

Gabriel, Jiří

Filozofie Josefa Tvrdeho

In: Gabriel, Jiří. *Filozofie Josefa Tvrdeho : k dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, 1982, pp. [47]-94

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121797>

Access Date: 02. 12. 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.

II.

FILOZOFIE JOSEFA TVRDÉHO

1. Filozofie hodnot a problém náboženství
2. Teorie poznání: od pravdy subjektivní k pravdě objektivní
3. Filozofický obraz světa a člověka

Pokládám za nutné pro metafyzika, aby se napřed metodicky vypořádal jak s problémem hodnot, tak s problémem náboženství.

Josef Tvrdý: Problém metafyziky

Filozofie hodnot a problém náboženství

První „filozofií“, s níž se Josef Tvrdý ve svém životě — jako tehdy většina lidí — setkal, bylo náboženství. S náboženstvím souvisely jeho první světonázorové problémy z doby gymnaziálních studií. První Tvrděho přednáška jednala o filozofických a náboženských názorech Augustina Smetany¹ a také první jeho publikovaný příspěvek se týkal života a díla tohoto kněze vyobcovaného z církve. O náboženství psal ve své doktorské disertaci a otázky filozofie náboženství byly zase náplní jeho první knihy.

Problém náboženství, s ústřední otázkou po podstatě náboženství, nelze ovšem řešit jen v rámci jedné filozofické disciplíny; má svou stránku psychologickou, historickou, sociologickou, a také noetickou, ontologickou, etickou. Josefa Tvrděho přivedla snaha po uceleném výkladu náboženství do *oblasti filozofie hodnot*. Po příkladu Höffdingově chápal totiž náboženství jako „koncentraci hodnot lidských a její objektivaci“.

Zájem Josefa Tvrděho o problematiku hodnot a hodnocení byl ovšem živen ještě z dalšího pramene. Tvrdý nemohl přehlédnout, že od poslední třetiny 19. století vyvolávala axiologie obecnou pozornost evropské filozofie, zvláště jejích protipozitivisticky orientovaných směrů. (Mirko Novák v jedné ze svých studií z třicátých let napsal, že „filozofie hodnot byla od dob Windelbandových a Münsterbergových prohlašována za hlavní obor filozofie vůbec“.²) Jako stoupenec vědecké filozofie nemohl Tvrdý ovšem přehlédnout ani to, že idealistická teorie hodnot, která vyšla z Kanta a nabyla své nejvýraznější podoby u Windelbanda a Rickerta, hledí jednoduchou apriorní teorií vyjádřit celou bohatost světa a že nakonec utíká do starého metafyzického světa Platónova typu.³ Proto se nespokojil prostým opakováním Höffdingovy definice náboženství odkazující na

¹ O Smetanovi Tvrdý přednášel v zimě roku 1898 v Jičíně, a to v tamním vzdělávacím spolku „Barák“.

² Mirko Novák: *K některým problémům vědecké teorie hodnot*. Česká mysl 1933, s. 22–23.

³ Metafyziku samu Tvrdý neodmítal, musí však jít o metafyziku, která vychází ze zkušenosti a je proto také s ní v souladu.

hodnoty a hodnocení, nýbrž věnoval axiologické látce samostatnou pozornost. Patří u nás k filozofům, kteří ji ve dvacátých a třicátých letech promysleli nejdůkladněji.

V české filozofii v období mezi dvěma světovými válkami byla sice *filozofie hodnot* považována většinou za jakousi pomocnou disciplínu etiky, právní teorie nebo metafyziky, nicméně se tu setkáváme i s několika poměrně vyhraněnými názory na její problematiku: Od Krejčího odmítnutí filozofie hodnot jako zvláštní disciplíny filozofie (ani Josef Král nemá ve své Československé filozofii zvláštní kapitolu o filozofii hodnot), přes Bláhovo rozlišování mezi poznáním vedoucím k soustavě pravd a hodnocením jako prožíváním skutečností citem a vůlí (v tomto ohledu měl Bláha blízko k Tvrdému), až k Rádlovu a Kozákovu spojování hodnot s náboženskou vírou (Rádlovi je bůh posledním důvodem hodnot i norem, Kozákovi je rozhodnutí pro hodnotu závislé na víře v boha) nebo k noetickému dualismu a tria-lismu normativní školy právní a národohospodářské (Weyr, Kallab, Engliš). Z mladších tehdy představitelů české filozofie věnovali filozofii hodnot pozornost i Mirko Novák, Ladislav Rieger, Jiřina Popelová, Blahoslav Zbořil, v estetice psal o hodnotách a hodnocení Jan Mukařovský a další.

Josef Tvrdý se otázkami hodnot zabýval poprvé ve Filozofii náboženství, potom především v Úvodu do filozofie, Logice a Kritickém finalismu. Několika poznámkami se k nim vrátil i v rukopise Humanity, když chtěl vyložit základy humanitní morálky. Ve Filozofii náboženství hodnotu vymezil jako „projev našeho interesovaného citění, ať se nás již týká ze stránky libé, nebo nelibé“, v Úvodu do filozofie jako „*projev aktivní stránky lidské*“. Tvrdý tím chtěl říci, že hodnoty jsou ve své podstatě výrazem skutečnosti, že člověk není pasivní bytostí, která ve svém vědomí jen nezaujatě odráží okolní svět, nýbrž činným subjektem, jenž vždy o něco usiluje, má své potřeby, je naplněn nejrůznějšími city, přáními. . . . S touto lidskou aktivitou souvisí určité vnitřní „směrnice-tendence“ subjektu, jež pak zase zakládají všechno hodnocení a hodnoty.⁴ V tomto smyslu jsou hodnoty „projevy naší nejvnitřnější podstaty“, tj. našeho organického a duševního života, i když některé hodnoty vznikají i vlivem života společenského a jeho historického momentu působení.

Tendence podmiňující hodnocení a hodnoty bychom mohli s Tvrdým charakterizovat jako organizace jistých organických a duševních energií, zaměřených určitým směrem. Jsou různého druhu; patří sem např. instinkty a talenty získané dědičností, stejně jako tendence vznikající pří-způsobováním se přírodě, společnosti, životu druhých lidí. Některé jsou relativně trvalé, jiné pouze krátkodobé (např. ty, jež vznikají přízpůsobením se okamžité a měnlivé situaci), jedny pronikají hluboko do lidského nitra, další zůstávají na povrchu, a jsou také tendence vědomé, podvědomé, a dokonce i nevědomé.⁵ Tvrdý zdůrazňoval, že vysvětlování podstaty hodnot psychologii jenom začíná; realistická teorie hodnot se musí vyvarovat psychologismu, který je skryt za mnohými idealistickými metafyzickými

⁴ Srov. *Úvod do filozofie*, s. 72.

⁵ Také podvědomé a nevědomé tendence může člověk za určitých podmínek poznat, tj. učinit z nich tendence vědomé, popřípadě je jako nežádoucí odmítnout. V souladu s tím dělí Tvrdý i hodnoty na uvědoměné a neuvědoměné.

teoriemi hodnot.⁶ Chceme-li v jednotlivých případech doopravdy pochopit tendence a na nich závislé hodnocení a hodnoty, musíme je brát v souvislosti s celým životem člověka, tj. v souvislostech nejen psychologických, ale i historických a sociologických.⁷

Proces hodnocení a hodnoty samy jsou ovšem podmíněny nejen subjektem hodnocení a jeho tendencemi, nýbrž i *objektem*, „k němuž hodnota směřuje a který jí dává smysl“, objektem, který je „s to pohnout tendencemi subjektu“. V roli takového objektu může být člověk, věc, událost, činnost, stav, situace atp.⁸ V tomto smyslu jsou tedy podle Tvrdého hodnoty stejně tak „subjektivní“, jako „objektivní“. S ohledem na „subjektivnost“ hodnot Tvrdý potom kritizoval idealistické koncepce uznávající existenci hodnot na člověku nezávislých. Takový „objektivismus“ v teorii hodnot vede k předpokladu absolutní neodvislosti toho, co má být, od toho, co je, k postulování zvláštní říše hodnot jako věčných objektů; pramen hodnot se nehledá v člověku a jeho světě, nýbrž v bohu. Subjekt zůstává pasivní, hodnoty netvoří, dovídá se o nich v procesu iracionálního zření transcendentna.

V souladu se svým pojetím podstaty hodnot zaujímal Tvrdý v otázce *povahy procesu hodnocení* tzv. antiintelektualistické stanovisko: Hodnoty prý „konstatujeme přímo“, tj. hodnocení vychází „zdola“, člověk hodnotí celým svým aktivním postojem ke světu.⁹ V tomto svém antiintelektualismu šel Tvrdý tak daleko, že za skutečné hodnocení (za hodnocení v pravém slova smyslu) pokládal pouze „prožívání hodnot“, tedy jev v podstatě psychologický. Přejít od přímé hodnotní zkušenosti (prožívání hodnot) k logickým soudům předpokládá nejdříve vytvoření „hodnotních abstrakt“,¹⁰ a potom jejich dotvoření na přesné pojmy.¹¹ Těmito logickými

⁶ S ohledem na nebezpečí jednostranného psychologismu v pojetí hodnot Tvrdý nahradil citovanou formulaci z *Filozofie náboženství* formulací z *Úvodu do filozofie*. Chtěl tím zabránit, aby základ hodnot byl hledán pouze v lidském nitru, aby hodnoty byly omezeny jen na cit libosti nebo nelibosti („primitivní citový dualismus“ nahrazuje „citovým pluralismem“). Tendence nesměřují jen k citům; cílem tendence je vždy nějaký objekt a cit libosti může být jen projevem (symptomem) tendence, když se dosahuje jejího cíle. Tvrdý měl za to, že tento psychologický subjektivismus je také základem všeho hodnotního a tedy i morálního utilitarismu. Na skrytý psychologismus poukazoval např. u Windelbandovy koncepce, ztotožňující nakonec hodnoty s vůlí, byť s vůlí v kantovsko-metafyzickém významu jako zprostředkovatelky mezi světem nomenálním a jevovým. Domníval se, že tomuto psychologismu se nevyhnul ani Höffding, podle něhož tendence i hodnoty směřují jen k citům.

⁷ V jednotlivých oborech je třeba toto studium doplňovat zkoumáním specifických stránek hodnot, nebo přesněji objektů vyvolávajících hodnocení; např. v teorii umění se musí provádět strukturální analýza uměleckých děl.

⁸ V tomto směru Tvrdý odkazoval na amerického filozofa hodnot R. B. Perryho, na jeho spis *General Theory of Value*, 1926.

⁹ Hodnocení Tvrdý nepokládal za záležitost jen lidské aktivity. Například na Englišovu otázku, zda může hodnotit pes, odpověděl kladně, jde prý o tzv. biologické hodnocení.

¹⁰ Tvrdý tu připomínal Ribotova „citová abstrakta“. Podle Tvrdého se sice už hodnotní abstrakta mohou stávat predikáty soudů, protože však objektivita těchto

soudy, majícími na místě predikátu pojem nějaké hodnoty, se prý však už nehodnotí, jimi se hodnoty jen konstatují.

Samo pojetí hodnot jako projevů aktivní lidské stránky Tvrděho ještě k vyřazení soudů z vlastního procesu hodnocení nevedlo. Působil zde však už jeho eticky a esteticky motivovaný odpor vůči tomu, co bychom mohli nazvat hodnotním formalismem, tj. odpor proti hodnocení představujícím jen osobnostně nezaujaté, neangažované, pouze chladně spekulativní mluvení o hodnotách.¹² Zároveň měl ovšem Tvrdý za to, že ho k takovému pojetí hodnot a hodnocení zavazuje jeho kritickorealistické noetické stanovisko (respektující zkušenost hledící vystihnout skutečnost) a jemu odpovídající syntetické pojetí soudu. Například v diskusi s Karlem Englišem, který se domníval, že k hodnocení dochází pouze tam, kde jde o intelektuální postihování účelů a prostředků k jejich dosažení, Tvrdý napsal: „Myšlení beru podle moderní logiky jako uvádění ve vztah — nestojím na idealistickém stanovisku, podle kterého myšlení tvoří světy — a tedy vedle soudu musí tu být něco, co bylo před ním, ať to jsou pojmy, vněmy, předměty“.¹³

Josef Tvrdý ovšem nechtěl klást hodnocení proti racionálnímu poznání. To by bylo v rozporu s jeho „evolučním racionalismem“, k němuž se přihlásil už ve Filozofii náboženství. Tam odmítl i všechny podoby teorie dvojí pravdy, protože jak říkal, míří proti lidskému duchu, jenž „touží po jednotné organizaci duševního života a po jednotném ideálu pravdy“. Hodnocení-prožívání hodnot musí být v zájmu vědomého a úmyslného lidského jednání doplňováno a osvětlováno racionálním poznáním hodnot. Naše lásky, nenávisti, pocity krásna nebo ošklivosti, dobra nebo zla se týkají nějakých osob, věcí, událostí atd., tj. světa, který je předmětem i racionálního, logického souzení. Také zde platí, že „jedině spojení všech druhů poznání a uspořádání jich podle principů racionálního poznání nám podává pravou skutečnost“. Hodnocení-prožívání hodnot je pouze subjektivním, popřípadě osobním poznáním, protože subjekt v něm jednak výrazně exponuje sám sebe, své tendence, jednak své hodnocení racionálně nekontroluje. Chceme-li se dostat k objektivní pravdě o hodnotách, musíme přejít k souzení o nich, tj. reflektovat v myšlení jak sám proces hodnocení jako prožívání hodnot, tak jeho výsledky. Vědy a filozofie musí například zjišťovat, proč člověk (společnost) hodnotí právě tak,

abstrakt není „obecná“, ale jen „typická“, mají takové soudy rovněž „platnost jen doost subjektivní“.

¹¹ V druhé polovině třicátých let, mluvil-li Tvrdý o racionálním zpracovávání zkušenosti, často připomínal, že mu nejde o zkušenost v pojetí fenomenologie, protože ta prý ji nebere celou, nýbrž vybírá z ní pomocí intuice. Tvrděho stanovisko k fenomenologické filozofii bylo hodně kritické.

¹² Podle Tvrděho např. soud „Tento obraz je krásný“ má skutečný smysl jen pro toho, kdo už před soudem opravdu hodnotil, kdo má ve svém duševním životě „zásobu takových hodnocení, tvořících podklad pojmu krásný“. Kdo takové zkušenosti nemá, kdo neměl prožitky krásy, tomu je takový soud „prázdnou formou“.

¹³ *Kritický finalismus*. Česká mysl 1937, s. 273.

jak hodnotí, jaké tendence v daném případě působí, jakou úlohu mají tyto tendence i hodnoty na nich založené v lidském životě. (Stále ovšem přítom platí, že soudy, jež mají v predikátu pojem hodnoty, se musí opírat o zkušenost a musí být „induktivně zdůvodňovány“.)

Tvrdý měl jistě pravdu, když počátky hodnocení hledal už v oblasti emocionálních reakcí člověka na svět, v oblasti jeho nejrůznějších tendencí. Nicméně jeho empirické, psychologické a emocionální pojetí hodnocení je příliš úzké, protože z něho vylučuje sféru racionálního, logického. Sféra emocionálního je však „první stupeň, jímž hodnocení, ať ontogeneticky nebo fylogeneticky, probíhá. Ale jen první stupeň (a to ještě existující v čisté podobě jen v naší abstrakci). Druhým stupněm je pojmové zpracování citových vjemů, popřípadě reflexů“.¹⁴ Ostatně sám Tvrdý musel připustit existenci alespoň „psychologických“ hodnotních soudů (srov. poznámku 10), tj. jakýchsi pouze slovních a nikoli ještě v pravém slova smyslu pojmových vyjádření hodnot bezprostředně prožívaných. Je ovšem třeba přiznat, že Tvrdý svým rozlišováním psychologických hodnotních soudů jako výrazů bezprostředních emocionálně hodnotících reakcí a soudů o hodnotách, vznikajících racionální úvahou o hodnotách, řešil problematiku, jež má v axiologii své důležité místo (a kterou máme na mysli i v rámci úvah o vrstvách společenského vědomí, tj. o vrstvě empirickoracionální a teoretické).

Toto úzké pojetí hodnocení se Tvrděmu promítá i v otázce charakteru hodnot samých, v otázce modu jejich existence. Říká-li Tvrdý například, že stará nádoba je hodnotou pro sběratele, protože vyhovuje jeho tendenci — sběratelské vášni,¹⁵ pak bychom tomu měli přísně vzato rozumět tak, že to ještě neznamená, že se tu nějaká nádoba stala modem existence hodnoty, popřípadě hodnotou samou. Hodnotou v pravém slova smyslu by tu měl být např. pocit radosti z objevení a vlastnění této věci. Nádoba sama by pak mohla být hodnotou jen v jakémsi druhotném, odvozeném slova smyslu — jako objekt, k němuž hodnota směřuje, jako objekt, který je s to pohnout subjektem, jeho tendencí. Proti tomu však Tvrdý i na některých dalších místech označuje například věc přímo za hodnotu. Tak v souvislosti s otázkou přímých a nepřímých hodnot napsal, že „máme-li žízeň, tu hodnotíme vodu a voda je přímou hodnotou ukázející naši primární tendenci žízně“. (V tomto případě dává nepřímá sekundární tendence: opatřit si k pití nádobu, vzniknout nepřímé hodnotě sklenice, která má smysl vzhledem k primární tendenci žízně, s níž tvoří celek.)

V rámci filozofie hodnot se Tvrdý ovšem dostal i k některým dalším otázkám, např. k *poměru hodnot, účelů a norem, souvislosti účelů a prostředků, k tzv. přesunování hodnot, logice hodnot* aj. Bez těchto kategorií

¹⁴ J. Popelová: *Etika*, s. 360.

¹⁵ Hodnotou sběrateli může být i sama jeho sběratelská vášně, přátelství s druhými sběrateli apod.

se nemohl obejít ani při výkladu filozofie morálky (mravního hodnocení) nebo filozofie umění (zákonem přesunování hodnot vysvětloval i vznik umění).

Tvrdý měl za to, že jsou-li hodnoty podmíněny tendencemi subjektu hodnocení, pak hodnoty samy podmiňují zase všechny účely, tj. žádoucí cíle aktivního lidského jednání: „O účelu lze mluvit jedině tam, kde jsou hodnoty; napřed jsou hodnoty, teprve pak účel, který je vyvolán touto hodnotou“.¹⁶ S opačným stanoviskem podřazujícím hodnoty účelům polemizoval Tvrdý např. v *Logice*; poukazoval na to, že existuje řada hodnot, ke kterým bychom marně hledali nějaký účel. „Nemáme-li na mysli neúčelnost hodnot, jejich bezprostřednost, ba bezděčnost, nikdy nepochopíme tragického obrazu života s jeho věčnými boji a rozpory, ani jeho komických stránek, které působí vrtošivost lidských tendencí a vznik hodnot na nich závislý.“¹⁷ Protože účelu může být dosaženo (Tvrdý říká „ukojen“) jen pomocí určitých prostředků, je pojem účelu spojován s pojmem prostředku: „Pravý pojem účelu znamená stav vědomí, který je charakterizován představou cíle spojenou s představou prostředků vedoucích k jeho uskutečnění.“¹⁸ O poměru účelu a prostředku Tvrdý soudil, že je týž jako vztah příčiny k účinku. S odkazem na vztah mezi účelem a prostředky Tvrdý definoval i pojem normy, a to jako prostředku, který se vzhledem k danému účelu stal příkazem pro určitý způsob jednání nebo života vůbec. Vzniká tedy norma jen tam, kde si uvědomujeme hodnotu a účel: „Kde není hodnoty a účelu, tam není také normy.“ Z této závislosti norem na hodnotách a účelech Tvrdý pak vyvodil, že neexistují ani žádné absolutní normy, ani zvláštní „normativní vědy“, jen „normativní metody ve vědách“.¹⁹ V uznávání absolutních norem spatřoval opět pozůstatek teologického myšlení, jež v normách vidělo přímé imperativy boží.

