

### 13. Krátký pohled do české filosofie ve 20. století (Masaryk, Patočka, Habáň)

Nakonec se velmi stručně podíváme na tři představitele české filosofie. Začneme Tomášem Garigue Masarykem (1850-1937), prvním českým prezidentem; zde se ovšem omezím pouze na vybrané informace týkající se jeho filosofie, ostatní, třebaže významné charakteristiky týkající se jeho politického působení, osobního života etc., nechávám stranou.

**Tomáš Garigue Masaryk** (dále „TGM“) se k filosofii dostal přes náboženství a teologii.<sup>1</sup> Na Vídeňské univerzitě studoval filosofii a filologii, 1879 se tam habilitoval spisem *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart*. Na univerzitě jej zaujal a ovlivnil Franz Brentano, zejména „zdůrazňováním empirie, svou [kritičností] a úsilím o jistotu (evidenci) a průkaznost všech poznatků.“<sup>2</sup> Na rozdíl od aristotelika Brentana TGM inklinoval k Platonovi, doktorskou práci napsal na téma *Podstata duše u Platona*. Těžiště jeho vědecké práce ovšem spočívá především v **sociologii** a v **politologii**, svůj habilitační spis označuje jako pokus o filosofii dějin. Rovněž „otázka náboženská“ byla u něj stále v popředí, ačkoli neuznával nadpřirozené zjevení; vyznával „přirozené náboženství“, „**humanismus sub specie aeternitatis**“.<sup>3</sup>

Z anglických filosofů jej zajímali Hobbes, Locke, Hume, dále Mill a Spencer, z francouzských především Comte a Pascal. Po doktorátu v roce 1876 pobýval TGM rok na univerzitě v Lipsku, kde se více seznámil s německou filosofií, zejména s Kantem, jehož filosofii nazval „subjektivismem a fantastickým apriorismem“. 1882 se TGM stává **profesorem filosofie na pražské Karlo-Ferdinandově univerzitě**, v té době je již jeho „vědecký charakter ustálen“, jak vzpomíná; učí dějiny filosofie, filosofii dějin a tehdy mladou vědu sociologii. Svým žákům kromě jiného zdůrazňuje důležitost noetické orientace, což pro TGM znamená vypořádat se s problémem „Hume a Kant, překonání Humovy skepse“. 1883 vychází *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse*, 1885 *Základové konkrétní logiky*.<sup>4</sup>

Z českých dějin jsou pro TGM klíčové tři postavy: Komenský, Palacký a Havlíček, roku 1895 vydává TGM spis *Česká otázka*, o několik let později další spisy: *Moderní člověk a náboženství*, *Otázka sociální*, *Ideály humanitní*; 1913 *Rusko a Evropa*, 1925 *Světová revoluce*. TGM považuje svou filosofii za realistickou: „byla to moje metoda v sociologii a historii, která vnukla to jméno, totiž realistické pozorování a studium přítomnosti; byl to protest proti historicismu, libujícímu si v době starší a staré a vidoucím dějstvo – lidi a národ – více v archivních spisech než v životě, zároveň název označuje mé **noetické stanovisko čelící subjektivismu**. Politika přiměla mě ke studiu Marxe a socialistického hnutí; Marx pak a s ním četba ruských radikálních spisovatelů a ruský problém vůbec vyžádali si přemýšlení o problému revoluce a opětné studium Revoluce francouzské, ruské aj. Ujasnil jsem si podstatu humanismu vůbec a českého zvláště a odsud propracoval jsem se literaturou státovědeckou a právníkou.“<sup>5</sup>

Zajímavé jsou TGM postřehy o filosofické situaci v Praze, v době kdy se stal profesorem: „V Praze panovala filosofie Herbartova, ke které jsem neměl žádného osobního poměru, ačkoli jsem ji potud uznával za užitečnou, že k nám nepřinesla německý subjektivismus a titánský solipsismus. V Herbartově realismu bylo pro naše poměry něco správného, také to, že zdůrazňoval psychologii a pedagogiku. Vedle herbartismu byla v Praze tradice Bolzanova... naši filosofové měli by se k němu také vrátit. (...) Hegelova filosofie a zejména také hegelovská levice měla u nás, podobně jako u jiných slovanských národů, poměrně nejsilnější vliv. Charakteristické je, že takového pronikavého vlivu Kant neměl; kantovcem de facto byl jen Palacký. Z jiných

<sup>1</sup> Více viz Masaryk, T. G., *Filosofie* in SF20, 103 nn.

