

Cetl, Jiří

Panorama vývoje českého pozitivismu

In: Cetl, Jiří. *Český pozitivismus : příspěvek k charakteristice jedné z tradic českého buržoazního myšlení*. Vyd. 1. Brno: Univerzita J.E. Purkyně, 1981, pp. [37]-121

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/121742>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

ČÁST DRUHÁ

**PANORAMA VÝVOJE
ČESKÉHO POZITIVISMU**

I. POČÁTKY ČESKÉHO POZITIVISMU

Pokus o rekonstrukci vývoje českého pozitivismu musí pochopitelně počít určením předpokladů, kořenů a samých počátků pozitivismu nebo alespoň pozitivistické orientace v českém filozofickém a teoretickém myšlení. Uvidíme ještě, že to není úkol jednoduchý a že má své obtíže a problémy, zejména tam, kde jde o jednoznačné určení „počátků“ českého pozitivismu. Jedno je však jisté: pozitivismus se v českém myšlení neobjevuje ani náraz, ani náhodně a bezdůvodně, tedy bez jistých předpokladů vnějších i vnitřních, sociálních a teoretických.

Bylo už řečeno, že český pozitivismus je částí celoevropského pozitivistického hnutí, částí podrízenou a odvozenou při nejmenším co do základního teoretického a ideového zaměření. V tomto smyslu je onen celoevropský pozitivismus, zejména pozitivismus západoevropský, nesporným („vnějším“) předpokladem pozitivismu českého. Na druhé straně však nelze nevidět, že se český pozitivismus neutvořil ani bez jistých předpokladů vnitřních, totiž bez jisté domácí myšlenkové tradice, na niž pak mohl — byť většinou jen nepřímo — navázat. Jeho historii předchází něco, co lze nazvat jeho prehistorií — totiž jistá linie českého myšlení, která, ač slabá a nevýrazná, a zejména navenek nespojená, postupně a stupňovitě připravovala půdu pro přijetí pozitivismu. Právě tato linie — úměrně tomu, jak se vytvářely sociální předpoklady pozitivismu u nás — vytvářela vůbec možnost, aby se na jistém stupni českého myšlení mohly postupně prosazovat ony vnější předpoklady, tj. vliv západoevropského pozitivismu. Proto lze český pozitivismus považovat za vyústění nebo za jakési volné pokračování této linie, a to bez ohledu na to, že se bude od některých vrstev této linie distancovat nebo bude i jejich faktickým popřením.

Tato linie byla již dříve charakterizována jako „spodní racionalistický proud, jevíci se touhou po vzdělání a vysokým hodnocením vzdělání a lidové osvěty (. . .), vysokým hodnocením vědy a poměrně malou účastí náboženství a iracionálních proudů v kulturním dění“, jako proud, který se u nás udržuje od doby osvícenství „až konečně nachází v pozitivismu své teoretické odůvodnění a systematické názorové vybudování“.¹ Chceme-li

¹ Jiřina Popelová: *Filosof Fr. Krejčí*, Praha 1942, 6.

tuto linii alespoň přibližně specifikovat, pak vskutku musíme jako její počátek označit české osvícenství, které při vši nevýraznosti, malé radikalitě, tematické jednostrannosti a teoretické slabosti² přece jen spojilo českou kulturu s evropským myšlenkovým děním, a to právě s oním, které v evropském rozměru tvořilo rámec, v němž se — třeba v negaci k němu — tvořil západoevropský pozitivismus jako takový. (Ostatně ještě uvidíme, že charakter českého osvícenství jistým způsobem spoluurčí povahu a funkci českého pozitivismu.) — Druhou vrstvu této linie představuje — třeba jinak jen epizodická — formulace tzv. filozofie zdravého českého rozumu, která byla vyjádřena ve sporu o „bytí či nebytí německé filozofie v Čechách“ kolem roku 1848;³ Havlíčkova a Gablerova deklarace empirismu a útok proti metafyzické spekulaci, jež jsou doplněny doporučováním anglické a francouzské zkušenostní filozofie, jsou sice z valné části projevem přízemního prakticismu povrchního „zdravého rozumu“ (a také nacionalismu),⁴ nicméně jsou v mnohém dokladem právě onoho postoje, který bude později formulován pozitivismem. (Nemluvě o onom návrhu na západoevropskou orientaci, byť byl neurčitý a poukazyval asi spíše na předchůdce pozitivismu než na jeho tvůrce.) — Třetí a čtvrtý stupeň této linie pak tvoří tendence k tzv. přírodovědeckému názoru světovému, tj. jisté rozšíření naturalismu a evolucionismu, které se neomezovalo jen na postoje přírodovědců, nýbrž pronikalo i do širšího povědomí inteligence 60. a 70. let, a konečně některé — nikoli však všechny — postoje českého herbartismu 60.—80. let, v mnohém oněmi tendencemi ovlivněné. (O obou těchto stupních ještě bude řeč.)

Mluvíme-li tu o linii, která český pozitivismus jistým způsobem připravovala a anticipovala, nemá to znamenat, že by sama patřila do dějin českého pozitivismu, že by český pozitivismus začínal již osvícenstvím⁵ apod. Byť tato linie postupně stále výrazněji signalizovala příští oprávněnost, ba potřebnost pozitivismu v české kultuře, nevytváří jej; proto se stěží k jejímu označení hodí i termín „prepozitivismus“, ražený pro francouzské připravovatele pozitivismu a uplatňovaný i v některých dějinách národního myšlení.⁶ Ostatně moment vlastního vzniku českého pozitivis-

² O charakteru českého osvícenství viz např. Jiří Černý: *K některým problémům osvícenského filosofického myšlení v Čechách*, v: *Filosofie v dějinách českého národa*. Praha 1958.

³ Viz Fr. Čupr: *Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen*, Prag 1847.

⁴ Viz Karel Kosík: *Česká radikální demokracie*, Praha 1958, 378—400; Miloslav Formánek: *Havlíček a filozofie*, FČ 1962, č. 2; Ivan Dubský: *Pronikání marxismu do českých zemí*, Praha 1963, 31—34.

⁵ Jak neoprávněně soudil např. Em. Chalupný, viz jeho spis *K. Havlíček*, Praha 1924.

⁶ Viz např. Barbara Skarga: *Narodziny pozytywizmu polskiego*, Warszawa 1964, která v podrobné analýze postojů připravujících pozitivismus v epoše polského ro-

mu; tj. moment, v němž se již výrazně projeví pozitivistická orientace v českém myšlení XIX. století, lze vystopovat velmi obtížně. Pozitivismus, později tak významný a vlivný směr české filozofie, nevstoupil do vědomí české společnosti nápadným a výrazným myšlenkovým činem, znamenajícím přelom. Nelze jmenovat určitého myslitele, kterého by bylo možno označit za zakladatele českého pozitivismu, nelze uvést konkrétní dílo, jímž by bylo možno datovat počátek nového směru anebo alespoň zásadní proměnu orientace. Nelze-li proto nalézt ostrou césuru, nutně vzniká dojem, že se český pozitivismus utvářel v povolném procesu proměny a přeorientace dosavadních a předcházejících filozofických postojů, tj. postupnou proměnou českého herbartismu, „přechodem“ herbartismu v pozitivismus. I když je nesporné, že se herbartismus — jak se toho dotkneme ještě níže — v mnohém přiblížil pozitivismu a upravoval mu cestu,⁷ a nelze-li tedy zveličovat césuru mezi herbartismem a pozitivismem v českém myšlení 60.—80. let minulého století,⁸ není možno na druhé straně přehlédnout, že mezi herbartismem a pozitivismem leží předěl, který dělí dvě vývojové epochy českého myšlení XIX. století, byť tento předěl nebyl zprvu patrný a stal se zřejmým teprve později, až se český pozitivismus úplněji konstituoval.⁹ Ostatně proces „přechodu“ od herbartismu k pozitivismu je jen jednou stránkou mechanismu vzniku českého pozitivismu, tj. pohybu, který zdaleka neprobíhal jen v oblasti „čisté“ filozofie.