Při posuzování Tvrdeho výkladu vztahu hodnoty a účelu je třeba brát v úvahu, že Tvrdý uznával nejen kladné, nýbrž i záporné hodnoty. To zřejmě přehlédli např. Jaroslav Světlý, který ve své knize o hodnotách a hodnocení poznamenává, že „není ani úplně správné stanovisko Josefa Tvrdeho, že o účelu lze mluvit jenom tam, kde jsou hodnoty, neboť sledování účelů, které jsou v rozporu s lidskostí a s hodnotami nikterak nesouvisejí, naprosto nelze vyloučit“.²⁰ Podle Tvrdeho „lidské, společenské účely“ bývávají vyvolávány i hodnotami, jež jsou „lidské“ jen co do jejich původu; například pro agresora je vítězství ve válce nesporně hodnotou.

Pokud jde o otázku poměru „účelu“ a „cíle“, tu z Tvrdeho definice účelu se můžeme dohadovat, že „cíl“ se stává „účelem“, je-li brán v souvislosti s „prostředky“. Tvrdeho názor, že poměr účelu a prostředku

¹⁶ *Úvod do filozofie*, s. 73.

¹⁷ *Logika*, s. 216.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 216.

¹⁹ Tzv. normativní vědy, např. estetiku, etiku nebo logiku, Tvrdý považoval za vědy čistě teoretické. Normativní vědou se může stát každá věda, „když nějakou objektivní pravdu podřídí nějakému účelu a učiní z ní životní imperativ“ (*Úvod do filozofie*, s. 75–76).

²⁰ Jaroslav Světlý: *Hodnoty a hodnocení*, s. 109.

je týž jako vztah příčiny k účinku, bývá někdy uváděn jako příklad tzv. obrácené kauzality.²¹ Tvrdého formulaci je však nutno brát v souvislosti s jeho koncepcí strukturálního determinismu, o němž soudil, že mu podléhají celky, jež mají vnitřní strukturu podmíněnou celistvostí a jež podléhají vnějším příčinám (determinismu kauzálnímu) právě jako celky. Tímto strukturálním determinismem se zde má vyložit, jak „děje nynější mohou být determinovány ději, které se teprve objeví v budoucnosti“, aniž by se přitom musela popírat obecná platnost kauzálního zákona, jak tedy výklad teleologický neklást ani do protikladu s vysvětlováním kauzálním, ani je neztotožňovat. Jenom u členů kauzálního vztahu se musí vždy vyskytovat nějaké stejné prvky — nositelé nutnosti kauzálního vztahu; v případě poměru účelu a prostředku (nebo přesněji cíle a prostředku) je determinantou nějakého úmyslného děje (činnosti, jednání) představa cíle, která předchází děj vedoucí k jeho uskutečnění, dosažení. Představa cíle vystupuje v roli „vnitřní příčiny“ teleologického jednání (jako vnějšího děje). Rovněž Tvrdého vymezení kategorie normy ukazuje, jak významnou úlohu v procesu hodnocení a na něm závislého myšlení teleologického mají hodnoty ve svém „ideálním bytí“, tj. jako pojmy, představy, popřípadě ideály. Definice účelu jako představy cíle spojené s představou prostředků vedla Tvrdého i k tomu, že — jak ukazuje jeho kritická poznámka o tom, že W. McDougall přenáší účelnost i na instinkty, vášně apod.²² — mluvit o účelnosti mimo oblast jevů našeho úmyslného jednání považoval za „velmi pochybné“.

Pojem „přesouvání hodnot“ souvisel u Tvrdého s rozlišováním přímých a nepřímých hodnot, tj. hodnot bezprostředně vyhovujících tendencím a hodnot vznikajících na základě tendencí sekundárních, jež ze základní tendence vyplývají. Z řady příčin dochází totiž k tomu, že se sekundární tendence a hodnoty na nich závislé osamostatní (když např. primární tendence odpadla nebo se posunula stranou) a začnou fungovat jako tendence a hodnoty primární. Podle Tvrdého je „celý vývoj moderní kultury závislý na tomto zákoně“. Při takovém přesouvání hodnot vznikají ovšem také hodnoty nejen zbytečné, nýbrž i škodlivé. Samu ideu přesunování hodnot převzal Tvrdý od Höffdinga, připomínaje v této souvislosti i Wundtovy výklady o heterogonii účelů.

O *logice hodnot* psal Tvrdý v *Logice*, kde jí věnoval jednu kapitolu vědoslovného oddílu. Nešlo mu jen o formálně logickou analýzu soudů o hodnotách a úsudků s takovými premisami, ale o celý proces racionálního zpracování hodnotní zkušenosti individuální i kolektivní, o proces nutný k tomu, aby racionální systém hodnot byl výrazem pravé skutečnosti, tj. skutečného světa hodnot. Induktivní a srovnávací metodou získaná hodnotní fakta vytvářejí základ pro další zkoumání, pro jejich po-

²¹ Srov. opět J. Světlý: *Hodnoty a hodnocení*, s. 109.

²² Viz *Logika*, s. 196.

pis strukturální a na něj navazující popis kauzální, vysvětlující hodnoty též psychologicky, historicky a sociologicky; nakonec se mají stanovit „principy a axiomy určitého oboru hodnot“. Tvrdý připomínal, že v jednotlivých oborech se většinou setkáváme nikoli s jednolitym systémem hodnot, ale že „často máme současně dva i více principů, které [...] se vylučují, takže se tvoří v témže systému dvě i více struktur“.²³

V Nové filozofii Tvrdý za primární lidskou tendenci (potřebu) označil tvoření. (V jednotlivých kapitolách této knihy, kterou psal pod dojmem z teorie emergentního vývoje, pojednal nejen o významu tvoření v lidském životě vůbec, nýbrž i o specifičnosti tvoření mravního, uměleckého a o tvoření společenském.) Avšak jeho myšlenka, kterou tu přitom tak zdůrazňoval, že totiž hodnocení není jen zhodnocováním dané skutečnosti, ale tvorbou nebo alespoň podněcováním k tvoření nových hodnot, a tím nakonec i nových tendencí, se objevuje už v jeho Filozofii náboženství, kde ji také fakticky předpokládá i jeho definice náboženství jako koncentrace hodnot.

Když se Josef Tvrdý ve svých Vzpomínkách zmiňuje o tom, jak ho v dětství přepadával „pocit marnosti“, dověděl-li se o úmrtí známých lidí, říká současně, že právě tento pocit považuje za jednu z příčin svého pozdějšího sklonu k náboženským a metafyzickým úvahám. Svůj vztah k tradičnímu náboženství si Tvrdý v zásadě vyřešil už v době vysokoškolských studií; ve většinu dogmat římskokatolické církve přestal věřit už jako sekundán. Svě zpočátku jistě spíše intuitivně přijímané stanovisko k náboženství Tvrdý potom filozoficky formuloval a zdůvodnil ve své Filozofii náboženství. (O náboženství psal ovšem i později, např. v Úvodu do filozofie, Nové filozofii aj., avšak pokud jde o pojetí podstaty náboženství, nenajdeme nikde už nic nového.) Téma jeho první knížky bylo ovšem motivováno i některými „vnějšími“ ohledy. Zmínili jsme se už o Tvrděho aktivitě politické a kulturně vzdělávací, o jeho úvahách o „světovém názoru moderního Čecha“. Stálý vliv náboženství v poválečné československé společnosti, nedořešené otázky církevní politiky státu, pronikání náboženských zřetelů do filozofického myšlení apod. musely vést Tvrděho k tomu, že problém náboženství pokládá za aktuální nejen z hlediska osobního a „čistě filozofického“, nýbrž i společenského.²⁴

Česká filozofie věnovala právě *náboženské otázky* vždy poměrně velkou pozornost. Pokud jde o konec 19. století a první tři desetiletí století našeho, mohli bychom v této souvislosti znovu jmenovat téměř všechny ty osobnosti, o nichž byla řeč v druhé a třetí kapitole. Například T. G. Masaryk považoval filozofii náboženství spolu s etikou za nejvýznamnější filozofické disciplíny; František Krejčí vymezoval pozitivismus tak, že při tom řešil vzájemný poměr filozofie, vědy a náboženství; Emanuel Rádl projevoval svůj osobní vztah k náboženství i těsnou spoluprací s čes-

²³ Tamtéž, s. 217.

²⁴ O tom, jak se po převratě „náboženský problém dostal do popředí s neobvyklou naléhavostí“, psal František Krejčí v článku *Česká filozofie popřevratová II. Česká mysl 1930*, s. 418 a n.

kými protestanty. Příslušníci „mladší idealistické generace“ pak neustále dokládali, že ani zdaleka nepovažují náboženství za filozoficky vyřízenou záležitost: Karel Vorovka se snažil přispět k překonání „české náboženské chudoby“, kterou přes všechno dosavadní snažení filozofů a teologů u nás shledával, Vladimír Hoppe se dostal až do oblastí náboženské mystiky...

Josef Tvrdý ve svých úvahách o náboženství z českých autorů nejčastěji připomínal ovšem T. G. Masaryka: „Není snad jediného spisu Masarykova, v němž by se nedotýkal náboženské otázky“. Postrádal sice u Masaryka, jako někteří další autoři, její soustavnější zpracování, byla mu však blízká jak jeho snaha po „jednotné pravdě“, tak jeho zdůrazňování, že náboženství není jen otázkou teoretickou, nýbrž i praktickou. A přirozeně souhlasil, když Masaryk z pozice svého „umírněného racionalismu“ odmítal uznat zjevení za nadpřirozený pramen poznání i všechnu mystiku, nepřijímal však už jeho přesvědčení o oprávněnosti víry v osobního boha a v osobní nesmrtnost.

Poměrně velký význam pro utváření kulturní atmosféry přikládal Tvrdý pozitivismu, jeho monismu, jak ho u nás reprezentovali především *František Krejčí* a *F. V. Krejčí*²⁵ a jimi ovlivňovaná Volná myšlenka, s níž Tvrdý také dost spolupracoval a kterou bránil před kritikami stoupenců „idealistické teorie náboženství“. Na rozdíl od Masaryka chtěl ovšem Krejčí vést „ostrou hranici mezi světovým názorem a náboženstvím“.²⁶ V Krejčího pojetí náboženství (Krejčí podstatu náboženství spatřoval ve víře v boha jako prapříčině všeho existujícího) Tvrdý spatřoval přílišný vliv intelektualismu (charakteristický prý i pro Krejčího psychologii) a jakousi nevyváženost názorů: Krejčí totiž na jedné straně měl za to, že „věda je povolána, aby modernímu člověku dala to, co mu dávalo náboženství“, zároveň však svým přijetím spencerovského „Nepoznatelná“ umožňoval, aby věřící umisťovali svého boha právě sem. „Unknowable“ zůstává sice nepoznatelné, racionální teologie není možná, avšak: „Nazval-li jsem boha náboženskou prapříčinou, tedy prapříčinu vědecky postulovanou máme právo nazvat také bohem. Věda nepopírá existenci takového boha, ale konstatuje jeho nepoznatelnost.“²⁷

Jestliže Krejčí navazoval především na pozitivistickou složku Masarykovy filozofie, pak *Emanuel Rádl* (a po něm i někteří další, např. J. B. Kozák) vyzdvihoval Masarykovu náboženskou přesvědčení. Ve stejném roce, kdy vyšla Tvrděho *Filozofie náboženství*, vydal Rádl knížku úvah *Náboženství a politika*. V souladu s pozitivismem, který žádá „vládu vědy ve světě“, hájil v ní zásadu, že v moderní době smí člověk věřit jen tomu, co může s pomocí vědy uznat za pravdivé: „Nesmíme věřit tomu místu v Písmu svatém, jsou-li vědecké důkazy proti němu správné“. Přiznával vědě bezvýhradní právo na kritiku teologie a všech těch stránek náboženství, jež se nějakým způsobem dotýkají toho, „co jest nebo co platí“.²⁸ Z tohoto hlediska v poválečných letech posuzoval i Krejčího řešení vztahu filozofie, vědy a náboženství. Jestliže je věda to, co víme, náboženství to, co věříme, a filozofie to, co bychom si přáli vědět, pak „filozofie a náboženství jsou jenom asylem ignorance; není i v konkrétní vědě přemnoho věcí, kterých nevíme a přáli bychom si vědět, a nežádá po nás věda, abychom věřili v její pravdy a metody?“ Náboženskou víru Rádl nepovažoval ani za poznání racionálně nezduvodněné, ani za nadpřirozený pramen vědění. Chá-

²⁵ F. V. Krejčí psal o náboženství např. v knize *Světový názor moderního člověka*, 1914.

²⁶ Srov. S. Strohs: *Marxisticko-leninská filozofie v Československu mezi dvěma světovými válkami*, s. 67. — František Krejčí vložil svůj názor na Masarykovu filozofii náboženství např. ve stati o Masarykově filozofii v *České mysli* 1910.

²⁷ Fr. Krejčí: *Filozofie posledních let před válkou*, s. 63. — S. Strohs k tomu na výše citovaném místě poznamenává, že pozitivismus vehementně propagovaný především Krejčím vrhal zpětně stín na Masarykovu filozofii a že se proto i „vztah obou složek v Masarykově filozofii, složky pozitivistické a náboženské, nutně jevil větším rozporem, než ve skutečnosti byl“.

²⁸ V *Moderní vědě* Rádl např. píše: „Každé historicky dané náboženství rozvíjelo řadu teorií, nauku o původu světa, o postavení člověka v přírodě, o nesmrtnosti duše, o potřebě nebo zbytečnosti vědy a filozofie, o vlastnostech božích atd. Tyto teorie podléhají rozumové kritice a tedy vědě.“ (S. 35)

pal ji jako přesvědčení, že za jednotlivými jevy lidského života i přírodního a kosmického dění je možno hledat jejich hlubší smysl a cíl, jako přesvědčení o nadvládě ducha nad hmotou, o nadosobní existenci mravního řádu i mravní závaznosti, jež se ovšem nesmí vyhýbat konfrontaci s vědou a jejími poznatky.²⁹ Rádl ve svých úvahách o náboženství vycházel z praktického života lidí, a proto také odmítal povrchní teologické kritiky materialismu; poukazoval na to, že „moderní popěrači boha“, socialisté, marxisté a další, chtějí pracovat pro člověka, že myslí na jeho starosti a utrpení a že proto „stojí mnohdy bohu blíže, než se zdá“; nikoho prý by nemělo mýlit bezbožnictví pozitivistů a materialistů: „jen ten, kdo sám nábožensky necítí, chytá se farizejsky ostrých slov takových filozofů“.³⁰ (Rádl tehdy v tomto ohledu zaujímal stanovisko, z něhož dnes vychází většina modernější orientovaných teologů.)

Karel Vorovka v citovaném článku o české náboženské chudobě postrádal v českém myšlení „do podrobnosti propracovaný teismus“. Z filozofického díla Masarykova nelze prý odvodit teismus určitého profilu, a o „filozofickou budovu teismu se nepokusil ani nikdo z Masarykových kolegů, ani z těch, kteří se považují za jeho následovníky“. V Rádlových státech nacházel plno rozporů, pozitivisté nechávají náboženskou otázku fakticky nedořešenou, jak to dokládá názorně právě Krejčího „Nepoznatelno“. Pokusy českých teologů pak neobstojí zase z filozofického hlediska. Vorovka byl přitom přesvědčen, že „Boha potřebujeme k životu i smrti“.³¹ Filozofie (metafyzika) mu úzce souvisela s náboženstvím; příklad jejich plodného spojení viděl v monadologii Leibnizově a v nové monadologii Renouvierově.

Josef Tvrďý považoval *filozofii náboženství* za jednu z filozofických disciplín a za její hlavní úkol pokládal odpověď na otázku, „jakou hodnotu má náboženství pro člověka vůbec a jaký význam může mít pro člověka budoucnosti“. Měl za to, že tento problém musí zajímat každého filozofa, prostá víra i prostá negace náboženství jsou nedůstojným dogmatismem. Například filozof-ateista musí přinejmenším ukázat, „v čem spočívá onen ‚ohromný omyl‘ lidstva, který přiváděl největší osobnosti a celé masy k tomu, aby se obíraly těmito hypotézami“. Filozofii náboženství Tvrďý zároveň hájil proti autorům, kteří uznávali pouze speciální vědu o náboženství. Jednotlivé vědní obory jednající o náboženství jsou nenahraditelné, avšak jejich otázkami se náboženská problematika nevyčerpává. Právě filozofie náboženství má povědět, v čem spočívá podstata náboženství, jaký je jeho poměr k celkovému poznání, jaké je jeho

²⁹ Rádl o v charakteristickou *Útěchu z filozofie* Tvrďý ovšem už číst nemohl. — Celkové vyznění této poslední Rádlovy knihy se někdy vykládá jako důsledek filozofovy nemoci, vytržení z veřejné činnosti apod. Rádl tu však nepopřel nic z toho, co o významu vědy, filozofie, náboženství napsal dříve. Jeho náboženská je tu jen nápadnější než jinde, ovšem především proto, že náboženství je tu nejen předmětem jeho bezprostředního zájmu, ale i jakési až filozoficko-básnické oslavy. O Rádlovi vždy platilo, že „bylo těžké vyložit, čím se u něho liší víra od pravé filozofie“ (J. L. Hromádka: *Don Quijote české filozofie*, s. 161).

³⁰ Emanuel Rádl: *Náboženství a politika*, s. 70–71.

³¹ Snad ani u Rádra nenajdeme takovou míru skepse i naděje, jež vyzaruje z Vorovkovy filozofické řeči o náboženství v jeho stati o české náboženské chudobě: „Jsme potřísněni všemi hříchy a nepravostí zapsaly se trvale do našeho organismu (...) Jsme slabí a bezmocní (...) Docela sami odejdeme z tohoto světa (...) Člověk je stále člověku vlkem, a to i uvnitř církve (...) Zjevně i tajně zápasíme o místo v člunech, které se s námi a s našimi dětmi neodvratně potopí (...) Jediné náboženství jakožto vztah k bohu může způsobit, abychom v slavnostním okamžiku společně smrti potlačili bestialitu a zapěli s cestujícími tonoucího Titanicu ‚Blíž k Tobě, Bože!‘“ (s. 99–100).

místo ve světovém názoru moderního člověka atp. Počátky moderní filozofie náboženství Tvrdý spojoval s Humovým spisem *Dialogue on Natural Religion* (a počátky vědy o náboženství s jeho prací *Natural History of Religion*).³²

Ve Filozofii náboženství uvádí Tvrdý svůj výklad o náboženství kapitolou jednající o historickém vývoji názorů na náboženství, jak se s nimi setkáváme především v dějinách filozofie. Už zde se ukazuje, že Tvrdý bude klást důraz na emocionální stránku náboženství a že bude dále požadovat, aby se nezapomínalo ani na to, že k aktuálnímu bytí náboženství patří vždy i věřící; teprve lidé svou vírou, svým náboženským životem vytvářejí skutečně živé náboženství. Vědecká filozofie náboženství vyžaduje ovšem také přesnou práci s pojmy; filozof nesmí náboženství brát jako apriorní pravdu, i případné jeho vlastní náboženské citění a smýšlení se mu musí stát předmětem objektivní analýzy a hodnocení.

Každý autor píšící o náboženství má především alespoň hypoteticky vymezit předmět svého zájmu, tj. *definovat náboženství*. Na několika takových pokusech Tvrdý ukazuje obtížnost tohoto úkolu, a to už pro pestrost dosavadních forem náboženství. Řekli jsme už, že na Tvrdeho řešení této otázky měl největší vliv dánský filozof Harald Höffding, zvláště svým spisem *Religionsphilosophie*.³³ Působila na něho především Höffdingova snaha vycházet z náboženské zkušenosti lidí, jeho důsledný racionalismus posuzující náboženství „ze stanoviska jednoty člověka“ a jeho spojování filozofie náboženství s filozofií hodnot. Tvrdý přijal Höffdingův názor, že *základním znakem náboženství je „rozlišování věcí a dějů, resp. osob na posvátné a světské (profánní)“*, že náboženský člověk se pozná právě podle toho, „zda je mu něco svatým, čili nic“. Protože „svatost“ je (nejvyšší) hodnotou, je náboženství určitým druhem hodnocení; náboženství znamená „koncentraci hodnot lidských a její objektivaci“.³⁴

Problém *podstaty náboženství* není tím však ještě vyřešen. Dělením věcí, osob, dějů atp. na profánní a posvátné se podstatu náboženství snažila vystihnout celá řada autorů. Avšak zatímco někteří spatřovali v těchto hodnotách, popřípadě v lidském smyslu pro tyto hodnoty, více či méně přímý odkaz na nadpřirozeno, jiní usilovali o přirozený výklad příčin, které člověka vedou k tomuto náboženskému hodnocení. Tvrdý se v této souvislosti dovolával vedle Höffdinga i Durkheima, který v práci

³² František Krejčí považoval filozofii náboženství za sporný pojem. Otakar Per-told, Krejčího žák a organizátor naší srovnávací vědy o náboženství, uznával sice filozofii náboženství, viděl za ní však jen pokusy představitelů náboženských kon-fesí o filozofické zdůvodnění předem přijatých náboženských pravd. — Podle názoru některých marxistických autorů patří filozofie náboženství jen do souboru filozo-fických disciplín buržoazní filozofie. Avšak ani v tomto případě se nepopírá existen-ce celé řady specificky filozofických problémů spjatých s náboženstvím.