<sup>2</sup> Tamtéž, 104.

<sup>3</sup> Masaryk, T. G., *Noetika – teorie poznání* in Čapek, K., *Hovory s T. G. Masarykem*, 1990, 230; více k TGM pojetí náboženství tamtéž, 293, 295-296, 304-305.

<sup>4</sup> Masaryk, T. G., *Filosofie*, 105, 103.

<sup>5</sup> Tamtéž, 106.

filosofů a směrů pozoroval jsem slabé sledy Schopenhauera a později pak vlivy módních, abych tak řekl, směrů jako darwinismus aj. **Proti módnosti a tzv. časovosti jsem odjakživa byl na stráži**; nepodlehli jsem darwinismu, ani filosofii nepovědomého, ani Nietzschemu a jiným modlám rozčilené doby.<sup>6</sup>

Česká filosofie by podle TGM měla „vycházet od Komenského, od jeho realismu, humanitismu a pedagogického utilitarianismu, od jeho pansofie. Komenský usiloval o uskutečnění a praktické provedení humanitního ideálu a přitom a právě proto se pokusil svou pansofií o grandiózní syntezu celkového, harmonického názoru na svět a život.“<sup>7</sup>

Podívejme se nyní s pomocí primárního textu na některé myšlenky TGM, jádro tvoří jeho **noetika** – teorie poznání (v závorce odkazy na stránky primárního textu). TGM označil svou noetickou pozici jako „**konkrétism**“ – je „proti skepsi; uznává nejen rozum, nýbrž i smysly, i city a vůli... drže se zkušenosti odmítá teorie neempirické, protiempirické, nadempirické... nestaví proti sobě smysly a rozum, nestaví proti sobě rozum a ostatní duševní činnosti“ (237); hlavním pravidlem je „postihovat věci a vykládat je z nich samých“, „k poznání jednotlivin dospívá poznatky abstraktními“ (238, více ke vztahu abstraktního a konkrétního poznání 210-211).

TGM je noetický realista a objektivista (225), zdařile **poukazuje na slabiny Kantovy teorie poznání** (232-234): „Kant udělal z protivy toho, co se nám jeví, a věcí, jak skutečně jsou, příkrý dualism: kategorie a apriorní poznatky vůbec, zejména kategorie kauzality, platí jen pro jevy, ne pro věci o sobě – odkud tedy ví Kant, že jsou nějaké věci o sobě, když kauzální zákon pro ně neplatí, nýbrž jen pro jevy? Věc o sobě nemůže přece na subjekt působit, jestliže zákon kauzality platí jen pro jevy! (...) Kant je typický představitel přechodní doby... Seděl na dvou židlích – teologické a filosofické, a tou polovičatostí právě dosáhl svého vlivu. Krajnímu a nesmyslnému subjektivismu – solipsismu – unikl svým metafyzickým trikem ‚věci o sobě‘. Na ten krajní subjektivism došlo u Kantových následníků a v německé filosofii vůbec... (více 234).