Utváření českého pozitivismu totiž představuje proces, na němž se podílí, slévá a doplňuje několik pramenů — postupných proměn v sociálně politických postojích, ve vědecké orientaci i samotné filozofii. Tento proces signalizující, a pak i uspišující jisté proměny české společnosti spadá zhruba do 70. a 80. let, tedy do doby, kdy v evropském myšlení nebo přinejmenším v nejvyspělejších zemích tehdejší Evropy byl už pozitivismus plně konstituován, ba leckde se již počala uzavírat jeho první vývojová fáze. O tom, čím bylo toto opoždění způsobeno, zda jde vskutku o opoždění, jak je charakterizovat apod., bude ještě řeč později.¹⁰ Prozatím lze jen poznamenat, že potřeba a možnost pozitivismu jako teorie fundující porevoluční pozitivitu, pretendující přitom na funkci filozofie vědy a pokoušející se v duchu scientismu revidovat obraz tradiční filozofie, mohla se v české společnosti výrazněji pocítit, ba dokonce i jen objevit teprve na

mantismu aplikuje kategorii prepozitivismu a specifikuje odlišnosti jeho polské verze od verze francouzské.

⁷ Poukázal na to již Josef Král, zvl. v *Československé filozofii*, Praha 1938, *passim*.

⁸ To činil do jisté míry Zdeněk Nejedlý ve svém spise o Masarykovi, zvláště v díle III., Praha 1935.

⁹ Proto nelze souhlasit s názorem, že nástup pozitivismu a jeho polemika s herbartismem patří k jevům, které se „z hlediska dalšího vývoje jeví jako nepodstatné“. (*Filozofie v dějinách českého národa*, 184.)

¹⁰ Viz třetí část této práce.

začátku poslední třetiny XIX. století. Tedy teprve poté, když se u nás plněji konstitovalo vědomí porevoluční positivity, když jistého stupně dosáhl rozvoj vědy i filozofické kultury, a když — dodejme — se mohla i v české teoretické kultuře pocíťovat nutnost odstranění dosavadního svěrázného provincionalismu (totiž potřeba jeho překonání zapojením do kontextu moderního evropského myšlení). Je ovšem třeba vidět, že se v českých poměrech tyto neodmyslitelné předpoklady, bez nichž by pozitivismus neměl důvod existovat, utvářely jen pozvolna a s trvalými a opětovnými retardacemi. Vědomí české společnosti sice postupně tihne k pozitivismu, počíná — zprvu arci nejasně — pocíťovat jeho oprávněnost, ba potřebnost, avšak zároveň jej ještě není schopno plně přijmout, a tím méně ovšem uceleně teoreticky formulovat. V tomto znamení se pak bude nést celá první fáze vývoje českého pozitivismu.

Pokusme se nyní stručně naznačit onen mechanismus zrodu (či lépe: utváření) českého pozitivismu a určit hlavní proudy a síly, které se na něm podílely.

1

Zdá se, že možnost pozitivistického postoje se počala u nás otevírat již od 60. nebo 70. let XIX. století (tedy v době, kdy po rozmachu výrobních sil dochází k vyvrcholení průmyslové revoluce u nás),¹¹ a to v tom smyslu, že se v této době počíná v českých zemích výrazněji utvářet p o r e v o l u č n í v ě d o m í (nebo spíše jeho prvky, protože důsledky toho, že buržoazní revoluce nemohla být u nás dovedena do konce, že nebyly splněny požadavky národní atd., stále trvají). V té době dochází v naší společnosti k pohybu, jimž se rozkládá radikální demokratismus a přerouzuje se v liberalismus mladočeského typu.¹² Na tomto švu ideologických orientací se pak v rozmanitých podobách vyjadřuje „vystřízlivění“ z revolučních ideálů a z kritické negace i přijetí „rozumnosti“ a „realismu“ jako rozhodujících postojů v politice i mimo ni. Právě zde počíná například zaznívat přesvědčení, že „kdo chce v politice vyhrát, musí být v životě a hospodářství ‚rozumný‘, nesmí se unáhlovat a zejména nesmí ve své pokrokovosti a svobodomyšlnosti překračovat určité meze“;¹³ a právě zde politikové chtějí „vycházet z daných poměrů“, ne však, „aby směřovali výše, nýbrž poddávají se tlaku okolností a sžívají se s nimi“¹⁴ atd. Tyto prvky postoje porevoluční positivity (jako předpokladu utváření pozitivismu) je ovšem

¹¹ Viz J. Purš: *Průmyslová revoluce v českých zemích*, Praha 1960.

¹² Rekonstrukci tohoto pohybu podává K. Kosík: *Česká radikální demokracie*, Praha 1958, zvl. 204–241.

¹³ Tamtéž, 209.

¹⁴ Tamtéž, 216.

třeba u mladočeských liberálů, jako je např. K. Sladkovský¹⁵ nebo Ed. Grégr (a tím více u J. Grégra nebo J. Baráka), hledat za frázovitou kaší zdánlivého a vlasteneckého opozičnictví, které mělo podtrhovat politickou aktivitu mladočechů oproti politické abstinenci konzervativců.¹⁶ Pro naše hledání předpokladů českého pozitivismu je však důležité i to, že tato nová ideologická orientace obrací zájem české společnosti také k západoevropskému liberalismu a spolu s ním i k západoevropskému pozitivismu nebo k jevům, které jsou mu teoreticky nebo ideologicky blízké. To činí např. K. S l a d k o v s k ý, který ve svém hlavním politicko-právním spise¹⁷ nesporně využívá myšlenek Millových, dále E. G r é g r, který — původně přírodovědec — se zajímal o soudobé přírodovědecké tendence, zejména o darwinismus, koncipoval antiklerikálně laděný, osvícensko-osvětářský kulturní program¹⁸ a také ve své práci redaktorské stál u prvních informací o západoevropském pozitivismu u nás;¹⁹ a konečně i Karel S a b i n a, arci až v závěru svého myšlenkového a ideového vývoje.²⁰

Je třeba ovšem říci, že tu všude jde jen o možnost vzniku pozitivistické orientace, tj. možnost, která nebyla realizována a ani prozatím realizovatelná. Český liberalismus 60. až 80. let („mladočeský“) tíhne k pozitivismu více méně jen neuvědoměle.²¹

Obdobně i obdobně nerealizovatelné možnosti přináší ve zhruba stejné době i pohyb české vědecké práce. Od 60. let totiž dochází u nás

¹⁵ Viz např. charakteristika jeho politického programu, K o s í k, 223–224.

¹⁶ O jejich kolísání mezi „ideálem“ a „skutečností“ viz D u b s k ý, 36.

¹⁷ *Výklad voleb zástupců dle práva a spravedlnosti*, Praha 1875.

¹⁸ Viz jeho *Deník*, vyd. Z. T o b o l k a, Praha 1907 a pak edice Matice lidu, kterou založil v roce 1867.

¹⁹ Viz *Kritická příloha k Národním listům*, kterou redigoval, např. II. roč. (1864). — Zde je otištěna např. (nepodepsaná) zpráva o T a i n o v ě spise *Le positivisme anglais*, stať o Tainovi, referát o spisu P o i t o u o v ě o francouzské filozofii apod., přičemž se s různou mírou korektnosti píše i o pozitivismu a jeho jednotlivých reprezentantech. Srov. např. charakteristiku pozitivismu: „(..) nemá hlavní snahu vypátrati začátek všech věcí a uzavírá se v studium všestranné a hluboké zjevů viditelných a chmatatelných. Ráz systému jest analytický, a vyloučeny otázky o jsoucnosti Boha, stvoření etc. z oboru zkoumání (..).“ (349).