³³ O Höffdingovi nenapsal Josef Tvrdý sice žádnou speciální monografii, jak by se dalo právě od něho čekat, často však na něho ve svých studiích odkazoval, byť ovšem někdy i dost kriticky.

³⁴ *Filozofie náboženství*, s. 73.

Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912) vymezil náboženství jako „pevný systém článků víry a činů, které mají vztah k věcem posvátným, tj. odloučeným, zapovězeným“, bylo však pro něho charakteristické, že Durkheimův přístup k náboženství se mu jevil jako jednostranně sociologický, bez většího pochopení pro psychologickou stránku problému. K Durkheimovi dodával, že pojem svatosti (a stejně tak pojem světskosti) předpokládá „vnitřní stav duševní, jemuž říkáme hodnocení a jenž jest charakterizován silným citovým zabarvením“. Ovlivněn především Höffdingem, věnoval už ve Filozofii náboženství velkou pozornost problematice hodnot a hodnocení. Právě filozofií hodnot (a pak některými otázkami, které zařadil do psychologie náboženství) začal Tvrdý dokládat svou tezi, že výklad a kritika daných forem náboženství je záležitostí celé filozofie, všech jejích disciplín — s tím, že relativně konečné slovo patří metafyzice, tj. vlastnímu filozofickému výkladu světa.

Vyložit náboženství znamená podle Tvrdého zkoumat na prvním místě „psychologii stavů náboženských“, tj. především city, jež jsou podkladem a východiskem pro „koncentrací hodnot lidských a jejich objektivaci“, a samotný proces této koncentrace. V podstatě jde o to, že (v souladu s psychologickým zákonem tvoření citů smíšených z jednoduchých citů) z prostých citů libosti a nelibosti vznikají složitější city, jako jsou např. city mravní a estetické, až se „snahou po jednotě duševního života na poli hodnotném“ dospěje k nejvyšší syntézi, k náboženskému citu svatosti.³⁵ „Svatost“ je nejvyšším stupněm hodnocení a náboženství „koncentrací hodnot lidských“. Josef Tvrdý byl tedy přívržencem emocionalistické koncepce náboženství.

Jako všichni stoupenci této teorie podstaty náboženství měl i Tvrdý za to, že v syntézi vedoucí ke vzniku citu svatosti mají úlohu jakýchsi elementů city „vedoucí člověka nad okamžik, nad egoismus“, např. pocit marnosti, závislosti na něčem nadosobním, na něčem významnějším, než je život kolem nás, pocit radostného opojení přírodou; uvažoval rovněž o estetických citech, o lásce, touze po dokonalosti, zachování hodnot apod. Při charakterizování těchto prvků Tvrdý často připomínal opět Guyaua, a pokusil se také ukázat, jak se tyto prvky spojují ve vědomí výrazných náboženských osobností.³⁶ Emocionalistická koncepce náboženství předpokládá, že tyto city, s ústředním citem svatosti, nacházejí svůj výraz v pohybech, představách a myšlenkách (slovech) lidí a že z této půdy pak vyrůstají symboly, které se na dosud nejvyšším stupni náboženského vývoje označují slovy jako bůh, osud, nadpřirozeno, a také náboženské

³⁵ Podle Tvrdého jde tu o „určitou syntézu duševní, jež se nedá nikdy úplně vystihnouti zákony asociačními“; touto syntézou nabývá také mravní a estetická hodnota síly nad hodnotami libosti a nelibosti. O „zákonu sdruženosti citů“ psal Tvrdý už v článku *Asociace citů* v roce 1905 (tehdy ještě bez dodatku, že se jím syntéza nedá úplně vystihnout).

³⁶ Srov. *Filozofie náboženství*, s. 94 an.

obřady (kult). Formy objektivace náboženského citu působí pak zpětně na samy tyto city a na jejich další objektivace. Situace se tak stává stále složitější. Po čase se objeví potřeba vysvětlovat staré symboly a obřady, vznikají nové legendy a mýty, které zase náboženští odborníci (specialisté) zpracovávají v nová dogmata. Protože celý tento proces je — jako každé hodnocení — spoluročován historicky a sociologicky, mají všechny jevy přitom vznikající opět význam sociální a jsou proto prohlášovány za společensky závazné. Promítání společenských, často parciálních zájmů do této sféry posiluje „objektivní prvek v dogmatu a kultu“, proti kterému vzniká jako reakce mystika, zdůrazňující bezprostřednost a niternost náboženského života. Jaké představy a názory jsou s ústředními náboženskými symboly spojovány, to tedy podle Tvrdého závisí především na celkové povaze společnosti, v níž se tyto symboly objevují a fungují, na její kulturní a mravní výši, neboť „člověk připojuje bohu vše, co je hodnotné pro něho samého“. V zásadě tudíž platí, že ze stavu společnosti, kam ovšem patří i věda a filozofie, lze vyložit všechny náboženské představy „od pojmu osobního boha, který jest něco málo rozdílný od člověka, až po neosobní osud“ (což prý jsou dvě krajní meze, mezi nimiž se představa boha pohybuje). Vzhledem k historické podmíněnosti náboženských představ Tvrdý také nechtěl jako definitorický znak náboženství uvádět představu nadpřirozena, ani víru v duchové bytosti. (Například František Krejčí definoval náboženství jako obřadné ctění bytostí nadpřirozených.) Ukazoval na to, že „pozorujeme stále vytlačování nadpřirozena přirozenem“ a že v primitivních náboženstvích se „nadpřirozené“ jevy považují za zcela přirozené; s pojmem duchových bytostí neporídíme nic u těch forem náboženství, jež takové bytosti vůbec neznají.

Podle Josefa Tvrdého náboženství tedy není darem nebes, ale svérázným lidským dílem. Jeho kořeny tkví v přirozených lidských citech, v přirozeném procesu hodnocení. Jednotlivé představy, vznikající jako vnější výrazy náboženského citění, se v souladu s tendencí po jednotném názoru začínou sjednocovat a vzniká náboženská teorie a s ní potom i teologie. Avšak ideál jednotné pravdy si vynucuje i racionální kritiku náboženství, jeho vědecký a filozofický výklad. Filozofie náboženství se podílí na této konfrontaci náboženské zkušenosti a jejích objektivací s vědeckým a filozofickým názorem.

Josef Tvrdý byl přesvědčen, že současné náboženství, jak ho věřícím prostředkovávají jednotlivé církve, nemůže moderního člověka uspokojit. Z noetického hlediska nelze především přijmout teologický výklad zjevení. Před racionální kritikou neobstojí ani teologické interpretace ústředních náboženských kategorií: tradiční víra v osobního boha je neudržitelná, selhaly i všechny pokusy o konstrukci důkazu jeho existence. Církve pěstují ve věřících city a postoje, jež je odvracejí od aktivního společenského života. Křesťanství sice obsahuje některé cenné etické ideály, avšak jejich pojetím, a ve svém celku vůbec, je výrazem staré doby. Tvrdý ne-

jednou poukázal na to, že soudobě církev „zastupují ve všech státech konzervativní vrstvy, jež mají na mysli egoistické zájmy jak osobní, tak společenské“.³⁷

Emocionalistická koncepce náboženství Tvrděmu ovšem nedovolovala, aby svou kritiku všeho dosavadního náboženství dovedl až k jeho definitivnímu odmítnutí. Filozofii náboženství uzavírá úvahou o „*novém náboženství*“, které „je již zde“, protože se samo tvoří v lidských duších jakožto „nejvyšší hodnota všech kulturních ideálů“. Má ovšem jít o náboženství zcela nové, o náboženství spíše filozofické. Především filozof má totiž usilovat o jeho nalezení a zároveň o jeho očištění od všeho, „co neodpovídá dnešní kultuře a jejím ideálům“. Tvrdý věřil, že toto nové náboženství bude náboženstvím humanity, že „středem a cílem jeho snažení bude ideál člověka“.³⁸ V tomto náboženství nepůjde prý o závislost člověka na bohu (nadpřirozeném), ale o důraz na ideál dokonalosti a odtud vyplývající mravní čin.

Idea nového (necirkevního) náboženství byla vyústěním Tvrděho řešení otázky vzniku a podstaty náboženství. Protože náboženství pochopil jako nejzazší formu citového vztahu člověka ke světu, přírodě, společnosti, sobě samému, nemohl připustit jeho zánik: člověk přece nikdy nepřestane hodnotně žít, tj. toužit po lásce, dokonalosti, nesmrtelnosti, nikdy nepřestane podléhat pocitu, že je zde něco, co ho přesahuje a čeho se cítí být součástí, nezbaví se alespoň čas od času vynořujícího se pocitu marnosti života a všeho jeho snažení... V tomto smyslu Tvrdý souhlasil s Masarykem, že člověku je vrozena vlna k náboženství, že náboženství je „psychickou potřebou člověka“.

Z hlediska marxistického vědeckého ateismu není jistě obtížné zhodnotit Tvrděho koncepci náboženství, vypočítávat její přednosti a její slabiny. Nedostatky jeho pojetí se výrazně promítají do jeho definice náboženství. Již František Linhart (v recenzi Tvrděho *Filozofie náboženství* a potom znovu ve svém *Úvodu do filozofie náboženství*) Tvrděmu namítal, že svou definicí neadekvátně rozšiřuje význam termínu náboženství, protože každé hodnocení není hodnocením náboženským (to ovšem Tvrdý uznával — G.) a protože i pojem svatosti může být pojat zcela světsky. Teolog Linhart trval na tom, že k podstatě náboženství „patří vždy také vztah člověka k nějaké vyšší, nadlidské, transcendentní (a přece zároveň imanentní) moci, na níž všechnen svět je závislý a jež jest také nejvyšší hodnotou. Differentia specifica náboženství nezáleží tedy jen v sjednocení a dovršení hodnot, nýbrž také ve vztahu k vyšší moci, jež jest posledním

³⁷ *Filozofie náboženství*, s. 127.

³⁸ Tvrdý měl za to, že náboženská etika tvoří „střed a jádro“ každého náboženství, jak je to zvláště nápadné u křesťanství a buddhismu. K tomu je ovšem třeba dodat, že etika, popřípadě morálka, je náboženskou jen tehdy, vychází-li z presupozice o existenci nadpřirozeného jako počátku a důvodu všech mravních norem. (Viz také poznámku 40.)

pramenem a již náboženství nazývá bohem“.³⁹ Na tuto výtku nemohl Tvrđý ovšem říci nic nového, a proto jenom (ve Světovém názoru moderního Čecha) opakoval, že „jestliže se někomu zdá, že těmto ideálům nepatří přívlastek náboženství, pak ovšem nechápe náboženství v moderním významu, podle něhož se každým činem přiznáváme k náboženství, poněvadž jím celý svět hodnotíme a v duchu určitých ideálů přetvořujeme.“

Josef Tvrđý měl jistě pravdu, když konstatoval, že představa boha se neobjevuje na všech stupních vývoje náboženství, a že proto ani výraz „bůh“ nemůže hrát v obecné definici náboženství roli jeho specifického znaku. Jinak je tomu ovšem s představou nadpřirozena, protože ta se v nějaké formě objevuje ve všech dosavadních formách náboženského myšlení. Sama skutečnost, že v primitivních náboženstvích náboženské objekty ještě netranscendují svět přírody a lidí a že potom, řečeno s Tvrđým, pozorujeme stále vytlačování nadpřirozena přirozenem, ukazuje pouze na to, že i náboženství má svůj vývoj. Náboženské představy se vyčleňují jako specifická vrstva vědomí až tam, kde se z původního nerozlišeného vědomí vydělují i jeho náboženské formy; postupné odumírání náboženských představ o nadpřirozenu je pak zase dokladem pokračujícího osvobozování lidí od útlaku přírodních a společenských sil, tj. těch sil, jejichž fantastickým odrazem ve vědomí lidí jsou právě náboženské představy. Vzhledem ke konstituujícímu významu představy nadpřirozena v náboženství⁴⁰ jsou i faktory, jež ve svém úhrnu vysvětlují u Tvrđého „psychickou potřebu náboženství“, ve skutečnosti nikoli argumenty pro lidskou vloh u náboženství, ale pro lidskou potřebu světového a životního názoru, pro lidskou vloh u filozofického myšlení.

Předpoklad náboženství bez představy o objektivní existenci nadpřirozena (a tedy bez rozdělování reality na vrstvu přirozenou a vrstvu nadpřirozenou) vede, jak se ukazuje právě u Tvrđého, k obtížím při výkladu vztahu náboženství k filozofii a k morálce (mravnosti). Tvrđý považoval morálku i mravnost za jevy úplně samostatné, na náboženství nezávislé.⁴¹ Jestliže však „svaté“ nemusí vyjadřovat vztah člověka k nadpřirozenému, pak musí vyjadřovat vztah člověka k jeho vlastnímu světu a životu; nové náboženství se proměňuje v morální systém s ústředním profánním pojmem svatosti. Nové náboženství humanity nemůže obsahovat v podstatě

³⁹ Viz *Úvod do filozofie náboženství*, s. 90. – V této souvislosti psal Linhart také o Bláhovi, protože ten zase podstatu náboženství viděl v „totalizační touze člověka po plnosti života, poznání a štěstí“ (*Filozofie mravnosti*, s. 267).

⁴⁰ Podle našeho soudu je předpoklad existence nadpřirozena (náboženských objektů – náboženských bytostí, sil, jevů) jádrem (základem) celého náboženství. Tvzení, že existují objektivně reálně nadpřirozené objekty, jsou presupořicemi všech dalších náboženských vět: norem, příkazů, zákazů, proseb, performativů, a tedy i náboženské morálky, sociologie, politologie atp. Z toho zase vyplývá, že za náboženské můžeme pokládat pouze takové projevy, jež vycházejí z předpokladu pravdivosti vět vypovídajících o objektivní existenci nadpřirozena.

⁴¹ Něco jiného je tvrzení Josefa Tvrđého, že i v náboženství tvoří etika „střed a jádro“ každého náboženství.

nic jiného, než co přináší systém humanitní morálky s ústředním pojmem humanity.

Připomněli jsme už, že kritiku existujícího náboženství Tvrdý považoval nikoli za záležitost jedné filozofické disciplíny, nýbrž celé filozofie. Proto také ani on sám nemohl konečné slovo o náboženství povědět v rámci filozofie náboženství. Už nyní je však zřejmé, že jeho pojetí náboženství přesáhlo hranice u nás tehdy rozšířené pozitivistické (volno-myšlenkářské) kritiky náboženství jako naivního přežitku lidí nevyzbrojených dostatečným věděním, který může být překonán prostým rozšířením potřebných poznatků, i hranice jiných tehdy dost pěstovaných úvah o novém náboženství.⁴²

⁴² Srov. Josef Král: *Československá filozofie*, oddíl Filozofie náboženství a Sociologie.

Metafyzika vyžaduje řadu předběžných prací. Jest to především noetická základna, na níž může jediné metafyzika počívatí.

Josef Tvrđý: Problém metafyziky

Teorie poznání: od pravdy subjektivní k pravdě objektivní

Když Josef Tvrđý začal na počátku dvacátých let hájit právo vědecké filozofie na metafyziku,¹ musel uvažovat nejen o „nejlepší metafyzické metodě“, nýbrž o možnostech lidského poznání vůbec. Poučen dějinami filozofického myšlení vyšel z předpokladu, že vědecká filozofie za metafyzickým obrazem světa nepůjde ani cestou empirismu, protože ten vede (jak to Tvrđý později znovu doložil rozborem filozofie Humovy) k postulování „nepoznatelná“, ani cestou iracionalismu, protože jeho základ je zase čistě individuální. Měl za to, že by se žádoucího cíle mohlo dosáhnout pomocí „kritického racionalismu“, který oceňuje význam veškeré lidské zkušenosti, chápe ji jako součást určitého racionálního celku. Promyšlení a zdůvodnění tohoto stanoviska se mu stalo základním úkolem jeho noetických studií.

Noetika jako filozofická disciplína jedná o „poznání vůbec, o předpokladech a hranicích poznání a o jeho významu v celém lidském životě“ představuje podle Tvrđého jakousi „základnu“ pro další filozofické myšlení.² Předběžnost noetiky neznamena její oddělování od ostatních filozofických disciplín a tím méně její postulování jako aprioristické teorie. Jde o předběžné ujasnění noetických prostředků, jež má filozof k dispozici; v rámci kritické filozofie se tato noetická základna při jakémkoli zkoumání sama neustále ověřuje, doplňuje, koriguje.

Tvrđého názor na vztah noetiky a dalších filozofických disciplín je zřejmý i ze souvislosti, kterou nachází mezi noetickým termínem „kritický“ a noeticko-metafyzickým termínem „kritický realismus“. „Právě pro-

¹ Jde především o článek *Problém metafyziky*, publikovaný v 2. a 3. čísle České myslí 1922. Fr. Krejčí ho uvedl polemicky vyznívající redakční poznámkou, v níž mimo jiné zdůraznil, že „chce-li kdo filozofovat metodou vědeckou, tedy filozofie taková musí se obejít bez metafyziky“. Otázku, je-li metafyzika jako věda možná, pokládal od doby Kantovy za jednoznačně vyřešenou, a proto také Tvrđého problém chápal jen ve smyslu: „Je-li transcendentní poznání možno také cestou jinou než vědeckou, ale se stejnou jistotou“ (srov. s. 90–91).

² O „poznání vůbec“ tu mluví Tvrđý proto, poněvadž noetika má zkoumat nejen poznání vědecké, nýbrž i jiné jeho druhy.

blém skutečnosti jest v úzké souvislosti s problémy pravdy, a moderní, někdy až paradoxní teorie pravdy měly často za následek nové teorie reality“.³ Tvrděho pojetí *kritického realismu* můžeme totiž charakterizovat dvěma základními tezemi: První vyslovuje předpoklad existence objektivní reality nezávislé na vědomí člověka, druhá přesvědčení o možnosti jejího adekvátního poznání. V rámci noetiky rozbor první teze vede k úvaze o skutečnosti jako o jednom ze členů noetického vztahu, rozbor druhé teze ke konkrétnímu řešení otázky, jak se skutečnost o sobě stává skutečností pro člověka.

Jako autor řady prací z dějin filozofie měl Tvrdý smysl pro *historický přístup k jednotlivým filozofickým problémům*, a proto i analýzu „dnešní situace metafyziky“ začal u „prvního moderního tvůrce uvědomělého stanoviska k metafyzice a pravého otce pozitivistického myšlení“, u Davida Huma. Velký anglický empirik se nespokojil s konstatováním, že „veškerá existence se nám projevuje naším vědomím“, nýbrž začal se ptát na „důvody pojmu existence“, na to, „jakým způsobem jest samo vědomí existence vnějších předmětů zajištěno a na jakém poznání spočívá“.⁴ V knížce *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filozofie*⁵ Tvrdý podrobně ukázal, jak Hume analýzou filozofických kategorií, rozlišováním světa fenomenálního a pravého jsoucna nadsmyslového, dospívá k pojmu nepoznatelného transcendentna. Zde si však všimneme pouze toho, co nám pomůže charakterizovat noetický názor Josefa Tvrděho samého.