Na druhé straně, a tomu věnujte kritickou pozornost, zastává jakýsi **noetický progresivismus**, názor, že „[p]oznání není něco hotového, je to živé nedokončené dílo... Sám vývoj myšlení a myšlenkové zrání nám dává jednu noetickou záruku: důvěru v dokonalejší poznání věků budoucích.“ (222-223). Všimněte si, jak TGM popisuje pravdivé poznání, jak definuje pravdu (214-216)<sup>8</sup>, pak ale říká: „přibližujeme se k věcem svým poznáváním; známe je blíže a přesněji než před tisícem let, budeme se jim blížit víc a víc“ (225), „každý stupeň poznání má svou noetiku; **naše teorie poznání může odpovídat jen tomu stadiu vývoje, na kterém je naše poznání světa**. A že to není stadium konečné, to víme jistě.“ (227). Platí tedy TGM teorie poznání jen pro jeho dobu? Pokud ano, jak může kriticky hodnotit Kantovu teorii poznání jako nesprávnou? Platí TGM teorie poznání jen pro něj a jeho dobu, anebo si TGM činí nárok, že svou teorií poznání postihuje poznání jako takové, tj. možnost pravdivého poznání všech lidí a v každé době? Je v současnosti TGM teorie poznání již překonaná, jsme pravdě o pravdě nyní blíže než TGM, anebo ne – a proč?

Všimněte si také, jak TGM **přilíší spojuje víru s iracionalismem** (228-230), dokonce se může zdát, že s určitým despektem hodnotí víru jako takovou (228, 2 odst.). Na druhou stranu ovšem nevidí „plnost duchovního života a snažení jenom v rozumu“, nýbrž i „v citu a vůli“; jde mu o to, „harmonizovat celý a plný duchovní život“, o náboženskou dimenzi člověka (239).

<sup>6</sup> Tamtéž, 105.

<sup>7</sup> Tamtéž, 109.

<sup>8</sup> Cenné jsou tyto postřehy: „**pravda je v soudech, ne v představování**“, je třeba usilovat o jistotu poznání, o kritičnost; kritičnost není skepse. Rovněž postřeh: „Sebelepší analýza a popis procesu poznávacího nám nepovědí, které poznání je správné. **Noetika není psychologíí**.“ (226). Těmito výroky se TGM řadí mezi kritiky psychologismu.

TGM v roce 1925 napsal: „Celá naše kultura je stále ještě v područí německého myšlení ve všech oborech; vidíme to v literatuře krásné a vidět to – snad ještě markantněji – ve filosofii.“<sup>9</sup> Vliv, o němž TGM píše, je patrný u **Jana Patočky (1907-1977)**, dále „JP“. Po studiích na FF UK absolvoval studijní pobyty v Paříži, Berlíně a Freiburgu, setkal se s EH a v roce 1933 u něj a MH studoval jako stipendista fenomenologii. **1936** vydal JP svůj habilitační spis **Přirozený svět jako filosofický problém**. Po válce přednášel dějiny filosofie, 1949 však musel fakultu opustit. Vrátil se až 1968, stal se profesorem, avšak 1972 podstoupil druhý nucený odchod. Filosoficky však působil i nadále, známé jsou zejména jeho „bytové semináře“, byl jedním z prvních mluvčích Charty 77. Zemřel po výsledcích StB.

Zde se omezím jen velmi stručně na klíčové myšlenky jeho filosofie dějin a filosofické antropologie. Nejdříve však krátce k vlivu některých německých filosofů. Filip Karfík, který analyzuje JP myšlení v období **1936-1945**, píše: „jeho myšlení se pohybovalo v okruhu filosofické problematiky německého 19. století, jehož póly tvoří Hegel a Nietzsche“<sup>10</sup>, přičemž JP se v daném období **snažil filosoficky spojit dvě stanoviska: stanovisko pozdního EH (transcendentální idealismus) a stanovisko raného MH (filosofie konečné lidské existence)**. „Jádro tohoto stanoviska tvoří myšlenka absolutna, které je obsaženo v konečném.“<sup>11</sup> Tato myšlenka tvoří „červenou nit“ JP filosofie.