²⁰ O tomto vývoji viz Karel K o s í k: *Česká radikální demokracie*, 443–473. Kosík správně uzavírá, že tento vývoj vyústil v eklekticismus, když se Sabina „pokouší sloučit opožděný a vybledlý sensualismus s vulgární politickou ekonomikou a s pozitivistickým měšťáckým dějepisectvím“ (473). V tomto smyslu je také třeba přijmout zprávu, že Sabina v rámci extenzí literárního odboru Umělecké besedy přednášel na přelomu 60. a 70. let — vedle řady jiných témat — i o Comtovi (Srov. Albert P r a ž á k: *Padesát let literárního odboru Umělecké besedy, V: O národ*, Praha 1946, 258–259.)

²¹ Uvědoměleji bude k pozitivismu směřovat český liberalismus 80.–90. let („realistický“), a po něm dílem i tzv. pokrokové hnutí: bude zprvu v pozitivismu spatřovat součást svého ideologického postoje, avšak nikdy se s ním plně neztotožní a později svůj vztah k němu uvolní. Tu je třeba mít na mysli i zásadní odlišnosti politického liberalismu a pozitivismu jako takového.

nejen k jistému rozvoji české vědy, ale i k jakési její přestrukturaci a k proměně jejího charakteru. Nejde přitom jen o to, že se překonává stadium „vlastenecké“ a „romantické“ vědy, nýbrž také o to, že při tomto překonávání, jež se děje cestou postupného konstituování empirické a exaktní vědy, vystupují do popředí zejména vědy přírodní a do značné míry přebírají dřívější hegemonii jazykozpytu a historiografie v českém vědeckém úsilí.²² I když tato přírodovědecká práce 60. a 70. let učinila ke skutečné moderní exaktní vědě jen malý a do jisté míry nesmělý krok, jenž nebyl ještě úměrný rozmachu evropské přírodovědy v této době,²³ přece jen se tu již počíná formovat moderní specializovaná, systematicky pěstovaná přírodověda, která si již počíná být vědoma svých potřeb (a hlásí se proto o svou institucionální základnu) i svých příštích možností, ba dokáže vyvolat velké naděje ve význam a účinnost poznání přírody. Proto naturalismus „přírodovědeckého názoru světového“, vnitřní teoreticko-ideový obsah této epochy české vědy, není vyznáván a formulován jen některými jejími teoretičtějšími založenými představiteli,²⁴ nýbrž je sdílen i českou tvůrčí inteligencí za hranicemi přírodních věd, jak o tom svědčí četné ohlasy i zprostředkované využití nové přírodovědy v poezii a v krásné literatuře (viz např. Jan Neruda, Jakub Arbes aj.). I když to nejsou samozřejmě bezprostřední ohlasy výsledků práce domácí přírodovědy (spíše jsou podmíněny rozmachem evropské vědy), nesporně dokládají, že

²² Tento přechod od „vlastenecko-buditelských“ věd k práci přírodovědecké je přímo symbolizován tím, že mezi předními reprezentanty této přírodovědecké práce najdeme syny české buditelské humanistiky: Ladislava Čelakovského, botanika a morfologa; Vojtěcha Šafaříka, chemika; Antonína Friče (syna vlasteneckého právníka, mladšího bratra J. V. Friče), zoologa a palentologa; Jana Palackého, zeměpisce. Ti — snad s výjimkou Palackého — se také stali zakladateli moderního vývoje svých disciplín. Vedle nich tentýž význam v dalších oborech měli: Jan Krejčí v geologii a F. J. Studnička v matematice a fyzice. Celá tato generace byla arci do značné míry vedena autoritou a věhlasem J. E. Purkyně, který ji také spojil s generací předcházející. O této vývojové vrstvě české přírodovědy viz *Vývoj české přírodovědy*, Praha b.d. (1931); Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk, III. a IV*, Praha 1935 a 1937; Josef Benes: *Purkyněův odkaz ve vědě a filosofii*, Praha 1957; *Dějiny exaktních věd v českých zemích do konce 19. století*, Praha 1961 apod.

²³ Věda 60. a 70. let samozřejmě nepřestává být „vlastenecky cítěná, avšak pojetí národní vědy se tu dotváří a prohlubuje: nejsou tu již jen úvahy o národní vědě, tak časté v dřívější epoše, nýbrž se rozvíjí systematická práce; nejde tu jen o jazyk (byť stále, nebo dokonce právě nyní se pocituje potřeba vytvářet českou odbornou terminologii). Rádl správně upozornil, že k jazykovému pojetí přidává tato generace pojetí „zeměpisné“, totiž soustředění na přírodní vědy v české oblasti: typickými díly tohoto období jsou Archiv pro přírodovědecké prozkoumání Čech, Čelakovského Prodromus české květeny, Geologie J. Krejčího apod. (Viz E. Rádl, *Minulost a budoucnost české vědy*, V: *Úvahy vědecké a filosofické*, Praha 1914, zvl. 52.) Převládá tu popis a s ním popisné a systematické obory přírodovědy; tato popisnost je arci „předpozitivistická“.

²⁴ Zde máme na mysli zejména Jana Krejčího, který snad nejlépe formuloval toto stanovisko, např. ve stati *Člověk a příroda*, Živa 1866. — Důležitým momentem utváření světové názorové základny této vrstvy české vědy byla i recepce darwinismu. Viz má recenze studie E. Hadače, FČ 1958, 2.

již v této době počíná ve vědomí české společnosti hrát věda, zejména přírodní, výraznou roli, že se tu prostředkuje idea pokroku vědy, zaručující všeobecný pokrok, tedy idea typická pro XIX. století, ovšem v podobě, která na rozdíl od soudobého evropského smýšlení nese ještě mnohé rysy osvícenského patosu.

To vše svědčí o tom, že byt se přírodověda 60. a 70. let ani „přírodovědecký názor světový“ ještě nestaly místem zrodu pozitivistické orientace u nás, vytvářely jednu z předběžných podmínek pro vznik pozitivistického postoje v naší myšlenkové kultuře. V tom smyslu totiž, že se tento postoj může vůbec počít utvářet teprve tehdy a tam, když se věda stává důležitým a neodmyslitelným faktorem uznávaným danou societou. Nadto je tu zřejmá ještě jedna věc. Rozvoj české přírodovědecké práce a postupné povyšování vážnosti speciálního empirického poznávání způsobují, že se ve vědomí české společnosti poprvé s celou vážností nastoluje problém vztahu vědy a filozofie a nahazuje otázku, jaká může a musí být filozofie v nastupujícím věku vědy, do jaké míry rozvoj speciálních věd vyžaduje revizi tradiční filozofie apod. A tak se tu otevírá problematika, která již tím, že se stala aktuální, bude v dané situaci české myšlení posunovat až do blízkosti stanoviska pozitivismu (ovšem jen tou měrou, jak bude české myšlení překonávat svoji uzavřenost a provincialismus). V náznaku to lze pozorovat již v jistém vnitřním posunu vládnoucí české filozofie 60.—80. let, herbartismu, tj. v posunu, podmíněném nesporně narůstáním naléhavosti vztahu filozofie a speciálních věd, avšak také posilováním a rozšiřováním prvků postoje (porevoluční) pozitivivity ve vědomí české společnosti.