Tvrděho snaha adekvátně ocenit význam iracionálního momentu v lidském životě, jak jsme ji pozorovali už v souvislosti s jeho pojetím náboženství a hodnot, se v práci o Humovi projevuje především rozlišováním „přímého zažívání skutečnosti“ a „pojmu existence, kterého nabýváme myšlením a reflexí“.⁶ Rád souhlasil s Humem, že základ pojmu existence spočívá v iracionálním momentu — v instinktivní důvěře, kterou chováme ve stavy duševní. Na vzniku tohoto pojmu se ukazuje, jak se původně intuitivní poznání racionalizuje, jak bezděčná syntéza přechází v syntézu racionální, uvědomělé, protože člověk se nemůže natrvalo se spontánní vírou spokojit, nýbrž je nucen „zkoušet ji v nějaký systém“. Naivně rea-

³ *Problém skutečnosti u Davida Huma*, s. 3.

⁴ „Celý rozbor problému reality vyhrocuje Hume v otázku: Které příčiny nás vedou k tomu, abychom věřili v existenci těla? [...] Tato otázka se dělí při dalším zkoumání na dvě otázky, které se obyčejně směšují dohromady, a to: Proč přidělujeme objektům trvalou (continued) existenci, i když nejsou přítomny ve smyslech, a proč předpokládáme, že mají existenci zvláštní, odlišnou (distinct) od duše a vnímání.“ (*Problém skutečnosti*, s. 40.)

⁵ Studie vyšla jako 2. svazek Spisů filozofické fakulty brněnské univerzity v roce 1925. V České myslí ji opět recenzoval Fr. Krejčí; hodnotil ji jako „veskrze solidně vědecký spis, jakých bychom si přáli mít více“ (s. 358–360).

⁶ Tvrdý se zmiňuje o pokusech rozlišovat význam termínů „skutečnost“, „jsoucnost“, „existence“, „realita“, sám je však chápal víceméně jako synonyma; srov. *Problém skutečnosti*, s. 3.

listický názor na skutečnost, tj. tendence brát náš svět jako neproblematickou skutečnost transsubjektivní, se postupně mění ve stanovisko kritické, jež z různých důvodů dospívá k problematizování tohoto předpokladu nebo alespoň ví o takové možnosti. Pojem existence, popřípadě „vědomí skutečnosti“,⁷ není tedy faktem jednoduchým, nýbrž složitým útvarem vznikajícím na základě soudů; jde o celý „skutečnostní systém“, který bude podle zkušenosti, vzdělanosti, aktivity myšlení u různých lidí různý a víceméně souvislý, avšak též „stálou duševní prací, zvláště na základě vědecké práce a její zákonitosti nabývati stále větší a větší jasnosti a objektivnosti“.⁸ Existenčními soudy můžeme pak vyjadřovat vztah dalších a dalších subjektů těchto soudů k uvažovanému skutečnostnímu systému.

Z našeho hlediska je důležité, že Tvrdého rozbor Humovy filozofie vyústuje v závěr, že kritická filozofie může na otázku po důvodech pojmu existence (i přímého zážitku existence) uspokojivě odpovědět pouze tehdy, *uzná-li existenci transsubjektivní skutečnosti*, tj. objektivní reality ontologicky nezávislé na zážitcích a myšlení lidí.⁹ Tato transsubjektivní skutečnost, kterou Tvrdý v Teoriích pravdy vymezil jako „vše mimo nás, čemu se náš aktivní subjekt přizpůsobuje a do čeho umisťuje svoje činy“, je objektivním základem jak zážitku skutečnosti a vědomí existence, tak všeho ostatního poznávání, „stimulem ke konání soudů“. Tento objektivní základ poznání lze jistě popírat, jako lze popírat téměř všechno, avšak záleží na tom, „co se klade místo toho a k jakým důsledkům to vede“. Vyjde-li filozofie z jiného předpokladu, nevyhne se neřešitelným rozporům.¹⁰ V Teoriích pravdy Tvrdý poukázal například na to, že „největší potíží hypotézy idealistické jest jednak fakt, že stavy duševní směřují navenek, mimo vědomí a že idealistickou hypotézou se nedá vysvětlit stálé objevování se nových a nových dojmů smyslových, jimiž samo vědomí je překvapováno.“¹¹ Zde se opět mimo jiné ukazuje, jaký důraz Tvrdý kladl na význam psychologie pro noetiku. Protože poznání je duševním jevem, musí nás zajímat, „jak se v duši tvoří“; kritická filozofie nemůže uznat takové formy poznání, jež nelze psychologicky vyložit a pochopit.

⁷ V *Teoriích pravdy* Tvrdý místo o „zážitku existence“ a „pojmu existence“ mluví o rozdílu mezi prostým „vědomím existence“ a „vědomím skutečnosti“; „skutečnost“ se prý liší od „existence“ větší určitostí, jde o rozdíl v míře poznání. Snad tu Tvrdý vzal v úvahu i to, že i „přímé zažívání skutečnosti“ musí být vyloženo jako fakt vědomí, že tedy i ono patří k „vědomí existence“.

⁸ *Problém skutečnosti*, s. 53, 63.

⁹ Slovo „ontologicky“ je tu fakticky nadbytečné, protože nezávislost noetická by vedla k negaci subjektivně-objektivního vztahu, a tím k agnosticismu.

¹⁰ Připomínám v této souvislosti knihu L. Riegera *Problém poznání skutečnosti*, 1930. V jejím závěru (*Nástin nauky o skutečnosti*) Rieger podrobně rozebírá „základní, bezprostřední dojem transsubjektivnosti“ a odpovídá na různé námítky proti tomuto pojmu, připomínajícímu „přímý zážitek skutečnosti“ u Tvrdého.

¹¹ Podobným směrem se nese i Tvrdého argumentace v *Nové filozofii*, zvláště v kapitole *Předmět poznání a metafyzika*.

(Tvrdý ovšem při tom nepřehlížel ani existenci různých psychologických koncepcí, ani zpětné působení noetiky na psychologii.)

I když se Tvrdý v otázce možnosti dokázání reality vnějšího světa neдрžel skeptický soudů Humových, nakonec přece jen zůstal u toho, že „ideu reality“ prohlásil za „pravděpodobnou myšlenku“.¹² Avšak „idealistické nebezpečí“ této formulace není u Tvrdého třeba přeceňovat: Idea transsubjektivní skutečnosti mu nebyla věcí pouhé víry, nýbrž myšlenkou, kterou „verifikuje veškerý náš aktivní život“. Tvrdý se snažil tuto ideu nejen filozoficky zdůvodnit, ale postavil na ní i celou svou realistickou filozofii. Protože mu však šlo o realismus kritický, nechtěl přehlížet ani známé potíže s logickým dokazováním pravdivosti této teze; měl za to, že přes všechny argumenty v její prospěch zůstává pravděpodobným filozofickým předpokladem, byť předpokladem nanejvýš pravděpodobným.

Zde je třeba vzít v úvahu i samo Tvrdého *pojetí pravděpodobnosti*. Za pravděpodobnou pokládal větu, která si činí nárok na pravdu, a to jak materiální, tak i formální, ale formální pravdy nedosahuje, neboť její zdůvodnění není úplné, nýbrž jen částečné.¹³ Na rozdíl od pravděpodobnosti matematické záleží pravděpodobnost filozofická (logická) v tom, že „volíme vždy výklad nejjednodušší, který ukazuje na největší logickou souvislost našich idejí“. U soudů pokládáme za nejpravděpodobnější ten, který „vkládá do idejí co nejvíce souvislosti logické, který přesněji spojuje zákony a fakta“. Žádná věta sama o sobě není pravděpodobná, nýbrž pravdivá, či nepravdivá („materiálně“ pravdivá, či nepravdivá). Jít za hranice pravděpodobnosti znamená jít k jistotě, tj. pravdě „úplně zdůvodněné“, k pravdě, jejíž „důvody jsou všechny vyčerpány a tvoří logický celek“.

Ústřední otázkou noetiky není ovšem problém skutečnosti, nýbrž *proces poznání této skutečnosti*. Proto se nakonec „všechny noetické problémy soustřeďují v otázce pravdivého poznání, v otázce pravdy“.¹⁴

V rámci teorie poznání má *problematika pravdy* dvě základní stránky: otázku podstaty pravdy a otázku kritérií pravdy. Josef Tvrdý považoval „pravdu“ za relační pojem: *Podstata pravdy* spočívá ve „vztahu onoho

¹² To u Tvrdého zdůrazňuje Ludvík Tošenovský v knize *Příspěvky k základním otázkám teorie pravdy*, 1962. Tošenovského studie *K otázce tak zvané subjektivní a objektivní pravdy* (1958) a citovaný spis přinášejí první marxistickou kritiku Tvrdého noetiky.

¹³ Logika, s. 162–163. Zcela ve stejném duchu se Tvrdý o této věci vyjádřil i v *Teoriích pravdy*, s. 16–17. O „správnosti“ mluvil Tvrdý tehdy, měl-li na mysli formálně bezvadný postup myšlení: „Není tedy formální pravdy, pravda může být jen materiální vztah, formální může být jedině správnost a tvoří nutnou podmínku i kritérium pravdy.“ (*Teorie pravdy*, s. 17.)

¹⁴ Touto problematikou se Tvrdý zabýval především v *Teoriích pravdy* (a potom i v *Nové filozofii a Logice*). Jeho základní „noetická studie“ má tyto kapitoly: I. Pravda, pravděpodobnost, správnost, smysl; II. Skepticismus; III. Trídění teorií pravdy; IV. Pravda jakožto podstata; V. Pravda jakožto kritérium; VI. Teorie pravdy jako souhlas myšlenek; VII. Metafyzické teorie pravdy; VIII. Osobní pravda; IX. Pragmatická teorie pravdy.

předmětu, který nazýváme pravdivým, k předmětu jinému, který tvoří důvod jeho pravdivosti“. Takové tvrzení má ovšem smysl jen tehdy, řekneme-li zároveň, o jaké „předměty“ zde vlastně jde a jaká je povaha vztahu, o který zde jde.

Podle názoru Josefa Tvrdeho prvním členem pravdivostního vztahu nemusí být jenom soudy (výroky), nýbrž i jiné „duševní útvary“: city, představy, pojmy. (Z toho vycházela i jeho koncepce subjektivní, osobní pravdy.) Druhým předmětem-členem vztahu, který tvoří důvod pravdivosti naší myšlenky, pojmu, představy atd., je nějaká část transsubjektivní skutečnosti, jak jsme tu o ní výše mluvili. V souvislosti s výkladem některých názorů Bolzanových, Meinongových a Husserlových Tvrdý výslovně odmítal pojetí pravdy jako souhlasu s předmětem, „nemáme-li na mysli předmět významu reálného, skutečného“. Poznání směřuje k transsubjektivní skutečnosti, na prvním místě k přirozenému prostředí, v němž se lidský život uskutečňuje. To samozřejmě neznamená, že by předmětem poznání musela být jen realita existující nezávisle na lidském vědomí. Naše poznání, říká Tvrdý (srov. např. *Teorie pravdy*), se může týkat i „předmětů neskutečných“; při vědeckém zkoumání se například Zeus, vlkodlak, Faust stávají „duševními, resp. společensko-kulturními realitami“.¹⁵ Pokud jde o vztah mezi oběma předměty, je pravda (její podstata) charakterizována jako shoda výseku našeho poznávání (soudu, pojmu, představy...) se skutečností, s realitou. Při kritice pragmatické teorie pravdy v *Teoriích pravdy* Tvrdý píše, že „je-li pravda relativní, to neznamená, že by nebyla pravdou skutečnou, tou se jeví svou shodou se skutečností“.

Z tohoto hlediska musíme posuzovat i pasáž z první kapitoly *Teorií pravdy* (Pravda, pravděpodobnost, správnost, omyl), v níž Tvrdý odpovídá na otázku, „jaké vlastnosti musí mít vztah (mezi zmíněnými předměty), abychom ho nazvali pravdou“. Na prvním místě uvádí „jistotu“ jako „subjektivní vlastnost duševního stavu, kterým konstatujeme pravdu“; za druhé musí pravda mít podmínky objektivní: „jest doprovázena vědomím nutnosti [...] S nutností souvisí pak i další vlastnost pravdy, že jest obecná“.¹⁶ Je zřejmé, že Tvrdý tu nemluví o podstatě pravdy, nýbrž o vnějších znacích, jež v konkrétních případech signalizují, že jde o pravdivé poznání. Jde o místo, jež není právě šťastně zapojeno do širších sou-

¹⁵ *Teorie pravdy*, s. 15. — V takových případech jde o zjištění, jaké představy a koncepty se spojují s danými jazykovými výrazy, jakou úlohu tyto představy a koncepty hrají v osobním i společenském životě člověka.

¹⁶ *Teorie pravdy*, s. 16. — L. Tošenovský vidí v těchto formulacích Josefa Tvrdeho doklady pro svou tezi, že Tvrdeho pojetí pravdy jako filozofické kategorie má „subjektivní charakter“, že Tvrdý „naprosto nepochopil její objektivní charakter [...]“, že mu nebyl vůbec znám skutečný obsah pojmu objektivní pravda“ (*Příspěvky*, s. 26). Objektivností pravdy Tošenovský přitom rozumí to, že „jejím obsahem musí být odraz objektivní skutečnosti existující mimo nás, existující mimo poznávající subjekt“ (tamtéž, s. 26).

vislosti, a proto také umožňuje některá nedorozumění. Např. pocit jistoty Tvrďý nikdy nepokládá za dostatečný znak, resp. za objektivní kritérium pravdy; proto také v Logice, v oddíle Místo logického myšlení v celkovém poznání, proti „pouhé pravdě (vlastně pravděpodobnosti) psychologické“ klade „pravdu logickou“ jako pravdu objektivní, dostatečně zdůvodněnou. Ostatně i v Teoriích pravdy Tvrďý výslovně říká, že „ze soudu, že každá pravda je provázena jistotou prýstící z víry, nevyplývá, že každá jistota je eo ipso pravdou“. Podobně píše-li Tvrďý, že „mysliti si pravdivý soud, aniž bychom v něj věřili, jest sotva možno“, neznamená to ještě, že by ze subjektivní nevíry v soud odvozoval jeho objektivní nepravdivost! (To, že obvykle věříme v pravdivost soudů, jež tvrdíme, dosvědčuje skutečnost, že funktořů, „věřím, že...“, „jsem přesvědčen, že...“ apod. užíváme spíše výjimečně, chceme-li svou víru, přesvědčení atd. výslovně konstatovat, a tím zdůraznit.) Pokud jde o „nutnost“, na niž Tvrďý myslí, když v souvislosti s objektivními vlastnostmi pravdivostního vztahu mluví o „vědomí nutnosti“, ta vyplývá právě „z onoho vnějšího vztahu jednoho předmětu k druhému“. Nejde tedy o nutné spojení subjektu a predikátu soudu, nýbrž o povahu vztahu (např.) soudu a skutečnosti, o níž se v soudu vypovídá. (Tato nutnost není podle Tvrďého absolutní, protože je podmíněna tendencí člověka hledat pravdu.) „Obecnosti“ pravdy pak Tvrďý rozumí, že platí pro každého (kdo ovšem vyhovuje podmínkám oné nutnosti). Oba požadavky ukazují, že „pravda není jen něco libovolného, co bychom si mohli svobodně tvořiti, jak je např. výtvar poezie“.¹⁷

Podrobnější výklad svého pojetí podstaty pravdy jako vztahu mezi dvěma „předměty“ podal Tvrďý v souvislosti jednak s kritikou mystických teorií pravdy¹⁸, jednak s *hodnocením teorie odrazové a sémiotické*. Protože Tvrďého kritika mystických teorií je zcela jednoznačná, povšimneme si

¹⁷ Jedním z recenzentů *Teorií pravdy* byl František Krejčí. V České mysl 1930, s. 70–71, přivítal Tvrďého knížku jako podstatný zisk pro českou filozofickou literaturu, a to pro její vědeckou solidnost a opravdovost. V recenzi se Krejčí vyslovil i k pasáži z Teorií pravdy, o níž jsme mluvili výše: „Pokud se týče víry, zdá se, že Tvrďý ji nerozlučně spojuje s pravdou. Abstrakcí, praví na s. 15, můžeme sice víru od objektivního obsahu soudu oddělit [...], avšak normálně tvoří soud celek [...]. Dle mého pojetí není víra pojem noetický [...]. Stálo by za to, celý odstavec 14 přestylovat v vynecháním slova víra, aby byl v úplné shodě se závěrečnými větami Tvrďého úvah“. Připomeňme, že Krejčí rovněž definoval pravdu jako shodu myšlenky se skutečností: „Známkou pravdivosti myšlenky je její shoda se skutečností“. K tomu pak dodával, že „známkou shody se skutečností je na prvním stadiu zdar snahy sebezachovávací [...], čili zdar jednání, které se stalo na základě nějaké myšlenky“ (*Psychologie IV*, s. 117).

¹⁸ Srov. L. Rieger: *Profesoru Tvrďému k šedesátinám*, Česká mysl 1927; P. Brosz: *Svetový a životný názor J. T. Tošenovský: Příspěvky*, s. 22 an. Tošenovský mimo jiné píše: „Ke kladům Tvrďého teorie nesporně patří např. bezvýhradně kriticky odmítavý postoj k tzv. mystickým teoriím pravdy [...], podstatná část jeho kritiky přímé pravdy, jeho kritika tzv. evidence, nejdůležitější teze jeho kritiky pravdy jako souhlasu myšlenek, mnohé z jeho kritiky objektivně idealistických teorií pravdy [...] a hlavně myšlenky z jeho kritiky pravdy jako absolutní hodnoty [...] nebo absolutní normy.“

zde především jeho poměru k oběma dalším realistickým koncepcím, k teorii odrazové a sémiotické.

Obě tyto realistické teorie se podle Tvrdeho shodují v tom, že představují stanovisko dualistické, tj. rozlišují subjektivní fakt poznání a jeho transsubjektivní základ,¹⁹ a že připouštějí plnou (i když nikoliv fichtovsky absolutní) aktivitu subjektu poznání. Nicméně však soudil, že poznání objektivní reality, tj. možnost, s níž automaticky počítá každý vědec, vykládá z obou těchto teorií přesvědčivěji a uceleněji „teorie známek neboli symbolů“; měl za to, že „jedině ona může vyhovět požadavkům kritické realistické teorie pravdy“. Protože marxisticko-leninská teorie odrazu bývá často formulována při současné kritice teorie symbolické, pokusíme se nyní odpovědět na otázku, do jaké míry je možné takové výhrady vztáhnout i na názory Josefa Tvrdeho.

Transsubjektivní realita působí svými stimuly na náš duševní život, který se jí – jak říkal Tvrký – hledí přizpůsobit. „Toto přizpůsobování děje se dvěma cestami: jednak cestou obrazů, jednak cestou nenázorných pojmů.“ Pokud jde o počítky, vjemy a představy, Tvrký nic nenamítal proti tomu, aby se o nich s ohledem na jejich vztah k předmětům objektivní reality mluvilo jako o odrazech, popřípadě obrazech (images). Jeho výhrady proti obrazové teorii se týkaly v podstatě až její interpretace racionálního stupně poznání: Domníval se totiž, že myšlenkové útvary, pojmy a soudy jsou tu chápány jako pouhý „zrcadlový obraz“ objektivní reality; takové stanovisko pokládal ovšem za plochý empirismus, chybně vykládající racionální poznání a zároveň podceňující jeho možnosti. Měl za to, že v této oblasti aktivitu subjektu postihuje adekvátněji teorie symbolická, že jen ona je práva skutečnosti, že pojmy, soudy, hypotézy a teorie jsou už velmi složitými myšlenkovými konstrukcemi, jejichž vznik předpokládá takové myšlenkové pochody, jako jsou analýza, syntéza, abstrakce, dedukce, indukce, myšlení kauzální, teleologické aj. (Tyto myšlenkové pochody Tvrký podrobněji rozebíral v metodologické části své Logiky.) V tomto smyslu Tvrký psal, že „naše poznání pravdy čerpá jednak ze zkušenosti, jež má svůj základ v obrazech, a za druhé z myšlení vztahů, tedy stavů nenázorných“.²⁰

Druhá Tvrdeho námitka poukazuje na to, že obrazová teorie neříká jednoznačně, jak jsou zrcadlení a shoda možné, když jeden člen noetického pravdivostního vztahu je duševní útvar (podmíněný jak fyziologicko-psychologickou strukturou poznávací aparatury subjektu, tak složitými myšlenkovými pochody) a druhý nějakou částí transsubjektivní skutečnosti. Podle Tvrdeho ani sémiotická teorie nevyklučuje podobnost z poměru pravdy (tj. pravdivých prvků našeho poznání) a skutečnosti, avšak „neurčitou podobnost kvalitativní (jak s ní pracuje teorie obrazová – G.) na-

¹⁹ „Realista stojí na stanovisku dualistickém a nechce nikterak stírat rozdíl mezi pravdou a skutečností“ (*Teorie pravdy*, s. 25).