V roce **1974**, v přednášce **Problém počátku a místa dějin**, JP prezentuje jeden z klíčových filosoficko-antropologických předpokladů: „Dějinnost člověka přece spočívá v tom, že se v něm způsobem hlubším nežli způsobem poznání ryze intelektuálního odehrává bytostně problém pravdivosti a pravdy. **Člověk**, protože může žít takříkajíc od sebe jakožto toho světla, které teprve všechno osvětluje, je bytostí pravdy. On tím světlem nejenom sám je, nýbrž zároveň tím **světlem, kterým je, jsou osvětleny všechny ostatní věci**, pokud mohou vnikat do jeho ‚životního kužele‘...“.<sup>12</sup>

V přednášce z roku **1975**, nazvané **Mají dějiny nějaký smysl?**, nicméně JP myšlenku „(absolutního) světla“ v člověku poskytujícího orientaci podkopává, protože člověk (jakožto zkonečnělé a zdějinělé absolutno) nemůže nahlédnout a vytvořit celkový smysl svého života a světa. „Existuje tedy nějaká odpověď, jak z té aporie, z toho prudkého srážení nihilismem, z toho krachu všeho smyslu, z té absurdity, že... jednání není možné a že lidský život není možný bez celkového smyslu, jak z toho ven?“ JP nastiňuje „řecké řešení“, „křesťanské řešení“ a řešení moderní (přírodo)vědy, žádné z nich však nepřijímá a navrhuje „postoj smysluplnosti podmíněné, který se... problematičnosti smyslu vystavuje, který ji přijímá a odhodlává se v ní **žít ve stálých otázkách a ve stálé nejistotě**... – tím, že o této problematičnosti ví, a to nikoli pouze intelektuálním způsobem, nýbrž tak, že to tvoří sám základ jeho života.“<sup>13</sup>

Základní napětí v JP pojetí lidských dějin a člověka spočívá podle mého úsudku v tom, že na jedné straně jsou člověk a lidské dějiny jediným místem absolutna (metafyzický imanentismus), jen člověk je jediným „světlem“; na druhé straně člověk ve svých dějinách opakovaně ztroskotává, nedisponuje světlem, ztrácí orientaci a není schopen ze své síly dosáhnout transcendence (nedovržitelnost metafyzického imanentismu). Martin Cajthaml proto označuje JP pojetí lidského bytí „**transcendence bez transcendentna**“; podle tohoto pojetí dokonalost „nespočívá... v dosahování a nalézání cíle..., nýbrž v *samém hledání* tohoto cíle.“<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Masaryk, T. G., *Filosofie*, 106.

<sup>10</sup> Karfík, F., *Nepředmětné nitro a jeho objektivace: K Patočkově filosofii z let 1936-1945* in SF20, 466.

<sup>11</sup> „Filosofie je instance poslední jasnosti. Vzniká jako odvaha k poslední podstatě jsoucna, které naivní život uhýbá. Patří ke konečnosti aktuálního života, že pociťujeme potřebu vnějšího zachycení, spásy. Spása je opření našeho života o vnější, absolutní moc, Filosofie však přichází s obrácením situace: konečné se jednoduše proto nemůže ‚opřít‘ o absolutní moc, že **absolutno samo je beze zbytku obsaženo v konečném**; svět sám není nic jiného než absolutno samo, jak se nalézá ve své naivnosti. Není možno se spoléhat se na bohy, protože **absolutno není mimo nás, ale v nás**.“ Patočka, J., *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* in *Péče o duši I.*, 66 (citováno podle výše uvedeného zdroje).

<sup>12</sup> Patočka, J., *Problém počátku a místa dějin* in *Péče o duši III*, 284.

<sup>13</sup> Patočka, J., *Mají dějiny smysl?* in *Péče o duši III*, 348, 349 kurziva původní.