2

Lze říci, že český herbartismus²⁵ již ve svém celku představoval jistou „liberalizaci“ v podstatě konzervativního původního herbartismu, ostatně umožněnou silnou empiristní tendencí, jež byla zřetelná již u Herbarta. Tato „liberalizace“ se pak zřetelně uplatňuje zejména v době vyvrcholení a rozkvětu českého herbartismu, tj. zhruba od poloviny 60. let.²⁶ Znamená jednak akcentování empirie a „střízlivosti“, jimiž český herbartismus vychází vstříc střízlivosti a věčnosti formujícího se vědomí pozitivivity a úsilí o konstituování empirické a exaktní vědy v české společnosti: čeští herbartovci „nevěnují metafyzickým otázkám příliš velkou pozornost a své hlavní úsilí zaměřují na některou ze speciálních věd (...) Okruh

²⁵ Viz K. Kosík: *Česká radikální demokracie*, a zejména Josef Zumr: *Některé otázky herbartismu*, V: *Filozofie v dějinách českého národa*, Praha 1958.

²⁶ J. Zumr tuto dobu jeho vyvrcholení a rozkvětu umísťuje mezi léta 1865—1885. (Viz *Některé otázky* . . . , 174).

jejich zájmu tvoří estetika, psychologie, etika a sociologie (...) a jako předmět filozofického zobecnění pečlivě studují přírodní vědy.²⁷ Za druhé se pak tato „liberalizace“ projevuje v dalším uvolňování vazeb s původním herbartismem a ve zjevném, arci elektickém doplňování vlastního stanoviska jinými, modernějšími názory.²⁸ Tak např. u Durdíka je patrná tendence ke kantianství, zřejmě související s renesancí Kanta v novokantismu, u všech českých herbartovců (s výjimkou Dasticha) snaha doplnit statický herbartismus evolučním učením Darwinovým a konečně — což nás v naší souvislosti zajímá nejvíce — jisté přibližování k pozitivismu.

Český herbartismus, a zejména Josef Durdík a G. A. Lindner, již zjevně osvědčuje značnou vnímavost k západoevropskému pozitivismu, je o něm poměrně zasvěceně informován a informuje o něm,²⁹ inspiruje se některými problémy i stanovisky typicky pozitivistickými, ba dopouští se i jakýchsi „pozitivistických úchylek“,³⁰ avšak tato „liberalizace“ a pozitivizující trend českého herbartismu jde jen po jistou mez: souhrn základních principů pozitivismu tu nikdy nebyl akceptován, ba zdá se, že od momentu, v němž pozitivismus se výrazněji umístí v teoretickém vědomí české společnosti, nastoupí český herbartismus pochod právě opačný a počne se pozitivismu spíše vzdalovat.

Posun v herbartismu i hranice tohoto posunu názorně ukazují postupná řešení „sporů filozofie a vědy“, tj. jejich vztahu v situaci rozmachu věd a „krize filozofie“. V 60. letech chce Josef Dastich³¹ poměr filozofie a věd řešit v duchu víceméně pravověrně herbartovském. Je si vědom krizového postavení tradiční filozofie a ztráty jejího prestiže tváří v tvář úspěchům empirické přírodovědy, na filozofii víceméně vyvzdorovaným;³² v ostrých útocích na německou pokantovskou filozofickou spekulaci³³

²⁷ Tamtéž.

²⁸ Na to upozornil již Josef Král ve své *Československé filozofii* i v dalších pracích.

²⁹ Viz např. Durdíkova stať o Millovi (1873), o Comtově třídění věd (1874) a zejména ucelený výklad o západoevropském pozitivismu v jeho *Dějinách filozofie nejnovější*, vydaných arci až 1887.

³⁰ Otázku sblížení českého herbartismu s pozitivismem poměrně zevrubně zkoumal Josef Král, *Československá filozofie*, viz zejména partie o Durdíkově a Lindnerovi. Zde bychom chtěli připomenout zejména chápání filozofie a jejího vztahu ke speciálním vědám (viz níže), pojetí klasifikace věd (u Durdíka), vlivy Millovy a Spencerovy (u Lindnera) apod.

³¹ Téma vztahu filozofie a věd zpracoval Dastich několikrát; populárně česky v článku *O poměru zkoumání empirického k bádání filozofickému*, ČČM 1861, teoretičtěji německy ve stati *Metaphysik und exakte Naturforschung*, *Zeitschrift für exakte Philosophie*, 1864; k tomuto tématu se vrací v *Úvodu do studium filozofie*, Praha 1867.

³² Viz např. *Metaphysik u. Naturforschung*, *Zeitschrift* ..., 225–226.

³³ Tento útok proti německé filozofii, vyhrocený zejména proti Schellingovi a Hegelovi odpovídal kontextu evropského, německého myšlení, měl však i zcela konkrétní smysl v situaci českého myšlení. Byla tím zásadně odmítána i doznívající tradice hegelianismu: explicitně to Dastich vyjádřil v odsudku spisu A. Smetny, *Der Geist, sein Entstehen und Vergehen* (vydaného opožděně 1863) v Kroku 1866.

bere v ochranu empirické vědění, prohlašuje svébytnost, soběstačnost a teoretickou hodnotu speciálních věd, ba zdůrazňuje i význam jejich výsledků pro filozofii a přiznává tím i závislost filozofie na nich. Zároveň je však patrné, že ve své snaze odstranit „neblahý spor“ mezi vědami a filozofií omezuje platnost věd, aby zajistil místo filozofii; speciální vědy jsou mu pouhým empirickým (tj. neúplným, nikoli bezesporným, a proto relativním) poznáním, od něhož je nutno vystoupit k filozofii jako k vyššímu poznání racionálnímu. V tomto smyslu je tato postulovaná filozofie definována zcela v herbartovském smyslu jako čistě pojmová věda zpracovávající a usoustavňující pojmy; a „protože počíná tam, kde končí oblast ‚fyziky‘ jako reprezentantky přírodních věd vůbec“, „má být ‚metafyzikou‘ v nejvlastnějším slova smyslu“.³⁴ Dastich se tu ovšem přizpůsobuje dobovým trendům, např. nadhazuje možnost „vědecké“ či „exaktní metafyziky“,³⁵ ba naznačuje i úkol filozofie vybudovat světový názor skládaný z věd,³⁶ v podstatě však sleduje cíl „obnovy metafyziky“, a přiřazuje se tak mnohem spíše k tendencím protipozitivistickým (dovolává se ostatně — vedle Herberta — Lotzeho a Fechnera). A tak pozitivismu, jehož teoretické formulace západoevropské ještě nezná, připravuje cestu vlastně jen odsouzením spekulace.

V 70. letech pak Josef Durdík — jak už řečeno — se západoevropským pozitivismem vcelku dobře obeznámený, posunuje problematiku vztahu filozofie a věd i pojetí filozofie — otázky, k nimž se několikrát vrací —³⁷ přece jen trochu dále, a vyjadřuje tak výrazněji tendenci k revizi tradiční filozofie, byť ani on hranici liberalizované herbartovské tradice v podstatě neopouští. U Durdíka především nacházíme mnohem větší pochopení tendenci vývoje přírodních věd a problematiky vědy jako takové. Speciální věda, která je u Dasticha pojímána ještě značně abstraktně jako „empirie“ nebo „empirické poznání“, vystupuje u Durdíka, ostatně přírodovědecky školeného a orientovaného na exaktnost,³⁸ jako mnohem konkrétnější, věcně reflektovaný fenomén. Proto je Durdík s to nejen interpretovat soudobý rozmach věd se znalostí věci, ale může si po-

³⁴ *Metaphysik u. Naturforschung*, Zeitschrift . . . , 229.

³⁵ Píše např., že se tato „nová metafyzika snaží (. . .) v úzké spojitosti s „exaktním“ bádáním dosáhnout charakteru exaktnosti“. (Tamtéž.)