²⁰ *Teorie pravdy*, s. 28.

hrazuje přesnější podobnosti vztahovou“.²¹ Mají-li smyslový a racionální stupeň „vyjadřovat touž skutečnost, nemůže to býti tedy jednoduché zobrazování, ale je to jen jakýsi vztah, který jeví pravdivé předměty ke skutečnosti, duševní stavy mohou tedy býti jen symboly neboli známkami toho, co jest ve skutečnosti“.

Tvrdý se hlásí k symbolické teorii podstaty pravdy a užívá jejich ústředních výrazů, nicméně však o skutečný symbolismus u něho nejde: ten totiž mluví o symbolech, popřípadě znacích právě proto, poněvadž — jak konstatoval i V. I. Lenin v *Materialismu a empiriokriticismu* v souvislosti s kritikou Helmholtze — neuznává žádnou shodu mezi nimi a věcmi, protože se dopouští „té strašné nepravdy“, že ideu a objekt jí představovaný chápe kantovsky jako „dvě věci patřící zřejmě ke dvěma zcela odlišným světům“.²² Tvrdeho symbolismus naproti tomu předpokládal nejen to, že na základě vztahů se vyřeší tradiční noetický dualismus, vedoucí k takovým problémům, jako jsou otázky spjaté s nominalismem a realismem, nýbrž především to, že vztahy jsou „cestou ke skutečnému poznání reality“! Jednotlivé věci (předměty), jak jsou nám duševně dány, jsou podle tohoto předpokladu „kombinacemi různých subjektivních a objektivních vztahů“ spojených v útvarovou jednotu. Poznat nějaký předmět, ať materiální či ideální, znamená postihnout pokud možno co největší počet jeho vztahování;²³ vlastnosti předmětu i jeho tzv. podstata, se vyjevují pouze jejich prostřednictvím: vztahy totiž nejsou, jak je Tvrdý přesvědčen, něčím mimo věci, nýbrž „zasahují silně do nitra věci, tvoříce jejich podstatnou stránku“. Čím více vztahů dovedeme spojit v logickou jednotu čili logický útvar, „tím větší máme pravděpodobnost, že tím vyjadřujeme realitu“.²⁴ Podle Tvrdeho nejen obecnými vztahy, jako jsou přírodní zákony, ale i logickými principy musíme vystihovat nějakou stránku objektivní reality, jinak by se jich nemohlo při poznávání reality využívat.

Už i odtud je zřejmé, že Tvrdý (který ostatně po vědecké filozofii žádal řešení tradičních metafyzických problémů) rozhodně odmítal idealistický, předpojatý princip, který předpokládá sémiotická teorie, jak jí tradičně rozumíme, že totiž poznání se může týkat jen jevů, zatímco „věc o sobě“ zůstává nepoznatelná. Podobně Tvrdý výslovně konstatoval, že „ani Spencerův poměr poznání k ‚Nepoznatelnou‘ nemůže se považovat za příklad důsledně provedené symbolické teorie pravdy“.²⁵ Jako kritiku Kantovy „věci o sobě“ i Spencerova „Nepoznatelná“ můžeme chápat i Tvrdeho pojmání vzájemné souvislosti tzv. absolutní a reálné skutečnosti.

Výrazy „absolutní skutečnost“ (popřípadě „absolutno“) a „reálná skuteč-

²¹ *Teorie pravdy*, s. 30.

²² V. I. Lenin: *Materialismus a empiriokriticismus. Spisy* 14, s. 42.

²³ Tvrdý se tu odvolával na H. Höffdinga a jeho tzv. vztahový princip. (*La relativité philosophique*, 1912, s. 179 an.)

²⁴ *Teorie pravdy*, s. 38.

²⁵ *Teorie pravdy*, s. 32.

nost“ Tvrđý zavedl už ve Filozofii náboženství. Termín „absolutní skutečnost“ chápal fakticky jako synonymum „objektivní reality“, užíval ho však především jako párové kategorie s termínem „reálná skutečnost“, chtěl-li zdůraznit, že náš svět je vždy užší než skutečnost absolutní, tj. skutečné vůbec, protože „nám nejsou dána všechna data hodnotní a smyslová, na nichž by se naše racionální poznání mohlo uplatnit“. Zároveň však podle Tvrďého platí, že reálná skutečnost není toto genere rozdílná od skutečnosti absolutní; neobsahuje sice veškeré skutečnosti, ale „co obsahuje, není iluzí, nýbrž pravdou, která potřebuje doplnění, která však tímto doplněním nemůže být obrácena v pravý opak“.²⁶

Tvrďého „absolutno“ není tedy „nepoznatelnem“; jde o termín, který má pomoci vyjádřit myšlenku o neúplnosti a nehotovosti každého historicky podmíněného (a tedy vůbec každého) obrazu světa, myšlenku o stálém rozdílu mezi nekonečnou objektivní realitou a lidmi tak či onak osvojenou „reálnou skutečností“. Absolutní pravda, tj. pravda, která by umožnila ztotožnit absolutní a reálnou skutečnost, není však jen ideálem, stále vzdáleným a nedosažitelným cílem; člověk se jí dotýká vším svým snažením, souhrnem všeho dosavadního vědění, souhrnem dosavadních objektivních pravd. Historicky podmíněná, a proto také pohyblivá hranice nevede, jak soudil Kant a po něm i představitelé tradičního pozitivismu, mezi věčně nepoznatelným světem o sobě a světem jevovým (světem, jak se jeví člověku), nýbrž mezi realitou už poznanou a realitou ještě nepoznanou. Proces poznání je tak zároveň jednou ze stránek formování reálné skutečnosti, součástí procesu lidského „zreálnování“ absolutní skutečnosti (kam primárně patří i člověk sám).²⁷

Přechod od otázky podstaty pravdy k otázce jejích kritérií je u Tvrďého spojen s úvahami o *vztahu subjektivní a objektivní pravdy*. V souladu se svým vymezením podstaty pravdy měl Tvrđý ovšem za to, že „pravda o každé věci jest jen jedna“ a že tato pravda je výrazem objektivnosti a zákonitosti předmětného světa. Zároveň však je u něho „subjektivní pravda“ termínem poměrně hodně frekventovaným, a to nejen v oblasti dějin filozofie, nýbrž i při výkladu vlastních noetických názorů.

V rámci dějin filozofie mluvil Tvrđý o subjektivní pravdě tam, kde se setkával se zdůrazňováním osobní jistoty pravdy a s odporem proti vnějším kritériím pravdivosti: Teorie subjektivní pravdy jednostranně vzdvihují „osobní stránku pravdy“, tj. závislost pravdy na člověku-subjektu poznání.²⁸ Počátek jejich moderní podoby spatřoval v renesančním důrazu

²⁶ *Filozofie náboženství*, s. 81.

²⁷ Mluví-li Tvrđý o „reálné skutečnosti“, myslí tím jak na samu objektivní realitu zpřístupněnou nějak, třeba jen noeticky, člověku, tak na lidský obraz o této skutečnosti. Záleží na kontextu, který z obou aspektů v tom či onom případě vystupuje do popředí.

²⁸ Srov. zvláště kapitolu *Osobní pravda v Teoriích pravdy* a kapitoly *Filozofie činu a Filozofie osobní a neosobní v Nové filozofii*.

na osobnost a její význam (např. Montaigne), doklady jejich životnosti nacházel i v literatuře nejsoučasnejší. Závěrečnou kapitolu Nové filozofie Tvrđý uvedl konstatováním, že „žijeme v době zvýšeného aktivismu“, kdy každá myšlenka se oceňuje jedině vztahem k činu: „Všude slyšíme obecné heslo tohoto mohutného hnutí: Osobní pravda a intuice“.

Při výkladu svého vlastního noetického stanoviska psal Tvrđý o subjektivní pravdě především tam, kde chtěl vyložit, jak – řečeno s F. C. S. Schillerem – pravda vyrůstá v křovisku přání, žádostí, emocí, otázek, příkazů, imaginací, nadějí a obav, které tvoří psychický život každé osoby. Zde tedy „subjektivní pravda“ souvisí se zmíněným už názorem Josefa Tvrđého, že pravdivostní hodnotu mají nejen soudy, nýbrž i jiné „duševní útvary“. Pokud jde o soudy, pak subjektivně pravdivé jsou prý ty, které sice „mají význam pro určitou osobu“ (v Teoriích pravdy proto Tvrđý píše také o „osobní pravdě“), nejsou však logicky zdůvodněné tak, aby mohly jako „pravda logická“ platit pro každého. Protože však v žádném případě rozlišování subjektivní a objektivní pravdy nemá znamenat položení dvou pravd vedle sebe, můžeme všechny Tvrđého úvahy o jejich vzájemném poměru chápat jako řešení problému kritérií pravdivého poznání, a tím nakonec i problému poznání jako určitého procesu.²⁹

Podle Tvrđého se rozdíl mezi subjektivní a objektivní pravdou netýká otázky podstaty pravdy, nýbrž otázky *kritérií pravdivého poznání*. Každý soud (nebo jiný „duševní útvar“) je sám o sobě pravdivý nebo nepravdivý na základě svého vztahu k objektivní skutečnosti, pro nás se však stává objektivní pravdou teprve „po ověření náležitými kritérii“. Přechod od subjektivní pravdy k objektivní není záležitostí míry jejich pravdivosti, nýbrž přechodem od subjektivních kritérií, např. pocitu jistoty, ke kritériím „vzniklým z touhy po objektivnosti, aby kontrolovaly jistotu“. V tomto smyslu Tvrđý také navázal na „Masarykův hlavní problém noetický“, na otázku subjektivismu a objektivismu.

Objektivní kritérium pravdivého poznání Tvrđý hledal v logické souvislosti soudů. V Teoriích pravdy vyjádřil tuto myšlenku (ne právě zdařile) slovy, že „jediný soud o skutečnosti nemůže nám podati objektivní pravdy, pokud nevíme, že některý soud na základě skutečnosti konaný ho nezvrátí“. Pravdivostní hodnotu Tvrđý sice přisuzoval nejen soudům, nýbrž i jiným duševním útvarům, avšak v souvislosti s objektivními kritérii pravdy mluvil pouze o soudech: Prokazovat shodu našeho poznání se skutečností můžeme až tam, kde jsou soudy, tj. pevné logické útvary, kterými předměty „vstupující do vědomí“ (subjekty soudů) uvádíme „ve vědomou souvislost, vztah, se zkušenostmi dřívějšími“ (s predikáty sou-

²⁹ Říká-li L. Tošenovský, že podle Tvrđého je pro osobní pravdu typické, že „jest vlastně hrdinstvím a že jest přístupná jen vynikajícím jedincům“ (*Příspěvky*, s. 40), pak přehlíží, že Tvrđý tu měl na mysli renesanční pojetí osobní pravdy. Vyjdeme-li z Tvrđého příkladů osobní pravdy, pak v celé řadě případů můžeme výraz „osobní pravda“ nahradit výrazem „osobní přesvědčení“.

dů).³⁰ (Tuto dualitu Tvrdý aplikoval i na úsudek s tím, že v roli jejich členů tu nevystupují pojmy, nýbrž celé soudy — premisy a závěr.) Také různé axiomy a zákony Tvrdý považoval za evidentní jen proto, že byly potvrzeny jako součást dynamismu vedoucího ke zjištění a pochopení skutečnosti.

Na první pohled by se mohlo zdát, že se Tvrdý vrací k pojetí pravdy jako souhlasu myšlenek. Není tomu tak, poněvadž zde — jak jsme upozornili — nejde o otázku podstaty pravdy, nýbrž o její kritérium! Pravda je sice shodou nějakého duševního útvaru se skutečností, avšak tuto shodu nemůžeme ověřovat (zjišťovat) tím, že bychom daný duševní útvar měřili skutečností samou. Kdybychom takovou skutečnost samu měli k dispozici, nepotřebovali bychom uvažované duševní útvary k našemu poznávání. Při objektivním zjišťování pravdivosti soudu proto nemůžeme daný soud srovnávat se skutečností samou, nýbrž pouze s jinými duševními útvary jako výpověďmi o této skutečnosti: „Kritérium pravdy nemůže pocházet nikdy přímo ze skutečnosti, která není nikdy o sobě kritériem, nýbrž z poměru pravd k sobě navzájem a z jejich objektivnosti, tj. poměru ke skutečnosti jako celku.“³¹ Tvrdý měl za to, že teorie konzistence odpovídá pojetí vědy jako otevřeného systému logicky uspořádaných poznatků majících vztah k určitému předmětu nebo skupině věcně souvisejících předmětů. V Logice napsal, že „ve světě jak hmotném, tak myšlenkovém existují celky větší nebo menší, které zas nejsou úplně od sebe odděleny, nýbrž tvoří zase celky vyšší a širší atd.“ a že úkolem vědeckého poznání je „vystihnout tyto celkové struktury, a tím teprve jednotlivé poznatky získávají úplné objasnění“.³²

Josef Tvrdý nepopíral těsnou souvislost procesu poznání a ostatních forem lidské aktivity; přírodní a společenské prostředí považoval za jeho základní stimul. Nicméně nepodal důkladnější rozbor vztahu teoretické a praktické činnosti lidí; termínu „praxe“ užíval jen při kritice pragmatického pojetí pravdy. Při řešení otázky kritéria pravdivého poznání neuvážoval ani o společenské výrobě, společenskopolitické praxi apod., protože si nedovedl představit, jak by takové aktivity (a jejich výsledky) mohly fungovat jako kritérium jinak než zase jen prostřednictvím určitých duševních útvarů. Má-li jít o objektivní pravdu, musí se praktická činnost naší gnoseologické analýze prezentovat v podobě logických soudů, které pak vstupují do relace s našimi soudy již dříve konanými, aby je buď potvrdily, nebo naopak uvedly v pochybnost, či dokonce vyvrátily. Tvrdý by mohl ještě dodat, že všechny formy praktické činnosti mohou takto zprostředkovaně něco potvrzovat nebo vyvracet pouze tehdy, když samy byly učiněny předmětem kritického zkoumání; jinak by se mohlo

³⁰ *Teorie pravdy*, s. 51.

³¹ *Teorie pravdy*, s. 62. Podle Tvrdého „logická souvislost má význam opravdu jen tehdy, když skutečnost je základem pravdy“ (tamtéž, s. 66).

³² *Logika*, s. 166.

stát, že by nepravdivé soudy o určité praktické činnosti a jejich výsledcích zastíraly nepravdivost, popřípadě nesprávnost „výchozí“ teorie. Základním nedostatkem těchto úvah Josefa Tvrdeho je skutečnost, že pro zprostředkující roli duševních útvarů (jež mohou být pravdivé, či nepravdivé) se zastavil u vylíčení svého pojetí konzistence jako objektivního kritéria pravdy a že už nevěnoval pozornost noetické analýze různých forem společenskopolitické činnosti lidí a jejich místa v procesu poznání.

Ladislav Rieger v článku Profesoru Tvrdemu k šedesátinám³³ vyslovil při hodnocení Tvrdeho Logiky mimo jiné otázku, zda se u Tvrdeho, přes všechno jeho zdůrazňování logické souvislosti a principu dostatečného důvodu, nesetkáváme nakonec s pojetím verifikace jako souhlasu s „bezprostředně daným“.

V Tvrdeho Logice (a rovněž v pozdější studii Indukce a její význam) najdeme i formulaci, že soud lze verifikovat také empiricky, tj. vztahem k faktům. Tvrdý měl ovšem za to, že k empirické evidenci patří jak zkušenostní data sama, tak i popis těchto dat – fakta. Sama smyslová data patří k „čistě psychologickým jevům“, a proto mohou vést jen k subjektivní pravdě. Deskriptce smyslových dat (fakta) jsou už logické soudy: „Fakta jsou již něco složitějšího, předpokládají analýzu a logickou izolující abstrakci, nejsou tedy spontánní zkušeností, nýbrž jsou umělým výtvořem jako všechny logické jevy“.³⁴

Rieger si dále všiml i toho, že Tvrdý nikde přímo nedefinoval pojem dostatečného důvodu, že se spokojil s výhradou k Leibnizově formulaci a s pochvalou její úpravy u Schopenhauera. Ptal se proto, jak se v konkrétním případě pozná, že důvod je vsutku dostatečný, a jak tu dostat logiku ze závislosti na psychologii. Tvrdemu šlo o co nejvšestrannější a nejdůkladnější studium vztahů mezi soudy o nějaké skutečnosti. Z myšlenkového kruhu, na který tu Rieger myslí, se chce Tvrdý dostat tím, že problém dostatečného důvodu nevidí jen jako záležitost logickou, nýbrž spojuje ho s pojmem pravdy, který zase chápe jako jednu z kategorií určitého myšlenkového celku – filozofického systému. Tento obecný přístup se pak snaží uplatnit i v jednotlivých případech vědeckého a jiného poznávání.³⁵

Své pojetí kritérií pravdy Tvrdý hájil proti některým námitkám vůči konzistentní teorii už v Teoriích pravdy. Např. Russellovu poznámku, že teorie konzistence předpokládá znalost toho, co je „souvislost“, kdežto „souvislost“ zase vyžaduje uznání pravdivosti logických principů, které už samy nemohou být zkouše souvislosti podrobeny, považuje za důsledek neschopnosti oprostit se od vlivu pojmu absolutní pravdy. Logické principy se zdůvodňují vším naším dosavadním poznáním, jež ukazuje, že „můžeme vycházet od nich v badání postupovat a tvořit racionální souvislosti“. Sama tato zkušenost byla pak zase Tvrdemu jedním z argumentů pro jednu ze základních tezí jeho kritického realismu, že totiž logické souvislosti v teoretických systémech nejsou dány apriorním ustrojením lidského rozumu, nýbrž že svým způsobem korespondují s povahou poznávané skutečnosti. Logika myšlení je jistě záležitostí našeho myšlení a mluvení o věcech, ale je také v souladu s řádem skutečnosti: „Skutečnost je útvarem srovnávajícím se s logickým systémem.“ Proto se také tam, kde se nám těchto souvislostí v souboru poznatků nedostává, obracíme na skutečnost se svými otázkami, například prostřednictvím experimentu.

Poznamenejme ještě, že o některých otázkách souvisejících s tradiční realistickou

³³ *Česká mysl* 1937, s. 256–286.

³⁴ *Logika*, s. 172.

³⁵ V citovaném článku vyslovuje Rieger údiv nad Tvrdeho formulací o „osudném omylu Kantově, podle něhož tento si skutečné předměty představuje jako pouhou látku, bez formální strukturální stránky“. Tvrdý ovšem nechtěl popřít, že – jak říká Rieger – podle Kanta jsou „všechny předměty skutečné, jakožto předměty zkušenosti [...], podrobeny formám názoru [...] a dále formám kategoriálním“. Na uvedeném místě mu totiž šlo o „skutečné předměty“, nikoliv o „skutečné předměty jakožto předměty zkušenosti“; jde o jednu z Tvrdeho četných kritik fenomenalismu a apriorismu.

definicí pravdy psal o něco později než Tvrđý i další český kritický realista J. B. Kozák. V knize *Věda a duch* (1936) Kozák věnoval hodně místa i kritice pozitivismu, zvláště filozofii Františka Krejčího. V souvislosti s jeho definicí pravdy (srov. naši poznámku 17) poukazyval například na to, že její stoupenci nechávají bez náležitého objasnění pojem shody a že (a to zejména) zkreslují obsah pojmu skutečnost. Kozák myslel jak na pozitivistické nepoznatelné transcendentno, tak na to, že pozitivistům zůstává zcela cizí myšlenka, že rozum není jen „mohutnost reproduktivní, ale též produktivní“ a že „logická a noetická platnost není vždy vázaná na existenci“.³⁶ Domnívám se, že se na Tvrđého tyto Kozákovy výtky nevztahují: Tvrđý se pokusil vyložit pojem shody (duševního útvaru a skutečnosti) a odmítal i ono pozitivistické „Nepoznatelno“. Nyní můžeme ještě dodat, že mu nebyla cizí ani Kozákem tak zdůrazňovaná myšlenka o produktivní činnosti rozumu. Tvrđý by ovšem dodal, že ani tato práce rozumu není něčím zcela svébytným (že odpovídá zmíněným objektivním tendencím – potřebám člověka) a že všechny jeho konstrukce – pojmy, soudy, hypotézy, teorie – mají nakonec vystihovat objektivní skutečnost, učinit ji člověku pochopitelnou.