<sup>14</sup> Cajthaml, M., *Patočkovy pojetí duchovních základů Evropy*, *Studia theologica* 1/2012, 35. Kurziva původní. Cajthaml stručně analyzuje JP koncept „péče o duši“, jímž se JP inspiroval u platónského Sokrata. Tento koncept však JP již od 50. let specificky ve svém „negativním platonismu“ upravuje

**Metoděj Petr Habán (1899-1984)**, dále „MPH“, byl jedním z těch, kteří dokázali odborně a kriticky zaujmout stanoviska k filosofii TGM, JP, Emanuela Rádl a dalších. Už v období mezi světovými válkami se filosofický dialog rozvíjel; dokladem toho jsou filosofické časopisy Česká mysl, **Filosofická revue** aj.<sup>15</sup> Zakladatelem a dlouholetým šéfredaktorem Filosofické revue byl MPH (1929-1941, 1945-1948), dominikánský kněz, jenž 1927 získal doktorát z filosofie na římském Angelicum a od 1928 byl profesorem na řádovém učilišti v Olomouci. Ve třicátých letech se podílel na překladu Teologické sumy sv. Tomáše Akvinského, 1932 spolupořádal Mezinárodní tomistický sjezd v Praze. MPH je tedy **novotomista**.<sup>16</sup> 1945-1950 působil jako profesor v litoměřickém biskupském semináři (1945-47 byl děkanem). Po nástupu komunistického režimu působil 1950-1970 v duchovní správě, a byl také vězněn. Je autorem knih Psychologie (1937), Přirozená ethika (1944), Filosofická antropologie (1981) aj.<sup>17</sup> Ovlivnili jej např. kardinál Mercier a JM.

MPH má v dějinách české filosofie nezastupitelné místo, zejména pro aristotelsky a scholasticky zaměřené filosofy; MPH byl filosofickým učitelem Jiřího Fuchse, který vedle Stanislava Sousedíka zčásti ovlivnil/přivedl k filosofii některé současné české neoaristoteliky a představitele analytické neoscholastiky, příp. tomisty.

Co se týká kritiky TGM, MPH kromě jiného **rozkrývá problematičtější předpoklady TGM filosofie náboženství**, např. spojení víry s iracionalitou.<sup>18</sup> K tomu srov. TGM vyjádření, viz primární text 228. MPH publikoval svou kritiku ve Filosofické revue, v posledním roce TGM života (1937);<sup>19</sup> na obranu TGM vystoupil JP článkem v České mysli.<sup>20</sup> MPH pak reagoval:

„Rozumnost zdravé schopnosti rozumu je jen jedna správná; o jiných nelze vůbec mluvit ve filosofii a vědě. Proto bylo-li řečeno..., že **rozumnost je předpokladem víry**, bylo to myšleno právě o zdravém a přirozeném požadavku lidského rozumu a nic jiného. Je vůbec podivné, že lze tak snadno najít jinou rozumnost než rozumovou... Ať se ubírám k poznání určité věci jakoukoliv cestou, vždy je třeba dospět k přesnému pojmu. Proto bojuje-li se proti něčemu, je třeba bojovat proti skutečným pojmům (v našem případě teologie, zjevení, církve a mystiky) tak, jak jsou, a nikoli tak, jak si to která doba nebo mysl představuje. ...nepřesné pojmy jsou... plodem minulého století.“<sup>21</sup>

MPH se s TGM shoduje v kritice Kantovy teorie poznání,<sup>22</sup> navíc ovšem vysvětluje a **obhajuje aristotelsko-tomistickou teorii poznání, založenou na teorii abstrakce**,<sup>23</sup> čímž dospívá k realistické metafyzice, která u

---

tak, aby vyhovoval „pojetí dějinnosti jako života v otázce, v problematičnosti“. Tamtéž, 37.

<sup>15</sup> Více Zouhar, J., Pavlincová, H., Gabriel, J., Spory v české filosofii mezi dvěma světovými válkami: Výbor textů, 2003, 5.

<sup>16</sup> Více viz MPH, Živý tomismus, Filosofická revue, 1938.

<sup>17</sup> Hanuš, J., Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů, 2005, 45.

<sup>18</sup> MPH zdůrazňuje proti TGM, že víra není slepá, nýbrž založená v rozumu (věříme již na přirozené rovině, ale ne všemu).

<sup>19</sup> MPH, T. G. Masaryk jako filosof náboženství, Filosofická revue, 1937.