³⁶ Tak v *Úvodu do studium filozofie* rozšiřuje definici filozofie a prohlašuje, že „nejhlubší a rozdělená práce věd má doznati v ní spojovací pásku (. . .), aby vznikla přesná, průhledná, přehledná a utužilá jednota co základ pravého, zkušeností a rozumováním stvrzeného světového názoru“. (63) Tento aspekt ovšem mnohem výrazněji podtrhuje a rozvádí až Durdík.

³⁷ Tak např. v článcích *O domnělém úpadku filozofie*, Osvěta 1872, *Architektonika věd*, ČČM 1874, *O pokroku věd přírodních*, Praha 1874, ale i ve svých pracích historickofilozofických, např. v *Dějepisném nástinu filozofie novověké*, Praha 1870, později v *Dějinnách filozofie nejnovější*, Praha 1886 a v jiných pracích.

³⁸ Viz František Krejčí, *O Durdíkově metafyzice*, Sborník Durdíkův, Praha 1906, zvl. XI.

ložit — poučen Comtem — i problém vzájemných vztahů mezi předměty a metodami jednotlivých speciálních věd jako problém systému („architektoniky“) věd.³⁹ Místo a funkci filozofie pak chce určit vzhledem k tomu systému: filozofie má být jakýmsi jeho nutným doplněním a vyvrcholením. Proto se mu spor filozofie a věd zdá pouhým nedorozuměním (zaviněným idealistickou spekulací německou na straně jedné, a nedostatkem filozofického vzdělání a porozumění vědeckých specialistů na straně druhé), úpadek filozofie je něčím domnělým: rozmach věd nutně vede k rozmachu filozofie, totiž k tomu, že jí „přibývá látky, úkolův a popudův“.⁴⁰ Filozofie je přitom pro Durdíka nejen závislá na vývoji speciálních věd,⁴¹ ale přímo v potřebách tohoto vývoje nachází také svoji oprávněnost a zdůvodnění: filozofie jedná o metodách a principech vědění a „doceluje“ pojmy a výsledky věd ve velkou soustavu lidského vědění,⁴² takže i ona může být definována jako věda,⁴³ která „na základě výsledkův ostatních věd jednotný náhled o světě sestrojiti hledí.“⁴⁴

To je ona známá Durdíkova definice filozofie, o níž Král říká, že „je to první pozitivistická definice u nás, definice filozofie pojaté vědecky“.⁴⁵ Je to však vskutku definice pozitivistická? Pochybnosti o tom vyslovil již na začátku tohoto století František Krejčí, když upozornil na to, že tato definice je pozitivistická, jen je-li brána doslova a že ji Durdík v pozitivistickém smyslu ve skutečnosti nechápal.⁴⁶ I když je třeba vzít v úvahu, že Krejčí tu jako sudidla používá svého svérázného pojetí pozitivismu, nelze nevidět, že má v merituu věci pravdu. Filozofie, jak ji Durdík definuje a pěstuje, má být jako „docelení“ věd i jejich překročením; jejím jádrem a těžištěm zůstává zcela tradičně metafyzika, byť charakterizována jen jako „závěda“, nikoli „nadvěda“. V tomto smyslu nejde Durdíkovo pojetí v kritice tradičního modelu filozofie o mnoho dále, než kam dospěl Herbart (a u nás později Dastich). Nanejvýš by bylo možno připustit, že se

³⁹ Je ovšem jiná věc, nakolik úspěšné je Durdíkovo řešení tohoto problému. Král právem poznamenává, že zde Durdík pokročil „nad herbatismus ke comtovskému pozitivismu, ježž chce doplniti po stránce psychologické, ovšem třídění samo zkomplikoval a zbavil přehlednosti“ (*Československá filozofie*, Praha 1937, 40.)

⁴⁰ Josef Durdík, *O domnělém úpadku filosofie, Rozpravy filosofické*, Praha 1876, 9.

⁴¹ Durdíkův názor na tuto otázku interpretuje Fr. Krejčí takto: „Filosofování bylo jemu a má býti vůbec závislé na pokroku přírodních věd a filosofický systém jest jen formulí, kterou si činíme na tomto základě o světě, kterážto formule může se zdokonaliti a nahrazovati jinou. Pravda vědecká trvá a pokrok vědeckého bádání vynucuje formulí jinou.“ (*O Durdíkově metafyzice, Durdíkův sborník*, XI–XII.)

⁴² *O domnělém úpadku věd, Rozpravy filosofické*, 2, 4–5, apod.

⁴³ Jinde Durdík mluví i o tom, že „filosofie jest souhrnný název pro několik věd najednou“, (tamtéž, 44.)

⁴⁴ Tamtéž, 8. Tuto definici filosofie pak lze nalézt i na četných jiných místech Durdíkova díla.

⁴⁵ *Československá filozofie*, 39.

⁴⁶ *O Durdíkově metafyzice, Durdíkův sborník*, XVI.

Durdíkova formulace předmětu a úkolu filozofie pohybuje směrem k onomu pojetí, které v podání W. Wundta získá široký ohlas a bude později blízké i Františku Krejčímu.⁴⁷ Durdík tedy nepodává ještě ani pozitivistické řešení „sporu filozofie s vědou“, třebaže právě tento problém (a s ním související otázky, např. typicky pozitivistické téma třídění věd) ho v situaci českého duchovního a teoretického vývoje v 70. letech k pozitivismu posunuje. Že však samo položení tohoto problému v oné situaci muselo dříve či později ke skutečně pozitivistickému řešení dospět, ukazuje jen o několik let pozdější příspěvek Josefa Mikše „Věda a filosofie se stanoviska pozitivismu“.⁴⁸

3

Také Mikš vychází — podobně jako před ním Dastich a Durdík — z reflexe situace, v níž se ocitá filozofie v epoše vzestupu speciálních věd. Avšak jak jeho východiska, tak jeho cíle jsou jiné. Konstatuje skutečný — nikoli jen domnělý — „hluboký antagonismus mezi vědou a filozofií“,⁴⁹ a proto také nepředpokládá, že by bylo možno „provést smíření mezi filozofií a vědou“ a přitom „starou filozofii uchrániti“.⁵⁰ Mikš tedy nechce harmonizovat tradiční (jen poněkud upravenou) filozofii s postupujícími vědami, ani zachraňovat filozofii jakožto metafyziku, jak o to koneckonců usilovali herbartovci. Proto nekritizuje jen německý pokantovský idealismus, jeho spekulativnost, nedostatek smyslu pro empirii atd., nýbrž odmítá veškerou „starou filozofii“ jako metafyziku. Vytýká jí, že si „obrala předmět nerozlučitelný“, „předměty nejvyšší“, „týkající se prvých počátků všeho, co jest, svět i nás v to počítaje“ i „předměty, týkající se našeho poznání“,⁵¹ a že používala „subjektivní metody“,⁵² která pak právě způsobila onen rozkol mezi filozofií a vědami. Proti ní pak staví metodu speciálních věd, kterou nazývá metodou objektivní a — jsa scientisticky přesvědčen o prioritě vědy, její nezávislosti na filozofii atd. — vidí klíčový problém v zodpovězení otázky, zda je možné uplatnit tuto metodu i ve filozofii. Toto uplatnění, realizované již v západoevropském poziti-

⁴⁷ Jak známo definuje Wundt úkol filozofie jako „shrnutí našich speciálních poznatků ve světový a životní názor, který uspokojuje požadavky našeho rozumu a potřeby našeho citu“. (Viz např. *System der Philosophie*, Leipzig 1897, 2. Aufl., 1.)

⁴⁸ Osvěta 1876, 161—179, 360—375, 405—426.

⁴⁹ Tamtéž, 162.