Po těchto poznámkách se můžeme ještě na chvíli vrátit k otázce Tvrđého pojetí podstaty pravdy a jeho vztahu k teorii odrazové. Mám za to, že Tvrđý měl nakonec fakticky blíž k teorii odrazu než k tradiční teorii symbolické: Byl přesvědčen, že v našich duševních útvarech, vznikajících interakcí dvou soustav – subjektu a objektu, se mohou adekvátně odrážet vlastnosti a vztahy předmětů a jevů objektivní reality, včetně skutečnosti duchovní-ideální i konstruktivní činnosti lidského rozumu samého. Jeho námitky proti obrazové teorii byly oprávněnou kritikou mechanistickomaterialistické koncepce zrcadlíci teorie, chápající poznání jako celkem neproblematické zrcadlení materiálních vnějších věcí ve vědomí člověka. Je už jiná otázka, proč Tvrđý termíny „odraz“, „obraz“ apod. spojoval jen s tímto jejich zjednodušujícím výkladem. V podstatě šlo o to, že marxisticko-leninskou koncepci teorie odrazu neznal, že v tomto ohledu zůstával pod vlivem interpretací marxistické filozofie, jak ji na konci 19. století podal T. G. Masaryk.³⁷

Noetický problém pravdivosti poznání a jejích kritérií podporoval Tvrđého zájem o logiku. Tvrđý však logiku nechápal jen jako nauku o správném myšlení, tj. usuzování (dedukci), nýbrž jako teorii vědeckého myšlení vůbec, jako disciplínu jednající o „obecných formách vědomě odůvodněného myšlení, tj. myšlení vedoucího vědomě k pravdě“.³⁸ Ve své *Logice* vedle tradičních otázek „logiky elementární (formální v užším slova smyslu)“³⁹ kladl nemenší důraz na vědosloví, v jehož rámci psal o vědě, třídění věd,⁴⁰ metodologii, logice hodnot aj.

³⁶ Srov. *Věda a duch*, kapitola Sféra objektů a objekty o sobě, s. 119.

³⁷ V době, kdy Tvrđý pracoval na *Logice*, existoval už i český překlad Leninova *Materialismu a empiriokritismu*. Kolem teorie odrazu zůstávalo však i v marxistické literatuře ještě dlouho mnoho nejasného.

³⁸ *Logika*, s. 3.

³⁹ Podrobný přehled o obsahu Tvrđého *Logiky* podal L. Rieger v článku *Profesoru Tvrđému k šedesátinám*. Oceňuje u Tvrđého jeho obsáhlý výklad dějin logiky, zasazení logiky do noetiky, zřetel k psychologické problematice, zejména však „celou část vědoslovnou, velmi bohatou úvahami, a konečně zasazení logiky na její místo v poznání i životě“ (s. 270).

⁴⁰ Stálý zřetel k domácí literatuře Tvrđý v *Logice* uplatnil i v otázce třídění

Noetický optimismus J. Tvrdeho, který jsme pozorovali už v Teoriích pravdy, se v Logice (a potom i v nedokončené studii Indukce a její význam) nejméně projevilo v jeho pojetí tzv. *racionální indukce* jako základního prostředku budování racionálních celků. V indukci Tvrdeho neviděl jen logický pochod od jednotlivých faktů k obecným (ale jen pravděpodobným) tezím, ale proces „vytváření celkové hypotézy na základě daných částečných poznatků jakožto nového poznatku a odůvodnění této hypotézy“. Psychologicky znějící výraz „vytváření“ bránil před „čistě formálními logiky“ jednak odmítnutím redukce logiky na formální logiku deduktivní, jednak odkazem na „tvůrčí momenty v myšlení“. Současně však polemizoval i s tezí, že indukce je záležitostí jen psychologickou; např. proti Wittgensteinovu příkladu se soudem o zítřejším východu Slunce namítal, že čistě psychologickou záležitostí je pouze u primitivního člověka, ale nikoli u moderního člověka astronomicky vzdělaného.

Obecná indukovaná věta není hypotéza pravdivostně neutrální, nýbrž je pravdivá či nepravdivá jako kterýkoliv výrok. Její pravdivostní hodnota se prokazuje jednak jejím zapojením do širšího racionálního celku (platného systému), jednak zjišťováním důsledků plynoucích z indukované hypotézy (a dalších poznatků uvažovaného systému) a jejich konfrontací se skutečností, tj. s dalšími soudy konanými o skutečnosti. Takto pojetá racionální indukce se stává vedoucí metodou, počátkem a základem deduktivní metody. (V zásadě ovšem platí, že indukce a dedukce se navzájem předpokládají a doplňují.) Tvrdeho jí přiznával schopnost dopátrat se poznání nejen pravděpodobného, ale i jistého. Sliboval si, že další zkoumání dovolí podrobně ukázat, jak lze konstituovat i tak obecné racionální systémy, jako jsou systémy filozofické, kde myšlení zůstane v kontaktu se zkušeností danou nejrůznější lidskou činností, kde však bude i dost prostoru pro vlastní tvůrčí schopnosti filozofa, pro jeho intuici, genialitu atp. Tvrdeho se nedomníval, že by výsledkem studia indukce byla nějaká vyčerpávající pravidla tvoření hypotéz; šlo mu především o filozofický význam těchto analýz např. v polemice proti noetické skepsi a různým iracionalistickým koncepcím poznání.

věd (objevují se zde jména od J. A. Komenského přes Klácela, Durdíka, Masaryka až po Chalupného, Kallaba, Kříženeckého a další). Při vlastním třídění Tvrdeho vycházel z předmětu věd (s tím, že předmět věd vyplývá vždy ze sociální snahy po přetvoření světa a že tedy jejich ustavení souvisí s historickým vývojem lidstva). Při třídění věd přihlížel i k abstraktnosti a konkrétnosti jejich předmětu, dodával však, že tu jde o hledisko relativní, protože „známe jen předměty abstraktnější a konkrétnější“, a že nelze směřovat, jak to činil např. Masaryk, abstraktnost a konkrétnost s obecností a singularitostí. Při horizontálním třídění věd Tvrdeho k vědám abstraktním a konkrétním přidával ještě vědy praktické; při vertikálním dělení rozlišoval I. vědy ideální (formální logiku-logistiku, matematiku) a II. vědy reální, jež dále dělil na přírodní (mechanika, fyzika, chemie a biologie) a duchovní (obecné: psychologie, sociologie; kulturní: jazykověda, estetika, etika, náboženská věda, pedagogika, logika-vědosloví).

Intuici Tvrđý v souladu se svým pojetím osobní pravdy chápal jako první, bezděčnou, spontánní reakci subjektu na podněty objektivní reality, popřípadě jako zkušenost, která neprošla jasným uvědoměním, nikoli tedy jako nějakou výlučnou schopnost bezprostředního poznání – postihování „absolutní pravdy“ nezávisle na zkušenosti a na logické analýze. Tvrđého úvaha o intuici (například v Logice) vychází z přesvědčení, že lidský život je ve svém jádru iracionální, že logika (racionalita) je pouze jedním z prostředků, „jimiž pouhá existence nabývá vyššího kulturního významu“. Proto se také u Tvrđého objevují formulace, že intuice je tvarem poznání, které má základ v samé existenciální zkušenosti, že jde o přímé chápání života v jeho existenci a v jeho projevech přímo z této existence apod. Iracionalistické filozofické směry Tvrđý nepovažoval jen za omyl vyplývající z podceňování významu racionality, ale především za výraz snahy zdůraznit iracionální momenty v lidském životě. Růst jejich vlivu si vysvětloval opět „psychologickým zákonem kontrastu“: iracionalismus je podporován odživotněným intelektualismem.

Za tvůrce koncepce racionální indukce Tvrđý uváděl W. Whewella (1794–1886), autora *The History of the Inductive Sciences* (1837) a *The Philosophy of the Inductive Sciences* (1840). (Na tyto knihy vzpomíná ve své autobiografii i J. S. Mill.) Whewell navázal na Keplerovu teorii pravdivé hypotézy, rozvedl však požadavek její racionalizace, tj. vyvození odpovídajících konsekvencí, a její verifikace. Z pozdějších autorů Tvrđý odkazoval nejčastěji na O. Hamelina a především H. H. Dubse (*Rational Induction. An Analysis of the Method of Science and Philosophy*, 1930), podle něhož indukce je vlastně teorií hypotézy, která se dokazuje a verifikuje dedukcí a zkušeností. S jejich pomocí pak polemizoval s filozofy a logiky, kteří indukci redukovali na generalizaci v podstatě vždy „ukvapenou“, a proto o ní soudili, že umožňuje jen poznání pravděpodobné (nejisté), že je jen pouhým nápadem, básnickým výtvořem atd. Podobně hodnotil i skeptické posuzování indukce pro potíže s „induktivním principem“: Oprávněnost důvěry v indukci se neodůvodňuje jen nějakým teoretickým principem (často se v této souvislosti mluvilo o kauzalitě), ale především celým racionálním systémem, který s její pomocí vzniká, a jeho vztahem ke skutečnosti.

Tvrđý sám za teoretický základ indukce považoval *logický determinismus* (který zase spojoval s logickým principem dostatečného důvodu jako základním postulátem vši logiky), umožňující vytváření racionálních systémů. Měl za to, že tento logický determinismus souvisí s determinismem ontologickým, tj. s předpokladem že svět je svým způsobem uspořádaný, takže „jednotlivé děje a věci nejsou čistě iracionální jevy, nýbrž souvisí navzájem rozmanitými racionálními vztahy; známe-li tyto vztahy, můžeme na jejich základě předvídat budoucí děje a jevy“.⁴¹ Termín „racionální vztah“ není ovšem u Tvrđého přiznáním existence racionality nezávislé na člověku, nýbrž výrazem přesvědčení, že vztahy mezi předměty a jevy objektivní skutečnosti jsou našim rozumem postižitelné.

Pokud jde o *ontologický determinismus*, Tvrđý vedl polemiku na dvě strany: Především odmítal ztotožnit ontologický determinismus s *determinismem kauzálním* (kauzalitou), protože „příčinnost jest jen určitým druhem zákonitosti“.⁴² Vedle determinismu kauzálního myslel ještě na *determinismus strukturální*, „který vznesla na povrch moderní teorie celistvosti“: Jednotlivé celky podléhají sice vnějšně příčinnému determinismu (v tomto smyslu je determinismus strukturální závislý na kauzálním determinismu), jejich vnitřní struktura sama je však podmíněna

⁴¹ *Logika*, s. 186.

⁴² *Srov. Logika*, s. 186 an.

celistvosti; jednotlivé části vlastnosti a děje struktury se nedají vysvětlit přímým působením příčinným „bez všeho vztahu k celku, k němuž náležejí“. (Na toto pojetí strukturálního determinismu Tvrdý odkazoval i v souvislosti s teorií emergentního vývoje, k níž se, jak bylo už pověděno, přihlásil na začátku třicátých let.) V každém případě Tvrdý dobře vystihl, že kauzalita je pouze jednou z možných forem souvislosti předmětů objektivní reality, jedním z typů zákonitosti. Pro celkový vývoj české filozofie v době mezi válkami měla však význam především Tvrdého kritika pozitivistického pojetí kauzality jako záležitosti čistě psychologické,⁴³ popřípadě jako pouhé funkční závislosti, jeho kritika nahrazování kauzality statistickými a pravděpodobnostními vztahy. Podobně pak odmítal i kantovské pojetí kauzality jako apriorní kategorie lidského rozumu.

Tvrdého kritika kantovské noetické orientace našla svůj výraz i v jeho *diskusi s Karlem Englišem* o problematice kauzality, teleologie a hodnocení. Věnujeme zde této záležitosti trochu místa už proto, poněvadž šlo o jedinou Tvrdého polemiku v pravém slova smyslu.

Karel Engliš, tehdy profesor brněnské právnické fakulty, byl významným představitelům národohospodářské vědy, jedním z badatelů, kteří promýšleli filozofické a metodologické základy této své disciplíny. Tvrdého diskuse s Englišem o teleologii, kauzalitě a problematice hodnot byla sporem dvou různých filozofických koncepcí: kritického realismu a koncepce v podstatě novokantovské. Již v posudku Englišovy knihy *Teleologie* jako forma teleologického poznání⁴⁴ Tvrdý poukázal především na jeho kantovskou orientaci projevující se při analýze „obecného myšlenkového řádu“. Po vydání *Logiky* publikoval Engliš v České mysli článek *Horror finalitatis*, na který Tvrdý zase reagoval svým *Kritickým finalismem*.

Englišova koncepce hodnot, která patří v české literatuře k nejpropracovanějším, vychází z jeho analýzy „obecného řádu myšlenkového“, tj. z rozlišení tří způsobů nazírání: kauzálně ontologického, teleologického a normologického. Ať hledíme na skutečnost brýlemi kteréhokoliv z těchto specifických myšlenkových řádů, vždy se mezi prvky, z nichž pak skládáme obraz skutečnosti, objevují kategorie předmětu, subjektu, děje, vlastnosti a vztahu; jednotlivé způsoby nazírání vedou ovšem k zásadnímu rozdílu v jejich skladbě. Protože pojem hodnoty Engliš spojuje s pojmem vlastnosti, nalézá tu základ i pro rozdělení hodnot na hodnoty ontologické, teleologické a normologické. (Pojem vlastnosti přitom definuje jako to, „co na předmětech a dějích shledáváme a co jim jako vlastnosti přičítáme“.)

Hodnocení se podle Engliše týká kvantitativní stránky kvalit myšlených předmětů a dějů, a proto také hodnotu definuje jako „kvalitu kvantitně určenou“. Přičítáme-li předmětu („bodu přičítatelnosti“) nějakou hodnotu, připisujeme mu kvantitně určenou kvalitu. Mluvit o samém předmětu jako hodnotě lze jen v přeneseném slova smyslu. Ve všech případech Engliš liší ještě hodnoty poznávací a empirické; poznávací se týkají poznatků, empirické skutečnosti. Rozdíl mezi hodnotami ontologickými na jedné straně a teleologickými a normologickými na druhé straně Engliš odvozoval z rozdílu mezi ontologickými (teoretickými) soudy, které sledují jen poznání toho, co jest, a proto nemají nic společného s našimi zájmy, a soudy praktickými (teleologickými a normologickými), jež zjišťují, „co jest chtěno“ nebo „co má být“. Englišovo tvrzení, že „není možno proti sobě klást poznávání a souzení na straně jedné a hodnocení na straně druhé“ (že tedy každé hodnocení je poznávání a souzení), bylo zcela v souladu s jeho vymezením pojmu hodnoty.

⁴³ Tvrdý na příkladu Machově a Kirchoffově ukazuje, jak moderní pozitivismus, který chtěl odantropomorfizovat vědu, „končí vlastně jejím úplným zantropomorfizováním...“ (*Logika*, s. 187).

⁴⁴ Na Tvrdého kritiku (a rovněž na recenzi Fr. Krejčího v České mysli 1930 a J. B. Kozáka v Naší vědě 1930–31) reagoval Vladimír Vybrál článkem *Noetický problém teleologie* (Sociální problémy 1931, s. 281–310).

Dosavadním teoriím hodnot Engliš vytykal, že vůbec nemluví o hodnotách ontologických, nicméně i on sám jim věnoval jen minimální pozornost. Šlo mu o noetické předpoklady národohospodářské teorie jednající o chtěných jevech, a proto se zaměřoval na oblast teleologie (a tudíž i na oblast teleologických hodnot), ovšem jeho definice hodnoty a zdůraznění zásadních rozdílů mezi zmíněnými formami nazírání mu nějaké rozvedení výkladu ontologických hodnot ani nedovolovaly: Ontologické hodnocení je jen objektivním (zde ve významu: lidsky nezaujatým) měřením a srovnáváním kvantitativní stránky vlastností (kvalit) ontologicko-kauzálně nazíraných předmětů.

V teleologii jde podle Engliše o výklad jednání lidí z jejich účelů, tj. ze vztahu k tomu, co chtějí. Toto „chtění“ je předpokladem teleologického poznání jako soudu o vztahu určitého předmětu ke chtěnému účelu. Praktickým teleologickým soudem přisuzujeme danému předmětu nějakou teleologickou kvalitu, např. užitečnost. K teleologické hodnotě se dostaneme stanovením stupně teleologické kvality, např. stupně užitečnosti. Při normologickém poznání se jedná o vztah nějaké vnější skutečnosti k normě (právní, mravní, lékařské, technické, pedagogické aj.).⁴⁵

Podle Tvrdého přivádí Engliše jeho pojetí nazíracích forem, ovlivněné německým novokantovstvím, k řadě nesprávných závěrů, např. k vyloučení kauzálního vysvětlování z národního hospodářství. (Podle jeho názoru se v něm vedle chtěných struktur vytvářejí vlivem poměrů společenských i takové struktury, jež nelze vysvětlit jen účelově.) O Tvrdého kritice Englišovy koncepce hodnot jsem se už zmínil; viděli jsme, že jí vytykal především její intelektualismus.

Připomněli jsme už, že Tvrdý považoval filozofii za specifický kulturní útvar, protože — jak říkal — její předmět obsahuje celý svět a celý život. Protože však i filozofie je jevem velmi složitým, aplikoval Tvrdý i na ni hlediska, podle nichž uspořádával vědní systém. Za filozofické obory nejbližší speciálním vědám považoval disciplíny konkrétní, připravující materiál ke stavbě světového a životního názoru: noetiku, filozofii matematiky, přírody, společnosti, práva a státu, filozofii jazyka, hodnot, umění, mravnosti, náboženství, výchovy. Dějiny filozofie označoval za konkrétní disciplínu geneticko-historickou. Za vyvrcholení všeho filozofování měl metafyziku jako abstraktní filozofickou disciplínu. V následující kapitole se proto pokusíme naznačit, jak dopadl Tvrdého pokus realizovat něco z vlastní výzvy adresované vědecké filozofii: odložit poustevnické roucho rezignace a s odvahou tvořit metafyzický obraz světa.

⁴⁵ Po válce vyšlo ještě několik dalších Englišových prací k této problematice: *Apologia finalitatis*, 1946; *O poznávání a hodnocení*, 1947, *Teorie hodnoty a hodnocení*, 1947; *Malá logika*, 1947; *O hodnotě a hodnocení*, Filozofický časopis 1967, č. 1 (s úvodní poznámkou L. Fürsta o Englišově dosud neuveřejněném „souborném axiologickém díle“). Marxistickou kritiku Englišovy teleologické teorie podal J. Mužík ve Filozofickém časopise 1961, č. 4.

Marné stojí pozitivismus u brány metafyziky jako policajt (abych užil obrazu Masarykova), lidé se hrnou a pohrnou branou stále, neboť analýza člověku nestačí a nutná syntéza vymáhá si přes policejní zákaz své právo.

Josef Tvrdý: Problém metafyziky

Filozofický obraz světa a člověka

Josef Tvrdý charakterizoval metafyziku už v *Moderních proudech* ve filozofii jako „souhrn domněnek a konstrukcí, které si tvoříme, abychom si představili svět jako celek a svůj úkol v něm“. Měl za to, že její potřebu a význam dokládají celé dosavadní dějiny filozofie: metafyzickými problémy filozofie nejen začíná, ale neustále se k nim vrací i ve všech dalších obdobích. Tendence zpochybňovat výsledky takových tázání nikdy nedokázaly zabránit novým pokusům o metafyzický obraz světa a lidského života.