<sup>20</sup> „...rozumnost znamená Masarykovi něco jiného než Habánovi, poněvadž je mu v úzké souvislosti s pojmem vědy, jež nemá co činit s pojmem zjevení, ba podle Masaryka je k němu v opozici, nemůže se u Masaryka nikde jednat o diskusi ‚rozumných předpokladů k přijetí zjevení.‘ To by Masarykovi znamenalo smlouvání ohně s vodou. Přitom tento pojem rozumu a rozumnosti není nikterak ryze pozitivistický; spíše je to důsledný racionalismus, a to konkrétní, neformální.“ JP, Ještě k Masarykově filosofii náboženství, Česká mysl 33, 1938.

<sup>21</sup> MPH, Masarykova filosofie náboženství, Filosofická revue, 1938.

<sup>22</sup> MPH, Filosofické omyly doby, Filosofická revue, 1938. „Postulát nové filosofie od dob Kantových je: nepoznáváme nic, leč co sami konstruuje. (...) Z toho důvodu nová filosofie nehledá skutečnost a byt[n]osti věcí tak, jak jsou samy v sobě, nehledá odhalení tajemství skutečnosti, nýbrž má svou vlastní skutečnost konstruovanou... **V lidské mysli je vždy počátek bludu ve všech ostatních oborech lidského života osobního i sociálního.** (...) Z toho vzniká strašný důsledek pro člověka, že se odcizil sám sobě, svému vnitřnímu životu a dal se cestou konstrukce předmětů světa a života. ...**je třeba rehabilitovat správný způsob myšlení, jímž má člověk styk se skutečností a tak poznává řád věcí a jednání, řád života a jeho úkolů**, které má vyplnit. Chybí době skutečná inteligence, schopnost myslit...“

<sup>23</sup> „Aristotelsko-tomistická teorie mluví o synthes[i], v níž myšlenková práce je nadempirická, avšak souvisí se skutečností, kterou vnímáme smysly. (...) K myšlení nestačí jen pasivní vnímání smyslové, nýbrž spolupracuje myšlenková síla aktivní (intellectus agens), abstrahující z vnějších kvalit smyslových jádro věci, pojem věci, v němž je obsažen obsah věci. Tento pojem aristotelsko-tomistické filosofie není ani naivní realismus nebo pasivní fenomenalismus Humův ani zase apriorismus nebo transcendentální idealismus. Jak smyslová fakta, tak aktivita myšlenková abstrahující, t. j. zduchovňující věc spolupracuje ve vytváření pojmů, které jsou pak obecné a universální. Nejsou ovšem hned dokonalé a přesné; přesnost a dokonalost všeobecného pojmu se získává další srovnávací a kritickou prací myšlenkovou. Myšlenková práce má trojí druh postupu: intuitivní chápání

### TGM aj. chybí. MPH namítá proti „falešným metafyzikám“

- naturalismu (omezení na hmotnou skutečnost, na zkušenostní přírodu, vazba na tvrdou nutnost, odmítání vyššího smyslu),
- idealismu (zdánlivé vysvobození z těžkopádného naturalismu, absolutizace ideálního světa),
- fenomenalismu (za jevy není nositel, jenž se jeví, z toho vyplývá popření Původce všeho) a
- existencialismu (nejslabší metafyzika, schází odvaha popatřit do věčnosti, duch se nedá spoutat na malý úsek existence a nedá se sevřít pesimistickou úzkostí).

MPH se s TGM shodne na pluralistickém pojetí skutečnosti, tj. na **odmítnutí metafyzického monismu**, jde však dále, k **metafyzice řádu**:

„Řád vzniká z poměru věcí nebo dění k cíli. (...) Řád je nejabsolutnější výsledek poznání, ale i činů, je největším světlem pro mysl a cílem pro jednání. Z nedostatku tohoto světla a cíle v jednání poznáme snadno nedostatek čili zlo v jednání dnešního člověka.“