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ Tamtéž, 167, 166 aj.

⁵² Viz 167—170. Tato subjektivní metoda se podle Mikše zakládá na spekulativním racionalismu a antiempirismu, na absolutizaci samovolné aktivity „ducha“ a na idealistickým pojetí pravdy jako souhlasu mezi idejemi. Je přiznačné, že tu Mikš neodmítá jen skutečný subjektivismus, nýbrž i samo pojetí aktivity subjektu.

vismu, pak Mikšovi znamená změnu předmětu filozofie, vyloučení všeho, co překračuje zkušenost,⁵³ popření absolutního poznání a omezení na poznání relativní⁵⁴ atd., tedy krátce řečeno vytvoření vědecké filozofie. Její vědeckost pak Mikš chápe především jako její odvozenost ze zkušenosti, jak je podávána vědami, a klade přitom důraz na to, aby se filozofie opírala o veškerou zkušenost, tj. o vědy v jejich utříděném celku a souhrnu.⁵⁵ Proto podle jeho názoru, jenž je svéráznou kombinací pojetí Comtova a Spencerova, vědecká filozofie „bude na základě uspořádaných a sjednocených věd činiti své závěry“, jako kontrast „teologického“ a „metafyzického“ názoru na svět bude se zaměřovat na „stanovení nejvyšších zákonů všehomíra na základě zkušeností“, nebude jednostranně využívat a zotročovat tu nebo onu vědu, nýbrž stane se „vědou věd“, totiž „vědou v nejvyšším jejím stupni“, úplně usjednoceným věděním. „S touto filosofií“, uzavírá pak Mikš, „věda nevede spor, ba naopak (...) ji vyhledává.“⁵⁶

Zde tedy máme před sebou první plně rozvinuté stanovisko pozitivismu v české literatuře. Snad by bylo proto možno o Mikšově stati mluvit jako o inauguraci českého pozitivismu, a to v tom smyslu, že tu již nejde — jako tomu bylo v genezi českého pozitivismu před Mikšem — jen o živelné a implicitní tnutí k pozitivismu, nýbrž o explicitní, teoretickofilozoficky formulované napojení na pozitivismus jako evropskou myšlenkovou tradici. Nelze ovšem zároveň nevidět, že sama stať není filozoficky původním činem, který by mohl pronikavěji zasáhnout do českého myšlení: je to spíše obšírný a velmi zasvěcený referát o tom, jak filozofují západoevropští pozitivisté.⁵⁷ Proto spíše než za inauguraci českého pozitivismu lze Mikšovu stať označit za ucelené a pramenně fundované sdělení o hlediscích západoevropského pozitivismu, které však — jako první — tato hlediska obhajuje a zaníceně hlásá. Není tedy už jen informací: je v pravém slova smyslu propagací.

A tak se s Mikšem dostáváme k jakési nové fázi procesu geneze českého pozitivismu. Mikšova stať totiž není jevem ojedinělým. Na přelomu 70. a 80. let XIX. století lze v české literatuře, zejména časopisecké, nalézt další práce a autory, kteří mohou být označeni za jakési propagátory západoevropského pozitivismu v českém myšlení.

Je to především Josef Mikš⁵⁸ sám, třebaže jeho další teoretická čin-

⁵³ „Metoda objektivní nevidí (...) nic více než zjevy a zákony, všechno pak pídění po první příčině zdá se jí marno.“ (Tamtéž, 175.)

⁵⁴ Viz 363, 364 apod.

⁵⁵ Proč Mikš nejen obšírně podává soudobý pozitivistický výklad fenoménu vědy, nýbrž věnuje i velkou pozornost problému třídění věd; referuje o pojetí Comtově, Spencerově i Bainově a nastiňuje — mnohem zasvěceněji než před ním Durdík — i celou dobovou polemiku kolem tohoto problému. Viz 405–424.

⁵⁶ Viz tamtéž, 424, 425.

⁵⁷ Mikš se tu opírá, jak na to upozornil Josef Král, o úplnou znalost pozitivistické literatury, nejen o Comta a Milla, nýbrž i o své současníky, Spencera, Baina, Lewese, Taina, Littrého, Huxleye aj. (Viz *Československá filozofie*, 43.)

nost se do značné míry z dalšího procesu přípravy českého pozitivismu vymyká. Za prvé proto, že jeho další práce co do tematiky přímo nenavazují na stať z roku 1876; jeho zájem se přesouvá na pomezí filozofie a krásné literatury, teoretickofilozofický způsob výkladu ustupuje kulturně ideové esejistice.⁵⁹ Za druhé proto, že jeho pobyt v Rusku⁶⁰ způsobuje zřetelný posun jeho stanoviska: pozdější Mikšovy články prozrazují stupňování eklekticismu (vedoucí až k recepci nepozitivistických hledisek), a zejména narůstání tendencí konzervativních.⁶¹ Jestliže bude později František Krejčí jeho názor charakterizovat jako „pozitivistický idealismus“, odmítající fantastický mysticismus a radikální materialismus“,⁶² velmi správně tím vyjádří Miškovo základní zaměření již v nikoli českém, nýbrž ruském myšlenkovém a ideovém kontextu. (České pozitivistické myšlení se přece — přinejmenším nikoli v Mikšově době — neprosazovalo ani proti mysticismu ani proti materialismu.)

Jiným propagátorem západoevropského pozitivismu u nás byl Emanuel Ma k o v i č k a,⁶³ plodný, byť dosti plytký autor četných statí uveřejňovaných na konci 70. a v 80. letech. Vyšel z herbartismu, přitahován zejména „filozofickými disciplínami“, tj. logikou, noetikou, psychologii, pedagogikou, etikou, sociologií atd. Ještě v duchu herbartovské kritiky se obrací proti německé idealistické filozofii,⁶⁴ postupně však odmítnutí spekulativnosti a „dogmatismu“ německé filozofie opírá jednoznačně o J. S. Milla a H. Spencera.⁶⁵ Kritizuje Kantův apriorismus, názor o absolutnosti

⁵⁸ Narozen 1853, po universitních studiích nenachází v českých zemích místo a odchází do Ruska, kde působí jako středoškolský profesor. Umírá 1923 v Praze. (Viz František Krejčí, ČM 1913 a 1923.)

⁵⁹ Viz jeho články v Osvětě o Renanovi a Tainovi (1893), Tolstém (1893), Zolovi (1895), Nietzschevi (1897) apod. Články uveřejňuje pod pseudonymem Vojtěch K a l i n a.

⁶⁰ Viz i jeho referování o ruské filozofii a kultuře: články o Dostojevském (Osvěta 1881), Bělinském (Osvěta 1899), rozhledy po ruské filozofii (ČM 1900–1901), překlad Gercena a nedokončená monografie o něm (v ČM) apod.

⁶¹ V tomto smyslu je přímo exemplární jeho stať o Tolstém z roku 1893: v polemice s Tolstým sice hájí vědu a racionálno, avšak zároveň dokazuje soulad vědy a náboženství. Prohlašuje dokonce, že „jednou bude Comtův zákon míti platnost ve smyslu obratném a právě náboženství bude korunou právě vědy a právě filozofie“. (Osvěta 1893, 447.) Zároveň ostře odmítá Tolstého sociální kriticismus a na základě pokrokařského evolucionismu a frázovitého humanismu formuluje vyslovené apologetické postoje.

⁶² ČM 1913, 327.

⁶³ Narozen 1851. Studoval filozofii, „z nouze nechal těchto studií a stal se učitelem, ale i pak pěstoval filozofii“. (Zdeněk Nejedlý, T. G. Masaryk IV, Praha 1937, 252.) Umírá předčasně 1890. — O Makovičkovi psali A. K r e c a r, Ped. rozhledy VI, Jan U h e r, Makovičkovy sociologické názory, Brno 1930, Josef K r á l v Československé filozofii apod.

