způsobu jednání (*Freiheit zu etwas*). Aby se člověk mohl svobodně věnovat svému účelu, musí být dle Hartmanna nejprve svobodný od tlaků, které ho vedou k jiným účelům. Nezbytnou podmínkou negativní svobody je tak svoboda pozitivní, která je proto označena jako strukturální či ontologická svoboda.

Poslední, třetí kapitola *Antinomie povinnosti* popisuje praktickou stránku filosofie svobody, totiž možnost uskutečnění svobody člověkem. Aby taková možnost existovala, musí být naplněny určité předpoklady, mezi nimiž rozhodující místo zaujímá autonomie osobnosti vůči kauzálnímu nexu a její mravní sebeurčení. Hartmannův pojem osobnosti, který je zpracován polemicky k Schelerovu podání, připouští, aby sebeurčení osobnosti vyplývalo právě z etických fenoménů, jež u Schelera osobnost v její autonomii spíše determinovaly. Přední místo mezi těmito fenomény náleží například vědomí sebeurčení, vědomí odpovědnosti nebo vědomí viny. Protože každá mravní hodnota je hodnotou osobnostního jednání a každé jednání je jednáním jedné osoby vůči jiné osobě, někoho proti někomu, jsou etické fenomény zcela reálnými fenomény, které určují ráz osobnostního sebevymezení.

Poukazy, které A. Noras ve své knížce nashromáždil, dobře dosvědčují podmíněnost Hartmannovy filosofie Kantovým myšlením. Realistická ontologie zůstává principiálně nadále zavázána východiskům kritické transcendentální filosofie, která nemůže opomíjet, nechce-li se sama dostávat do rozporů, jež ji odvedou na hranice nekritického dogmatismu. Hartmann si to bezesporu

uvědomoval, neboť jen tak mohl být schopen napsat: „Fenomény jako takové ještě nedokazují vůbec nic. Jev, byť v neobjektivnějším smyslu, ještě není bytím“ (*Ethik*, s. 645).

Břetislav Horyna

Jaroslava Pešková: *Role vědomí v dějinách a jiné eseje*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, 140 stran.

Útlá knížka vydaná v Knižnici Dějin a současnosti obsahuje řadu esejů, které vydala Jaroslava Pešková od roku 1988 dodnes (některé byly v době vydání knížky dosud v tisku jinde). Recenzovaná kniha tedy umožňuje čtenáři seznámit se s názory Peškové na několik problémů, aniž by musel namáhavě hledat v různých pramenech. Pešková, která je známa především svým zájmem o problematiku české filozofie, filozofie dějin a problémy výchovy, se zde vyjadřuje k otázkám, které jsou pro větší přehlednost seřazeny do čtyř oddílů: Role vědomí v dějinách a národní identita, Čechy a Evropa, Česká filozofie v 19. století jako forma dějinného vědomí společnosti a Fenomény historické reflexe. Ještě před tím, než přistoupí k prvnímu souboru problémů se však v předmluvě zamýšlí nad vztahem moderny a postmoderny především v souvislosti s naším prostředím a poukazuje na některé styčné body zejména mezi situací devadesátých let minulého století a devadesátých let století našeho, styčné body, které se projevují v „znesamozřejmění“ hodnot, jimiž se většina lidí v našem národě až do této chvíle řídila.

V prvním souboru statí se pak na počátku věnuje vyjasnění některých pojmů, jako je „minulost“, „dějiny“, „historismus“, „historické vědomí“, „tradice“, „smysl dějin“, „památka“ a kupodivu také „krajina“ jako něco, co je specificky lidské a je naplněno dějinným obsahem a smyslem. Popelová přitom poukazuje na mnohovýznamnost těchto pojmů a především na potřebu, hledat za jejich povrchním významem, významem, který se nám jeví na první pohled samozřejmý, význam skrytý a původnější. Nabádá tedy k důkladnější reflexi a sebereflexi reflektujícího. Tímto požadavkem organicky přechází k úvahám o roli vědomí o dějinách a dějinnosti v hledání národní identity, o roli obrazu světa, o T. G. Masarykovi jako jednomu z těch, kdo se na vytváření našeho obrazu světa a dějin podíleli a konečně o roli migrace jako fenoménu dějinných dějin. Popelová zde nezapře jak svůj zájem o českou filozofii 19. století, tak své motivy pedagogické. Poukazuje především na Masarykův (ale také Schauerův) význam pro hlubší chápání smyslu českých dějin (příčemž hledání smyslu národních dějin prohlašuje za spíše specificky české). V této souvislosti je významná její zmínka o Masarykově polemice proti liberalismu a nacionalismu a její výklad Masarykova pojetí „náboženství“ jako především duchovní kultivovanosti, na níž by měl být vybudován význam českého národa pro Evropu a svět. Odtud také její polemika proti příliš „ekonomickému“ pojetí dějin, památek a tradic tak, jak se projevovalo nejenom v období „reálného socialismu“, ale jak se projevuje i v dnešní „tržní společnosti“.

Na tuto problematiku organicky navazují dvě statí spojené v oddíle Čechy a Evropa, v nichž Pešková hledá ve stopách J. Patočky místo Čech na duchovní mapě Evropy. Na rozdíl od některých pesimističtějších myslitelů se domnívá, že Čechy na této mapě své místo měly vždy a že návrat do Evropy znamená především návrat ke specifické kultuře Evropy, která začíná v řecké polis a o níž musí nyní bojovat v podstatě celá Evropa.

Specifickým příspěvkem k této problematice je oddíl třetí, v němž sledujeme Peškovou na cestě po stopách české filozofie 19. století. Pešková se nejprve snaží dokázat, že ve dvacátých letech 19. st. byla česká vzdělaná veřejnost o filozofii informována v podstatě na stejné úrovni jako veřejnost ostatní Evropy a že se v té době vytváří předpoklad filozofování v českém jazyce — česká filozofická terminologie. Sleduje pak filozofické snažení Fr. Palackého, I. J. Hanuš a A. Smetany. Poukazuje na to, že v české veřejnosti byla často potřeba filozofie popírána, protože filozofie byla považována za příliš abstraktní a navíc byla „německá“. Podstatu tohoto popírání vidí ve skutečnosti, že „humanistické ideály vzešlé z Francouzské revoluce a rozvinuté teoreticky v německé klasické filozofii jsou v praxi české politiky nesporně brzdou reálného pokroku české