„Řád života a věcí není jen mechanický a deterministický, realita je širší a řád duchovní je nadřazený a řídí i mechanickou součást, jednu z mnohých, života a skutečnosti. Pluralismus zahrnuje několik oblastí ve skutečnosti: hmotnou a duchovní, organickou, neorganickou, vegetativní – smyslovou, duševní a duchovní. V jednotlivých oblastech je zase odstupňování... Řád není jednotou násilnou, nýbrž přirozenou koordinací a subordinací.“

„Dnešní člověk nedospěl dál; je tu nedostatek řádu, t. j. jednoty v množství. Podléhá ještě mnoho falešné jednotě z naturalistického a fenomenologického pojetí skutečnosti, zdůrazňuje stále jen a jen podobnost nebo totožnost věcí a nemůže vyváznout z monismu ani ve vědě ani v životě. Nezahledne ve vědeckém a filosofickém vidění hierarchii a mnohost jsoucna, rozdílnost a podobnost. Vidí jen buď samé podobnosti a snaží se vše uvést na společnou zákonitost nebo jinde vidí jen různost a vytváří si o skutečnosti jen verbalismus čili nominalismus nového druhu, v němž si každý libovolně jmenuje skutečnost i dění.“<sup>24</sup>

---

(to může být a často bývá nedokonalé), pak je diskursivní postup srovnávací a rozlišovací (reflexivní práce componendo et dividendo), jímž se tříbí pojmy a vyjadřují soudy; na konec postup vyvozovací (sylogistický), jímž usuzuje mysl ze známých věcí a pojmů na nové neznámé nebo nedokonalé poznání, aby se objasnilo. Jako je třeba světla k vidění předmětů zrakem, tak je třeba abstrahující aktivity myšlenkové, abychom chápali věc v její vlastní povaze. (...) Povaha věci je ontický základ každé věci. **K povaze věci dospívá intelekt svou prací, ale její platnost není jen apriorní, jako v Kantově metafysice, poněvadž se v ní uplatňuje funkce smyslových kvalit a smyslového obsahu. Smyslové poznání však není úplná příčina myšlenkového poznání, poněvadž myšlenková činnost je svérázná. Tak se dostáváme už do řádu ducha, nadempirického.** Myšlenkové poznání synthese smyslově-racionálního postupu, který je ukončen pojmem jako prvním vyjádřením myslí nebo soudem.“ MPH, Nepřesnosti v české filosofii, Filosofická revue, 1938.

MPH se zabýval také otázkou jistoty: „**Duševní stav lidského ducha je buď jistota, nebo pochybnost.** Jistota se projevuje tehdy, když mysl je úplně připoutána souhlasem k předmětu své práce. Taková dispozice vnitřní vzniká jen z evidence věci buď přímé (intuicí), nebo nepřímé a odvozené (vědecké), nebo též z determinace vůle, která chce ukončit hledání a připoutat mysl na něco, co člověk sice nevidí, ale čemu věří. (Má-li člověk rozumné důvody k věření, pak i tento stav jistoty je racionální, nemá-li důvod, stav jistoty je iracionální, pochází buď z vášně, citu nebo jiných iracionálních důvodů). Proto **v jistotě se prožívá vědomí klidu.** Nejistota a pochybnost vzniká z toho, že mysl není rozhodnuta připoutat se k jednomu předmětu (je-li postavena před více možností, nebo před problémem, který lze řešit kladně nebo záporně). **Z pochybnosti a nejistoty vzniká vědomí zmítání a nekľidu a snahy překonat jej.** Pochybnost trvá, dokud nepřeváží důvod, jímž mysl se rozhodne pro souhlas nebo zápor, nebo dokud nezasáhne vůle. Kloní-li se mysl k jednomu, ale zůstává-li v ní přece ještě pochybnost a obava, že se mýlí, vzniká vnitřní stav, který nazýváme mínění, domněnka nebo pravděpodobnost. V psychickém stavu jistoty může být a bývá často hodně nepřesnosti a subjektivitu, jak je patrné z pramenů, z nichž vzniká.“ Tamtéž.

<sup>24</sup> MPH, Nedostatek metafyziky, Filosofická revue, 1947.