⁶⁴ Počátkové kritického realismu, 1873.

⁶⁵ Dogmata o matematice dle J. S. Milla, Komenský 1883, Dogmata kantické filozofie, Beseda učitelská 1884.

poznání, přesvědčení o vrozenosti mravního zákona atd. většinou slovy Millovými a Spencerovými, neskrývá však, že tento jejich názor zcela přijímá. Odtud se dostává i k odmítnutí herbartovské metafyziky, třeba uznává zásluhy českých herbartovců o českou filozofickou kulturu a o „filozofické disciplíny“.⁶⁶ A tak ve svých pracích uplatňuje — třeba nikde soustavně a obecně teoreticky neformulované — hledisko antimetafyzického empirismu, agnosticismu a relativismu jako postoj, k němuž nutně dospívá vývoj moderní vědy⁶⁷ a který je zároveň nejúplněji teoreticko-filozoficky vyjádřen u západoevropských pozitivistů. I když se ovšem v dílčích otázkách snaží uplatnit jistou míru samostatnosti (viz např. některé postřehy v pedagogice a sociální psychologii), jeho teoretická činnost nepřekonává diletantismus. Je s to pouze referovat a kompilovat, čtené jeho články jsou vlastně jen výtahy, či zkrácené překlady myšlenek anglických pozitivistů nebo komentáře k nim.⁶⁸ A tak ani Makovička není víc než hlasatelsky zapáleným propagátorem západoevropského pozitivismu u nás, informujícím o pozitivismu především v kruzích, které se brzy stanou nadlouho nejsilnější oporou pozitivismu u nás — mezi učitelstvem (a patrně i mezi studující mládeží).

(Ostatně právě v těchto kruzích učitelských, které byly první širší oblastí za hranicemi vlastní teoretické práce, kde se u nás vytvářelo jisté povědomí o pozitivismu jako světovém názoru a metodě, bychom patrně mohli najít i další propagátory nebo aspoň vyznavače pozitivismu, třebaže jejich pozitivistické či pozitivizující postoje nejsou pro tuto dobu 70.—80. let XIX. století vždy jednoznačně literárně doloženy.⁶⁹ Přitom se je třeba

⁶⁶ „Jimi počalo první důslednější hnutí u nás, jimi nadobro potrhány svazky bludů, jakoby česká řeč a rozum český nestačily na novou filozofii.“ Ve filozofických disciplínách, zejména v psychologii, se „vzdalovali od základů metafyzických (...) vždy víc a víc opouštějíce mystické hlubiny mistra svého, snažili se přistáti k pevnému břehu vědy přírodní“. Avšak: „Nauka Herbartova souvisí s dogmaty metafyzickými o monadách a z nich vyvinula se dedukcí. Nauka naše je induktivní.“ (*Psychologie herbartovců a pozitivistů*, Komenský 1883, 649—650, 654.)

⁶⁷ Viz např. jeho článek o spise českého jazykovědce Čeňka Šercla, jehož zásady „jsou zcela shodné s těmi, ke kterým se s pýchou hlásí filozofie pozitivná“. (Komenský, 1883, 33.)

⁶⁸ Tímto způsobem referuje zejména o Millově Logice, viz např. *O abstrakcích dle S. Milla*, Beseda učitelská 1880, *Jméno, Úryvek z Logiky S. Milla*, tamtéž, *Dogmata v matematice dle J. Milla*, Komenský 1883, *Induktivní návod shody*, tamtéž apod. Není bez zajímavosti, že se tu přece jen leckdy objeví pokus o samostatnější interpretaci, např.: „Tedy sobě myslím pozitivismem nejen filosofii lidského milosrdenství, lidské shovívavosti s bludy bližních, nejen filosofii života praktického, života skutečného, filosofii dne každého i všedního, ale myslím sobě pozitivismem i filosofii práce, jejíž heslo jest: dělej a z činů uč.“ (*Induktivní návod shody*, Komenský 1883, 472.) Třebaže tato samostatná interpretace je v podstatě založena na neporozumění pozitivismu, je charakteristická a v leccems anticipuje tendenci, příznačnou pro vzrůstající formy českého pozitivismu.

⁶⁹ Zdá se, že tyto pozitivistické či pozitivizující postoje v české pedagogice (v širším smyslu) vycházejí z jisté stránky činnosti G. A. Lindnera a objevují se u jeho

domnívat, že zájem o západoevropský pozitivismus, jeho propagace nebo alespoň vyznavačství, je podmíněno i jistými okolnostmi generačními. Upozornil na to např. ve svých charakteristikách tzv. Mladé Moravy, volného seskupení moravských studentů v 70. letech, Zdeněk Nejedlý; shledává zde „silný sklon k moderním západoevropským směrům, k pozitivismu“.⁷⁰ Byť Nejedlý tu pracuje se značně široce pojatým pojmem pozitivismu a nadto toto pozitivistické přesvědčení příslušníků Mladé Moravy, jako byli Hynek Babička, Leander Čech, Jan Herben, Jaroslav Vlček, Josef Klvaňa, Jan Mrazík, Josef Úlehla aj., jen spoře dokládá, lze soudit, že má přece jen v merituu věci pravdu, jak se ostatně později ukázalo u nejednoho ze jmenovaných.⁷¹ To by ovšem znamenalo, že jisté tihnutí k pozitivismu je v oné době zaznamenatelné již i mimo pražské centrum.)

Ať tak nebo onak, zdá se jisté, že v 70. a 80. letech XIX. století již česká společnost o pozitivismu ví, že jej již pro sebe objevila a počíná jej přijímat. Uvedení propagátoři západoevropského pozitivismu u nás tento fakt signalizují, byť zdaleka sami český pozitivismus nevytvářejí.

4

Od konce 80. let XIX. století se pak již pozitivistická orientace počíná u nás prosazovat rozhodněji a všestranněji, nikoli však ještě v podobě explicitně filozofické; spíše způsobem, který byl již naznačen u našich propagátorů západoevropského pozitivismu: v práci speciálních věd.

V té době vstupuje česká vědecká práce do nové fáze vývoje, předznamenané a realizující impulsy, které jí přináší budování (či obnova) české univerzity.⁷² Duch této vědy, budující se a rozvíjející se věcně i institucionálně, je nesporně pozitivistický, třeba je povahy a provenience značně neurčitě: nelze jej odvodit z některé určité filozofické formulace „starého“ pozitivismu, spíše je čerpán z pozitivistického či pozitivismu blízkého ducha evropské vědy, krátce z ducha scientismu XIX. století. Přijetím tohoto ducha překonává česká věda svůj provincialismus, vyrovnává své opoždění a zařazuje se do evropského vývoje.⁷³ Nutno ovšem přiznat,

žáků, u jakési „lindnerovské levice“. Mám zde na mysli autory jako např. Jan Mrazík, Josef Černý, Josef Úlehla aj., byť ani jejich pozdější vývoj a publikace to nedokazují zcela jednoznačně.

⁷⁰ Zdeněk Nejedlý: *T. G. Masaryk II*, Praha 1950, 209.

⁷¹ Tuto otázku jsem se pokusil řešit v případě Josefa Klvani, Viz má stať *Filozofický pokus J. Klvani*. Slovácko 1960.

⁷² Tuto fázi českého vývoje české vědy nejplastičtěji popsal u nás Zdeněk Nejedlý ve spise *T. G. Masaryk III*, Praha 1935, a zejména *IV*. Praha 1937. I zde ovšem Nejedlý používá značně širokého pojmu pozitivismu, a uplatňuje jej i na postoj T. G. Masaryka.