Tvrdého *pojetí metafyziky* můžeme označit rovněž jako kritickorealisticke. Je pro ně příznačný odmítavý postoj k výchozí tezi pozitivistů i iracionalistů, že totiž v metafyzice má jít o poznání skutečnosti, jež se nachází za hranicemi dosahu našich smyslů a rozumu. (Podobně Tvrdý kritizoval i pokusy vytvořit metafyziku jako systém apriorních poznatků.) Metafyzické otázky například po podstatě jsoucna, vztahu hmoty a vědomí, determinismu a indeterminismu se týkají zase jenom světa, který zkoumají speciální vědy a s nímž máme co činit ve své každodenní zkušenosti. „V pojmu metafyziky není tedy nutně obsaženo, co do ní vkládali novoplatonici, že by to byla disciplína, která by hleděla proniknout za hranice obvyklého poznání, čili do transcendentna.“¹ Rozdíl mezi vědou a filozofií spočívá v zaměření jejich otázek. Filozof nemá k dispozici žádné mimořádné noetické prostředky; jako každý člověk hledající pravdu musí se i on spokojit se svými smysly a rozumem. (V Úvodu do filozofie Tvrdý poznamenal, že Leibniz byl při vypracování své monadologie „tak poctivý, že vidí základ vši metafyziky v analogii a nepřikrašluje ji nějakým zvlášť-

¹ *Úvod do filozofie*, s. 17. — W. Stegmüller v úvodu ke knize *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (1961) dělí filozofy, kteří uznávají metafyziku za filozoficky důležitou disciplínu, do tří skupin: První vycházejí z „empirického základu nebo alespoň trvají na souvislosti mezi výpověďmi metafyziky a speciálních věd“, podle druhých se metafyzické zkoumání má konat přísně apriori, a proto zcela nezávisle na empirických bádáních, a konečně třetí skupinu představují filozofové, podle nichž metafyzika může vystupovat pouze jako „umění mimovědecké filozofické činnosti“ (s. XLIV–XLV).

ním poznáním lišícím se od obyčejného a vědeckého poznávání.) Pokud se někteří dovolávají dalších způsobů poznání, například intuice nebo kontemplace, nemohou je psychologicky vyložit a nakonec se u nich vždy ukáže nějaké metafyzické apriori. Jediněčnost metafyziky spočívá tudíž v tom, že „místo úzkého specializovaného předmětu má široký předmět obsahující celý svět a celý život“.²

To ovšem podle Tvrdého neznamená, že by metafyzika měla jen shrnovat a pořádat poznatky speciálních věd. Filozofické tázání na „skutečnost vůbec“ dostalo totiž dosavadní práci filozofů podobu určitých otázek; dějepis filozofie ukazuje, kdy, jak a proč se objevily a jaký význam měly v jednotlivých vývojových etapách filozofického myšlení a poznání vůbec.

Za ústřední metafyzické problémy považoval Tvrdý otázku *monismus-pluralismus* a *poměr těla a ducha*. O prvním napsal, že je v metafyzice nejdůležitější, druhý označil za střed veškeré metafyziky.³ Sám je spojoval v širší problémový celek, v jehož rámci se pak dotýkal i některých otázek dalších. Přes všechnen důraz na metafyziku zůstalo však Tvrdého vlastní řešení jejích problémů často naznačeno jen v základních obrysech.

Řešit otázku monismus-pluralismus znamená podle Tvrdého uvažovat o tom, zda svět, v němž žijeme a jehož jsme součástí, je jednotný, anebo zda se skládá z nějakých „samostatných center“. (Otázku poměru těla a ducha považoval za jednu z jejich konkrétnějších podob.) Smysluplnost takového tázání nijak neproblematizoval; objevuje se už v běžné předfilozofické zkušenosti i ve speciálních vědách, např. v podobě forem souvislosti mezi předměty a jevy objektivní reality.

Tvrdý měl za to, že obě krajní metafyzická stanoviska, tj. krajní monismus, v němž „všechna rozmanitost je bezcenná“, a krajní pluralismus, v němž se zase ztrácí jakákoli souvislost daných prvků (a jenž tak nutně vede k indeterminismu), jsou v rozporu s přesným chápáním světa: Ukazuje se, že „každý individuální element světového dějství má dvě stránky, jednou se rozlišuje od druhých, jest to diferencní stránka (svět směřuje jednou tendencí k diferenciaci) a jednou se spojuje s druhými elementy, maje s nimi cosi společného, identického (svět směřuje druhou tendencí k souvislostem, kontinuitě).⁴ Tvrdého odmítnutí krajního monismu bylo tedy jen odmítnutím představy „absolutní identity“: Předpokládaná světová jednota je jednotou v rozmanitosti, je vnitřně diferencovaným celkem. Pro toto stanovisko Josefa Tvrdého můžeme užít termínu „monopluralismus“.⁵

² *Logika*, s. 254.

³ *Srov. Úvod do filozofie*, s. 166 a 170.

⁴ *Nová filozofie*, s. 90.

⁵ Tvrdý sám užil tohoto výrazu v *Průvodci dějinami evropské filozofie*, když charakterizoval metafyzické názory srbského filozofa B. Petronijevice, který si „činí úkolem spojit dva protichůdné směry metafyzické, monismus a pluralismus (Spinoza, Leibniz)“, a amerického novoidealisty J. Royce, podle něhož svět je „duchovní společenství osobností a toto světové společenství se koncentruje zase ve světové jed-

Kritiku krajního pluralismu spojuje Tvrdý s kritikou indeterminismu. V jeho pracích najdeme celou řadu ostrých polemických poznámek proti tendencím „ničít“ nebo alespoň omezovat determinismus.⁶ Souvislost krajního pluralismu a indeterminismu ilustroval na příkladu Jamesova pragmatismu, v němž „pluralismus znamená názor, že ve světě vznikají stále nové počátky, nové, absolutně svobodné tvůrčí akty ve vývoji světa“.⁷ Tímto monopluralistickým stanoviskem, jež si formuloval v druhé polovině dvacátých let, si Tvrdý připravil podmínky pro svůj nadšený příklon k teorii emergentního vývoje — a tím ke strukturalistickému myšlení.

S teorií emergentního vývoje se Tvrdý, jak už jsme řekli, seznámil na filozofickém kongresu v Oxfordu v roce 1931. Základním faktorem, který mu spojil monopluralismus s emergentismem anglických realistů, byl pojem vývoje a zmíněný již důraz na determinismus. Jestliže monopluralismus byl především uznáním kvalitativní rozrůzněnosti objektivní skutečnosti, pak teorie emergentního vývoje měla (jak se Tvrdý vyjádřil v *Nové filozofii*) vyložit souvislost jednotlivých vrstev skutečnosti. „souvislost od hmotného světa k duchovnímu, ideálnímu“. Emergentní teorie byla tedy pro Tvrdého filozofickou koncepcí vývoje; skutečnost, že se na jejím vypracování podílel exaktní vědec-biolog, považoval za cennou podporu filozofického názoru. V *Nové filozofii*, v kapitole Pojem vývoje a tvoření, ji označil za dosud nejlepší odpověď na „filozofické nesnáze, s nimiž bylo bojovat všem dosavadním teoriím vývojem“.

Teorii emergentního vývoje vypracovali v průběhu dvacátých let biolog C. L. Morgan (1852–1936) a filozof S. Alexander (1859–1938), kteří navázali na myšlenky G. H. Lewese (1817–1878), jenž v práci *Problems of Life and Mind* (1846) ukázal na rozdíl mezi tzv. emergentou a pouhou rezultantou složek, a to když chtěl spojit duševní život s organickými a fyzickými podmínkami v jednu „souvislou řadu“. Podle Tvrdého byl Lewes inspirován zase úvahami J. S. Milla o zvláštních heteropatických účincích, které se „ostře liší od svých příčin“, tj. účincích, jež nelze přičítat jednotlivým separátním dějům mezi jejich elementy. U rezultanty se neobjevuje nic vskutku nového, tj. něco, co by nebylo v nějaké podobě obsaženo už ve složkách (pohyb kulečnickové koule je výsledkem předchozích pohybů a impulsů jiných koulí); naproti tomu emergenta obsahuje něco navíc, co jednotlivé složky nemají. (Tvrdý uváděl příklad sirovodíku, který se skládá z elementů síry a vodíku sloučených v poměru 1 : 2, avšak žádný z elementů nemá onoho odporného zápachu,

notě, jež jako celek jest také osobností“ (srov. s. 408 a 438). Výrazu „monopluralismus“ užil pro označení Tvrdého filozofického stanoviska P. Brosz v brožuře *Svetový a životný názor Jozefa Tvrdého*.

⁶ Podle Josefa Tvrdého je indeterminismus v každé podobě jen „kapitulací lidského intelektu, který místo aby se ptal, jaký důvod má nový jev, resignuje na výklad a činí salto mortale do nic nevysvětlujícího pojmu indeterminismu, svobody“ (*Nová filozofie*, s. 86). Proto byl také proti tomu, aby se ve fyzice mikrokosmu „o determinaci, není-li postižitelná, již říkalo, že není“ (nepostižitelnost determinace u některých „individuálních elementů“ ještě neznamená, že není postižitelná statistickými metodami u větších celků těchto elementů).

⁷ Srov. *Nová filozofie*, s. 85–86. — Tvrdý se domníval, že na Jamese tu zprostředkovaně přes Renouvièra působil Fichte svým pojetím svobody. V této souvislosti připomínal, že i Vorovkùv indeterminismus a pluralismus (ovšem bez onoho „radikálního alogického iracionalismu, ale přece s mystickými sklony“) pochází ze stejného pramene.

který tak vyznačuje jejich kombinaci.) Josef Tvrđý měl za to, že emergentní teorie vývoje pokračuje v „neúprosném realismu“ vývojových koncepcí Lamarcka, Darwina a Spencera a že se tím zároveň podstatně a pozitivně liší od romantických teorií kreacionistických, v nichž „svět není vývojem zdola nahoru, ale účelovým tvořením shora dolů“. V této souvislosti se Tvrđý distancoval od vitalismu operujícímu s pojmy „náležejícími do arzenálu spiritualistických entit“. V Průvodci dějinami evropské filozofie Tvrđý u Morgana zdůrazňoval především jeho snahu vyložit objevování nových kvalit v procesu vývoje a jeho pojetí evoluce jako procesu kontinuitního i diskontinuitního. Z jeho ontologie připomněl pojetí světa jako reality psychofyzické (v každém fyzikálním i organickém útvaru je už psychický korelát). U Alexandra (Space, Time and Deity, 1920) stručně charakterizoval jeho schéma vývojových vrstev (od prostoru-času přes hmotu, život, vědomí k božství, jež se objevuje v procesu lidského vytváření hodnot). O R. W. Sellarsovi, autoru knihy *The Principle and Problem of Philosophy*, 1926, kterého někteří uvádějí mezi hlavní představitelé emergentismu, se Tvrđý nikde nezmiňuje.

Josef Tvrđý nebyl však jen nekritickým stoupencem koncepcí cizích představitelů emergentní teorie. Nechával stranou Morganovy a Alexandrovy spekulace o duchovní síle („nisus“) působící jako příčina emergentního vývoje, tj. postupu od anorganické přírody k vědomí, popřípadě až k „božství“. Takové názory považoval za spiritualistické, a proto ve vědecké filozofii nepřijatelné. Souhlasil sice s emergentisty v tom, že emergentu nelze v pravém slova smyslu předvídat, nedomníval se však, že by šlo o jev nevysvětlitelný jinak, než odkazem na záhadné duchovní síly; hledání odpovědi na otázku „proč“ vedlo u něho ke strukturálnímu determinismu. Tímto strukturálním determinismem (o jeho poměru k determinismu kauzálnímu jsme se zmínili výše) se má vyložit, co je v emergentě navíc ve srovnání se složkami vstupujícími do děje. Nové je tu pojata jako výsledek nových vztahů strukturních, přičemž, alespoň jak se zdá, si Tvrđý uvědomoval, že určitou úlohu tu mají i kvantitativní ukazatelé, popřípadě kvantitativní stránka jednotlivých složek-prvků struktury.

Tvrđého pojetí emergentismu můžeme proto charakterizovat jako koncepci strukturalistickou, protože kvality vynořující se náhle v procesu vývoje jako něco zcela nového jsou vykládány ze vzájemné souvislosti komponent struktury. Přijetím a svým výkladem koncepce emergentního vývoje pokročil Tvrđý za obvyklé pozitivistické kvantitativní pojetí evolučního vývoje a mechanické kauzality; podílel se tím na formování českého strukturalistického myšlení.⁸

Blahoslav Zbořil v recenzi Tvrđého *Nové filozofie* (v *Sociologické revui* 1933) a potom v předmluvě k druhému vydání *Průvodce dějinami evropské filozofie* vyslovil názor, že Tvrđý dospěl již ve *Filozofii náboženství* „samostatným myšlením k zásadám teorie emergentního vývoje, s níž téhož roku 1921 vystoupil v přednášce C. Lloyd Morgan“. Zbořil myslel na to místo ve *Filozofii náboženství*, kde Tvrđý mimo jiné praví, že „syn-

⁸ Viz Jan Macků: *K vývoji strukturalismu v české filozofii a humanitních vědách*, SPFFBU B 15 (1969) a příspěvky v oddíle *Strukturalismus v českém a slovenském myšlení* ve *Filozofickém časopisu* 1969, č. 1.

téza, k níž dochází, setkají-li se při ději příčinném nejméně dva děje, je něco nového, individuálního, co se vzpírá zákonu identity, co není obsaženo v příčinách“.⁹ Je pravda, že ve filozofickém vývoji Josefa Tvrdeho nedochází k žádným zvrátům a vývojovým proměnám, že jde spíše o postupné rozvíjení výchozích názorů, jak je čteme v jeho prvních větších publikacích. (Svou úlohu tu sehrála jistě i okolnost, že svou první větší práci Tvrdý vydal ve svých čtyřiačtyřiceti letech.) Ve Filozofii náboženství jde o jednu myšlenku, v Nové filozofii o propracovanou biologicko-filozofickou teorii. Ovšem formulace, kterou Zbořil objevně připomíná, ukazuje, že Tvrdeho nadšené přijetí emergentismu bylo připraveno jeho samostatným myšlením.¹⁰

V souladu se svým řešením „nejdůležitější metafyzické otázky“ (teorii emergentního vývoje můžeme od třicátých let považovat za její součást) se Tvrdý pokusil zodpovědět i druhý ze zmíněných metafyzických problémů: *vztah těla a ducha* (hmoty a duševna).

V předválečném období navázal Tvrdý na psychologické, popřípadě psychologicko-filozofické práce Františka Krejčího, na jeho psychofyzický paralelismus. Po válce si však uvědomil, že při pokusu o metafyziku budovanou v rámci „vědecké filozofie“ nebude moci zůstat v úzkých hranicích Krejčího „empirické“ psychologie, že se bude muset vyslovit i k otázkám, které Krejčí řešit nechtěl a nemohl, mimo jiné i k otázce duševna a jeho poměru ke hmotě. Také zde se Tvrdý hleděl vyvarovat obou krajností, tj. na jedné straně materialistické „tendence vměstnávat duševní život a jeho bohatý obsah ve schémata, jimiž se snažíme vysvětlit děje a jevy v hmotném světě“, a na druhé straně koncepce spiritualistické (idealistické), považující tělo (hmotu) jen za něco iluzorního.¹¹

Tvrdý připouštěl, že každodenní, předvědecké a předfilozofické zkušenosti je stále nejbližší tradiční dualistické řešení, objevující se i v nábo-

⁹ Jde tu o Zbořilovo shrnutí Tvrdeho názoru na pojem příčinnosti, jak ho čteme ve *Filozofii náboženství*, na s. 82–83. Tvrdeho vlastní formulace zní takto: „Při ději příčinném setkávají se dva děje, které svoji syntézou tvoří třetí děj, učin. Tato syntéza jest právě ono nové, individuální, časové, jež se vzpírá zákonu identity, a svědčí, že uvedením příčinnosti na identitu, na matematické vzorce není ještě vše vyjádřeno“ (s. 83). Zmínka o matematických vzorcích je malou polemikou s těmi autory, kteří se jako například Mach pokoušeli „nahrazovat pojem kauzality pojmem matematické funkce“. Tvrdý oceňoval význam kategorie funkce pro zpřesnění vědeckého poznání a vyjadřování přírodní zákonitosti, měl však za to, jak to také napsal v *Úvodu do filozofie*, že pojem funkce je širší než pojem příčiny a že je proto nelze zaměňovat.

¹⁰ Blahoslav Zbořil vyprávěl, že na psychologickém kongresu v Brně dal Tvrdemu sešit Sociologické revue (1933, č. 2–3), v němž vyšla jeho recenze *Nové filozofie*. Tvrdý prý za chvíli za recenzi poděkoval, především za větu, že (Tvrdý) „tíhl k zákonu emergence již od počátku svého myšlení“. Na toto tvrzení Tvrdý prý poznamenal, že mu „chybělo jen slovo“.

¹¹ Termínu „spiritualismus“ Tvrdý užíval jednak ve významu „krajní spiritualismus“, tj. pro označení subjektivního idealismu považujícího hmotu jen za něco iluzorního, jednak ve významu idealistického dualismu předpokládajícího naprostou samostatnost duševní substance.

ženském myšlení, že totiž tělo a duch jsou „naprosto různé substance“. Z hlediska jeho monopluralismu byl mu ovšem tento dualismus hmoty a vědomí nepřijatelný; dualismus měl vždy nepřekonatelné potíže s výkladem vzájemného působení těchto absolutně různých podstat. Dvě věci se mu zdály být mimo jakoukoliv pochybnost: že duševno tvoří „specifickou skutečností vrstvu“ se svými zvláštními zákony („jak to dnešní psychologie struktury naznačuje“) a že nelze přiznat duševnu existenci nezávislou na hmotě (těle).

Problém vztahu duševna a hmoty nelze ovšem posuzovat odděleně od otázky povahy (podstaty) duševna samého. Zmíněné potíže dualistických koncepcí a některé zkušenosti z oblasti experimentální psychologie vedly Tvrděho k pojetí duševna nikoli jako svébytné substance, nýbrž jako zvláštního druhu energie. Při pokusu o jakési rozvedení této hypotézy se odvolával i na Whiteheada: Jsou-li elektrony a protony, jak soudí Whitehead, nejnižšími nositeli organické činnosti, pak – dodává Tvrdý – mohou být i nositeli nejnižších forem duševní činnosti. Už anorganická hmota může mít „zárodky toho, co se později vyvíjí jako duševní energie a co bychom mohli nazvat duchovními elementy“. Podle emergentní koncepce by syntézou těchto elementů mohla vzniknout i „vědomá duševní energie“.¹²

V této souvislosti nadhodil Tvrdý i otázku, jestli by duševní energie nemohla být stejně věčná jako hmota vůbec a jestli by se tu nejevila možnost vzniku „nového pojmu nesmrtelnosti“, nechal ji však víceméně bez odpovědi, podobně jako i otázku, proč by vlastně každá anorganická hmota měla mít zárodky toho, co se později vyvíjí jako duševní energie, proč by se právě v duchu emergentní koncepce vývoje nemohly tyto „zárodky“ vynořit až na určitém stupni organizovanosti (strukturovanosti) hmoty? Tvrděho hypotéza o povaze duševna a jeho vztahu k hmotě (tělu) nejde nikde za hranice toho, co jsme tu pověděli; nikde se rovněž nepokouší charakterizovat předpokládané prvopočáteční elementy duševna. V každém případě je však třeba vzít v úvahu, co Tvrdý soudil (např. v polemice s Ostwaldovým energetismem) o energii vůbec. V Úvodu do filozofie, v kapitole Filozofie přírody, poznamenává, že „energie není nic substanciálního, věčného, nýbrž jest to jen vztahový pojem, znamenající práci, kterou určitá substance vykonává nebo je schopna vykonávat“. O něco dále, v souvislosti s výkladem „dnešního názoru na hmotu“, k tomu dodává, že každá energie „potřebuje vždy látkový podklad“, což prý je také moment vylučující každou čistě energetickou teorii hmoty.

V každém případě Tvrdý chtěl zůstat na půdě monismu, popřípadě monopluralismu. Myšlenka o možné věčnosti duševní energie (jejích elementů) nemění nic na základní skutečnosti, že tato energie je závislá na hmotě nejen svým projevem, nýbrž i svou povahou: Duševní elementy

¹² Srov. *Úvod do filozofie*, s. 176 an.

se jako zvláštní kvality objevují v hmotném světě v důsledku určité struktury hmoty (protonů, elektronů). Jestliže se vědomá duševní energie vyskytuje, jak to Tvrdý několikrát výslovně opakoval, až tam, kde existuje velmi složitě organizovaná organická hmota, pak obdobný vztah bude i mezi vývojově nižšími formami duševní energie a jim odpovídajícími hmotnými strukturami. Pokud jde o „nesmrtelnost“ duševní energie, pak se Tvrdý bránil, aby se tato jeho poznámka vykládala po způsobu náboženského pojmání osobní (individuální) nesmrtelnosti lidské duše. Duševní energie může být nesmrtelná pouze v tom smyslu, v jakém lze mluvit o tom, že hmota má přirozenou, neustávající tendenci vytvářet stále složitější struktury a tím i kvalitativně rozrůzněnější skutečností vrstvy.

Na druhé straně Tvrdý své filozofické stanovisko nejen nikdy necharakterizoval jako materialistické, ale čteme u něho i věty materialismus přímo odmítající. (V Nové filozofii však zároveň poznamenává, že „každé rozčilování se idealistického filozofa nad materialismem a farizejská póza spiritualisty vůči publikánu materialistovi ukazuje jen, že takovému filozofovi nejde o filozofii, nýbrž o propagandu“; materialismus je mu oprávněnou filozofickou hypotézou.) V podstatě se tu opakuje situace, s níž jsme se setkali při výkladu Tvrdého kritiky teorie odrazu. Tvrdý opět vychází ze své vlastní neadekvátní představy o moderní materialistické filozofii.

Měli jsme už příležitost upozornit na to, v čem se Tvrdý, přes všechna obdivná slova adresovaná Masarykovi, vzdálil od svého učitele a vzoru, v čem ho také z našeho hlediska překonal. V hodnocení materialistické filozofie se však nedostal za hranice Masarykových soudů např. z Otázky sociální. Různé etizující výpady proti materialismu, jak je můžeme číst u řady idealisticky orientovaných autorů, považoval sice za povrchní, nicméně sám opakoval, že „realismus se liší zásadně od materialismu tím, že nemůže uznat, že by mechanický výklad hrubé hmoty vysvětloval celý svět“.¹³ Patřil k filozofům, pro něž obsah pojmu materialismus zůstal redukován na materialismus mechanistický. Věděl sice, a také to už ve spisku *Moderní proudy ve filozofii* napsal, že marxistický materialismus usiluje s pomocí dialektiky o překonání mechanistické koncepce skutečnosti, samu dialektickou metodu (opět především vlivem Masarykovým) pokládal za zcela spekulativní, a proto také „nevědeckou a neplodnou“. Dialektika chce prý pouhým schematizováním nahradit přesný vědecký přístup k problémům; v marxismu je navíc i cizorodým živlem, protože tu nemá „ono vnitřní zdůvodnění jako u Hegela“.¹⁴ (Podle Tvrdého potřeboval Hegel dialektiku jako to, co by „mohlo dávat uvnitř podnět duchu v jeho svobodném tvoření“.) Tvrdého soudy o materialismu vůbec a o materialismu dialektickém nebyly tedy nijak originální. Svou úlohu tu sehrála skutečnost, že Tvrdý, jehož mnohé práce udivují bohatými odkazy na soudo-

¹³ *Nová filozofie*, s. 79.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 80.

bou světovou literaturu, nevěnoval marxistickým autorům téměř žádnou pozornost. V Nové filozofii, kde se pokouší o nástin soudobých tendencí ve filozofii, se sice setkáváme s Leninovým jménem, avšak pouze v souvislosti s politickými otázkami; v Průvodci čteme jen stručné zmínky o Labriolovi a Děborinovi. Působilo zde jistě i to, že česká marxistická filozofie na počátku třicátých let měla za sebou teprve své první práce v podobě časopiseckých článků.¹⁵

Problém monismu a dualismu a duchovního a hmotného (tělesného) nás znovu přivádějí i k Tvrdého *pojetí náboženství*. Viděli jsme už, že „konečné“ zhodnocení ústředních náboženských představ svěřil Tvrdý právě metafyzice. Ta má zjistit, zda lze náboženské kategorie zapojit do systému moderního světového názoru, na jehož vytvoření se má filozofie výrazně podílet.

Za nejvyšší metafyzickou kategorií Tvrdý považoval pojem *absolutna*, pojem, k němuž se prý člověk dostává uvědoměním si relativnosti všeho, s čím přichází do styku, včetně vlastní zkušenosti a poznání, aby jím označil „celek všeho bytí a snažení a jeho jednotný smysl“. V Úvodu do filozofie můžeme pak číst, že „hlavní dva symboly, jimiž si absolutno pojmově vyjadřujeme, jsou osobní princip (teismus) a světový princip (panteismus)“.¹⁶ Náboženští lidé, vedeni k tomu svou náboženskou zkušeností, hledí si pomocí těchto symbolů řešit poslední, tj. metafyzické záhady světa.

Tvrdému bylo blízké toto filozoficko-náboženské úsilí věřících, jako odborný filozof nemohl však přehlížet těžkosti, jež *teismus* i *panteismus* provázejí. Především teistický pojem boha není tvořen racionálně; v žádném případě nedokáže překonat např. potíže, k nimž vede dualismus hmoty a vědomí. Velké těžkosti má i panteistická koncepce, i když panteismus je pojem spíše filozofický než náboženský (nikdy se také nestal integrující součástí lidových náboženských představ) a i když má celou řadu podob: od naturalistického panteismu např. Spinozova, který ztotožňoval boha s přírodou, přes idealistický panteismus Hegelův až po panteismus např. Krauseho, Wundta, Fechnera a jiných, kde celý svět je v bohu.

Tvrdého formulace o vztahu „absolutna“ ke dvěma zmíněným náboženským symbolům a principům, a skutečnost, že v Úvodu do filozofie (v kapitole o metafyzice) výslovně odmítá jen jejich dogmatické náboženské formulace, vedla například Blahoslava Zbořila k závěru, že Tvrdý sám je v metafyzice „naturalistický monista a panteista“, který chápe svět jako psychofyzickou jednotu vyvíjející se vždy k větší a větší dokonalosti, a že „tato jednota je mu též bohem“. Domnívám se, že takový závěr přehlíží nejen to, co Tvrdý pověděl o jiných základních otázkách metafyziky, nýbrž

¹⁵ Slavomil Stroh: *Marxisticko-leninská filozofie v Československu mezi dvěma světovými válkami*, 1962.

¹⁶ *Úvod do filozofie*, s. 178. — „Deismus“ je pojem čistě historickofilozofický a značí, že „člověk vůbec nějaké božství jako příčinu světa uznává“.

i jeho pojetí absolutna, jak ho podal při řešení noetických otázek, a nakonec i jeho pojetí náboženství samého. U Tvrdeho nenajdeme větu, kterou by bylo možno interpretovat jako tvrzení o existenci boha, ať už teistického, nebo panteistického. Píše-li na jednom místě o myšlence, že by bůh jako „veliké duchovní centrum celého světa“ mohl postupně vznikat v důsledku vytváření „velké duchovní syntézy“, hned upozorňuje na velmi obtížný bod celé této spekulace, že totiž všechna zkušenost ukazuje, že se každá duševní syntéza uskutečňuje jen v závislosti na materiálních orgánech nějakého individua, tedy ve spojení s hmotným světem. Tvrdý nepotřeboval „boha“ ani jako „první příčinu“ (tento pojem výslovně odmítl); jednotlivé děje mají své konkrétní příčiny a na otázku důvodu „dění vůbec“ odpovídal svou hypotézou o monopluralistickém charakteru skutečnosti. Tvrdeho okouzlovala nekonečnost vesmíru, dovedl se nadchnout přírodou a cítil se být její součástí, byl přesvědčen, že člověk hodnotami, které svou prací vytváří, přežívá svou biologickou smrt . . .¹⁷ ale to všechno můžeme chápat jako panteismus nanejvýš v tom případě, že i Tvrdeho „nové náboženství“ budeme brát ještě jako náboženství.¹⁸

V této souvislosti se nabízí otázka, jak vlastně máme metafyzické stanovisko Josefa Tvrdeho označit. Tvrdý sám s ohledem na předpoklad reálné existence skutečnosti a její poznatelnosti mluvil o „kritickém realismu“. Tímto termínem se chtěl odlišit jak od naivních realistů, tak od realistů idealistických, popřípadě spiritualistických, uznávajících objektivní existenci duchovních entit nezávislých na hmotě. Viděli jsme také, co soudil o filozofických směrech, které odmítaly řešení metafyzických problémů odkazem na „nepoznatelno“ nebo které chtěly do transcendentna pronikat pomocí iracionálních noetických prostředků. Budeme-li vycházet z povahy filozofie Josefa Tvrdeho a nikoliv z jeho výpovědí o materialismu, můžeme jeho filozofii charakterizovat jako v podstatě *materialisticky orientovaný kritický realismus*.¹⁹

Z našeho dosavadního líčení Tvrdeho metafyziky by se mohlo zdát, že řada tradičních ontologických otázek zůstala stranou jeho zájmu. Na příkladu problematiky času a prostoru lze však doložit, že i když Tvrdý nevěnoval všem filozofickým kategoriím zvláštní studii (nebo alespoň

¹⁷ O hluboce citovém vztahu Josefa Tvrdeho k přírodě a ke světu vůbec mi vyprávěla paní Milada Tvrdá.

¹⁸ V dějinách filozofie nacházel Tvrdý příklady panteismu hylozoistického (Anaximénés), psychického (Kusánus), naturalistického (Vanini), klasického (Spinoza), psychického (Emerson), voluntaristického (Paulsen), idealistického (Hegel) aj. V zásadě však lišil panteismus naturalistický a idealistický. Jako příklad idealistického panteismu uváděl Hegelovu filozofii (absolutní panteismus tu znamená totéž, co absolutní idealismus). Naturalistický panteismus spojuje boha s přírodou; patří sem tedy i klasický panteismus Spinozův. Říká-li Tvrdý, že i materialisté spojují někdy boha s přírodou, pak splácí opět svou daň vulgarizujícím tezí typu „pro materialisty je hmota bohem“.

¹⁹ Nabízelo by se zde i označení „materialisticky orientovaná filozofie strukturalistická“.

obsáhlejší pasáže v některé své knize), přece je bez jakékoli zmínky nenechal. O čase a prostoru čteme např. v Úvodu do filozofie, v kapitole o filozofii přírody. V souvislosti s výkladem filozofických důsledků Einsteinovy teorie relativity polemizoval s názorem, že Einsteinova teorie svědčí proti objektivnímu času a prostoru: „Einstein odstraňuje z fyziky jen pojmy absolutního času a prostoru, pojmy čisté metafyziky a nikoli vědecké“. Také v tomto případě by Tvrdý mohl odkázat na to, co obecně napsal o vztahu mezi našimi pojmy a transsubjektivní skutečností, o apriorismu a aposteriorismu atd.

Ze svého monopluralistického a strukturalistického pojetí skutečnosti Tvrdý v třicátých letech vycházel i při *výkladu společnosti*, jak ho podal v *Nové filozofii* (především v kapitole *Společnost lidská a tvoření společenské*), *Úvodu do filozofie*²⁰ a pak i v *Nové renesanci*.

Termín „společnost“ Tvrdý nikde nedefinoval, používal ho nejčastěji synonymně s výrokem „kolektiv“, popřípadě „kolektivní entita“. Aristotelovo „člověk je tvor společenský“ mu znamenalo, že člověk žije jako člen různých kolektivů, které se liší povahou mezilidských vztahů, jež v tom či onom případě mají rozhodující úlohu; společností je tedy rodina stejně jako například stát; společnost vůbec je pak souborem všech takových kolektivů. Společenský ráz života se podle Tvrdého nejvýrazněji projevuje v kultuře, tj. ve veškeré nahromaděné zkušenosti, předávající se a rozšiřující se z generace na generaci.

Jednotlivé společnosti se staly předmětem zkoumání různých vědních disciplín, přičemž nejobecnější vědou je sociologie, chtějící vyložit společenské útvary v jejich vzájemných souvislostech. Tím sociologie přispívá také historii, jež zase usiluje o poznání „historické skutečnosti“, skutečných minulých událostí. Společenská skutečnost není (jako žádná skutečnost) redukovatelná na souhrn individuí a singularností; skrývají se za nimi souvislosti, jejichž poznání opravňuje názor, že „i historická skutečnost má svou zvláštní strukturu [...] a že tato struktura se dá vyjádřit zákony historickými“.²¹ Tvrdému se tu alespoň do jisté míry podařilo zaznamenat dialektiku individuálního a společenského: V dějinách se nesetkáváme s osamocenými jedinci, ale se společenskými bytostmi a se společenskými útvary; ani nejvýraznější individuum (génius, prorok) není ve svém životě osamoceno, a proto je také bez společenských souvislostí nelze vůbec myslet. Na druhé straně se však všechen historický společenský život „organizuje a nabývá originálních forem“ v životě a činnosti (tvoření — jak by řekl Tvrdý) jednotlivých lidí.

²⁰ B. Zbořil právem konstatoval, že kapitola věnovaná filozofii dějin patří v Tvrdého *Úvodu do filozofie* nejen k nejdelším, nýbrž „vedle partie neotické i k nejpromyšlenějším a nejobsažnějším“. (Viz Zbořilův úvod k 2. vydání Tvrdého *Průvodce dějinami evropské filozofie*.)

²¹ *Úvod do filozofie*, s. 110.

Josef Tvrđý nepopíral — jak to naznačuje už jeho klasifikace věd — specifická historiografie a společenských věd vůbec, zdůrazňoval však, že v zásadě má dějepis stejný poměr ke skutečnosti jako kterákoliv jiná věda. Vzhledem k neustávajícím sporům o charakter historického poznání považoval jeho analýzu za jednu z ústředních otázek filozofie dějin. Sám pak s ohledem na romantické a individualizující koncepty vycházející z Windelbanda a Rickerta doporučoval místo stálého odvolávání se na intuici, porozumění, pochopení atp. „podat náležitou teorii historické indukce a pravděpodobnosti historické, jak ji skutečně ve své praktické metodě všichni skuteční historikové ovládají a aplikují“.²² Zde byl také další důvod, který vedl Tvrđého k pozorné analýze problému hodnot a hodnocení. Předmětem historického bádání není a nemůže být vše, co se v minulosti odehrálo; historik, líčí-li bitvu, nevypravuje o každém vojákovi a o každém výstřelu; jde mu především o jevy, které se mu zdají významné. Přílišné subjektivnosti při tomto hodnocení se historik může vyvarovat, bude-li každou dějinnou událost chápat na základě jejího zařazení do kontinuity historického dění, což ovšem předpokládá odpovídající kauzální bádání a také filozofické vědomí o celkových dějinných strukturách.

Bez vyjasnění takového hodnocení nelze podle Tvrđého řešit ani otázku *velkých osobností* a jejich úlohy v dějinách lidské společnosti. V brožuře *Názory o hrdinství v životě společenském*²³ probral nejtýpější názory na hrdiny a hrdinství od doby Homérovy; ukázal přitom, jak a proč se úcta k velkému člověku stala „velmi důležitým problémem u našeho národa, a to hned od doby, kdy se svým obrozením postavil opět do řady kulturních národů“. Řekli jsme už, že se Tvrđý snažil vidět každou osobnost v souvislosti s nějakou společností: Z hlediska sociologického byli mu tedy hrdinové (vůdce a další postavy) osobnostmi, které nejen nejlépe dovedly vystihnout, co dělat, aby společenská akce odpovídala daným společenským vztahům a objektivním potřebám lidí (každá společnost „vyvolává v člověku určité děje duševní, které vedou k akci společenské“), ale které zároveň této své myšlenky „všechno i sebe samy obětovaly“. Konkrétní sepětí hrdinů a výrazných jedinců vůbec s danou společností, i jejich překračování této společnosti, zkoumá historiografie: „Velký muž není nic mimo tento život, nýbrž vyrůstá z něho, lidové masy nejsou jen pasívní“. V každém případě i tady lze podle Tvrđého zůstat na poli přísné vědy, tím spíše, že současná celostní psychologie je s to proti různým kultům géníů, božského nadčlověčství apod. podat přirozený výklad geniality jako specifického duševního stavu příznivého velkým činům. V *Názorech na hrdinství* Tvrđý pak připomněl i to, že v české kultuře bylo hrdinství vždy také záležitostí mravního hodnocení.

²² Tamtéž, s. 107–108.

²³ Tvrđý se zde částečně vrátil k problematice, kterou se zabýval už v článku *Problém geniality* z roku 1921.

Zjevné narůstání rozporů v československé i evropské společnosti vedlo Tvrděho v třicátých letech, jak už jsme připomněli v jiné souvislosti, ke zvýšenému zájmu o problematiku společnosti a jejího dalšího vývoje. (Něco podobného lze sledovat i u dalších českých filozofů, z brněnských především u J. L. Fischera.) V tomto kontextu musel Tvrdý věnovat *pozornost i marxistickému historickému materialismu*. Uznával velikost zakladatelů marxismu i Leninovu, pokřokovost i mravní ušlechtilost jejich teoretického i praktického usilování. Domníval se však, podobně jako Masaryk, že marxisté „přeceňují hospodářské motivy života společenského, nejasně určují poměr ideologie k výrobním poměrům“, že zjednodušené jsou i jejich názory na stát, možnosti revoluce aj. Proto také v otázce způsobů řešení rozporů kapitalistické společnosti zůstal na pozicích reformistických. Věřil, že k socialismu se společnost propracuje odborovým a závodním organizováním dělnictva, postupným prosazováním družstevní myšlenky a celkovým rozvojem demokracie, jejíž kritérium spatřoval v růstu sociálního pokroku a ve vytváření předpokladů pro harmonický rozvoj osobnosti, všech jejích tvořivých schopností. V třicátých letech vzhledem k celkové situaci věnoval Tvrdý největší pozornost právě obraně aktivní demokracie.²⁶ Všechno své úsilí o vědeckou filozofii, od teorie poznání až k filozofii náboženství a metafyzice, chápal jako svůj filozofický příspěvek k ideovému zápasu s protidemokratickými koncepcemi, odvolávajícími se často na různé idealistické filozofické směry.

Josef Tvrdý byl vždy přesvědčen, že celý dosavadní vývoj lidské společnosti, jak nám ho líčí dějepis vůbec a dějepis filozofického myšlení zvláště, opravňuje k *optimistickému životnímu stanovisku*. Musí jít ovšem o optimismus kritický, který nechce ani snadno oddisputovat hrůznou existenci zla na světě, ani se spokojit s danou skutečností. Optimismus má před pesimismem přednost jen tehdy, když lépe než on vede člověka k práci pro společnost, k meliorismu. Svým tvořením hodnot dává pak člověk zase smysl celému svému životu i celému lidskému bytí.

Ke svému dějinnému a životnímu optimismu se Josef Tvrdý mohl naposledy přihlásit v Nové renesanci. I v těžké situaci na přelomu třicátých a čtyřicátých let byl naplněn vírou, že se český národ — spolu se všemi pokrokovými silami ve světě a v souladu se svými dosavadními dějinami a tradicemi — bude podílet na nové renesanci, která dříve či později musí přijít a která se bude jako všechny dosavadní renesance opět vyznačovat „vášnivou touhou po obnově života a novou vírou v pozemský úkol života“.

²⁶ Výrazu „aktivní demokracie“ užívám i proto, poněvadž Tvrdý uvažoval o tom, jak zabránit tomu, aby kapitalismus v demokratických státech neměl „volnou ruku ke korumpování úřednictva a voličstva pomocí placené demagogie“ a aby se tak „pomocí demokracie volně nepřipravovala absolutistická plutokracie“. (Srov. *Nová filozofie*, s. 181 an.)