⁷³ Je příznačné, že v této fázi české vědy už nenacházíme jen ojedinělé a náhodné

že tento „pozitivistický duch“ české vědy 80. let je — přes svou nespornost — často velmi těžce pozitivně postizitelný v teoretické rovině, a to zejména ve vědách přírodních. Protože znamená překonání spekulace i vlasteneckého ideologizování, projevuje se v řadě případů jen negativně, tj. právě nezájmem o vlastní teoretické a filozofické předpoklady. Zřetelnější je jen tam, kde i přírodovědci byli nuceni vyslovit své obecnější teoretické, případně přímo světově názorové stanovisko, tj. v úvahách, polemikách, kritikách a recenzích a vůbec v publicistice. V tomto směru je mimořádně výmluvným dokladem tohoto ducha časopis *Atheneum*, hlavní publicistický a kritický orgán české vědy 80. let, založený roku 1884 za vrchní redakce T. G. Masaryka.⁷⁴ Jednoznačněji lze vpád pozitivistického ducha postihnout v oborech humanitních, zejména v tradičních, a tedy v jistém smyslu nejvyspělejších disciplínách české vědy XIX. století, v jazykovědě a historiografii.

„Rozhled po soudobé vědě ciziny, metodický pokrok, kriticismus a střízlivý duch práce, dbající nejvíce o fakta — to jsou hlavní znaky české filologické práce v posledních desetiletích XIX. století (. . .) Ideově odpovídaly pozitivismu, který v téže době ovládl filologii a vůbec duchové vědy západní Evropy a Německa; také čeští filologové byli pozitivisty (. . .).“⁷⁵ Lze to říci již o Janu Gebauerovi, z mladších pak o Josefu Královi, Josefu Zubatém, Emanuelu Kovářovi a dalších. Nejexplicitněji však pozitivistické krédo ve filologii formuloval autor, který se záhy do jisté míry vyčleňuje z českého kulturního kontextu, „lingvista širokého zájmu a neobyčejného rozhledu“ (Weingart), Čeněk Šercl.⁷⁶ Ve svém spise *Z oboru jazykozpytu*, zejména v předmluvě, odvolává se na „metodu

ohlasy zahraniční vědecké činnosti, ani pouze jednostrannou znalost vědy německé, nýbrž většinou bezpečnou orientaci v celém soudobém evropském ruchu a pokroku, tedy i znalost vědy anglické, francouzské, ruské atd. Ostatně příslušníci a představitelé této nové vědy jsou pro tuto „modernost“ a „světovost“ obvykle dobře připraveni: valnou většinou prošli i školením v cizině, pracovali v předních zahraničních vědeckých ústavech, kde mohli poznat moderní práce, navázat odborné styky atd.

⁷⁴ Uvedme odtud alespoň dva příklady onoho pozitivistického ducha tehdejší přírodovědy. Chemik B. Raýman tu spolu s obhajobou experimentální práce odmítá námitky filozofů a vůbec zásahy filozofie do problémů chemie: „Bože, kde by se chemie ocitla, kdyby se s filozofy o to tahala, co je mezi atomy.“ (*Atheneum* 1885, 279.) Výrazněji formuluje svůj postoj fyzik A. Seydler; zdůrazňuje, že moderní směr ve fyzice, k němuž se přihlašuje, „o vnitřní povaze různých úkazů fyzikálních rozhodovati se neosobuje, nýbrž — věren pozitivnímu směru moderní vědy — pouze vzájemnou souvislost jejich vysvětluje“, „v těch nebo oněch konstrukcích spatřuje vždy více a více jen pouhý symbol, nikoli věrný obraz skutečného dění přírodního“ atd. (*Atheneum* 1884, 3.)

⁷⁵ Miloš Weingart: *Slovanská filologie v československé literatuře, Československá vlastivěda, X, Osvěta, Praha 1931, 331.*

⁷⁶ Narozen 1843. Jeho osud je do značné míry obdobný osudu Mikšovu. Po krátkém pobytu v Anglii odchází do Ruska, kde cestuje a studuje různé jazyky národnostních skupin a kmenů; od roku 1896 působí na universitě v Charkově, později jako profesor v Oděse. Umírá 1906.

anglických badatelů, přidržujících se faktické stránky jazykové a nemilujících abstrakcí“,⁷⁷ odmítá spekulativní postup v jazykovědě, hlásá empiristický induktivismus a popisnost, relativnost vědeckých poznatků atd., a tak zde spolu s pozitivistickou metodologií v podstatě formuluje pozitivistický pojem vědy, která „nepředepisuje světu, jakým býti má, která jen určí jaký jest a jaké jsou zákony jeho (. . .)“.⁷⁸

Ještě výraznější je pak tento obrat v historiografii, která právě v 80. letech proti degenerujícímu vyústění politického dějepiscectví liberalistického i proti historické spekulaci romantické vytyčuje program v podstatě pozitivistické metodologie, třeba svérázně podaný. Vůdčí postavou je tu nesporně Jaroslav Goll, v jehož „myšlení a díle je česká obdoba toho, co se nazývá historiografickým pozitivismem“.⁷⁹ Charakter jakéhosi manifestu měl na konci 80. let jeho článek Dějiny a dějepis,⁸⁰ v němž sice nejde o přímočarou transplantaci hotového pozitivistického konceptu dějin do historiografie (je inspirován spíše novorankovským dějepiscectvím), v němž se však nicméně v odmítání úvah o filozofickém a výchovném smyslu poznávacích faktů, ve vyzvedávání neangažovaného objektivismu atd. zcela jednoznačně proklamuje onen pozitivistický duch tehdejší české vědy.

(Obdobné proměny se v té době dějí i v jiných oborech humanistiky, např. v právní vědě,⁸¹ o něco později v literární vědě a literární historii,⁸² apod., pokud se v tomto novém duchu vědní disciplíny teprve nekonstituují, buď proto, že se vyčleňují z herbartovského rámce, jako např. psychologie nebo pedagogika, anebo že se teprve vůbec tvoří, jako např. sociologie.)⁸³

Jedno je ovšem jisté: pozitivismus — či „pozitivistický duch“ — se u nás od 80. let stává organizátorem moderní české vědecké práce. A s tímto „pozitivistickým duchem“ české vědy 80. let se také ocitáme na konci počátků českého pozitivismu jako takového. V něm v podstatě vrcholí a uzavírá se první fáze českého pozitivismu, která — tvořena rozmanitými proudy a tendencemi — připravovala základy pozitivistické orientace v českém myšlení.

Zde se však není možno vyhnout jedné důležité otázce: problému místa

⁷⁷ *Z oboru jazykozpytu*, Praha 1883.

⁷⁸ Viz i E. Makovička, *Čeněk Šercl*, Komenský 1883, 33–36.

⁷⁹ Jaroslav Marek, *Jaroslav Goll*, Dějiny a současnost, 1965, 3, 30.

⁸⁰ Atheneum 1889.

⁸¹ Viz Václav Vaněček, *České právnictví za kapitalismu*, Praha 1953, 76 a násl.

⁸² Felix Vodička: *Literární historie, Její problémy a úkoly, Čtení o jazyce a poesii*, Praha 1942, 318 a násl.

⁸³ Pokud jde o sociologii, tuto tak typicky „pozitivistickou nauku“, zdá se ovšem, že její vytvoření u nás přece jen není jednoznačně spjato s pozitivismem anebo se jménem Comtovým, jak se soudívalo. Viz má stať *Český pozitivismus a sociologie*, ve sb. *O koncepci dějin čsl. sociologie*, Brno 1968, s. 107–112, kde se pokouším nastínit i souvislosti českého pozitivismu a české sociologie v dalším vývoji.

raného filozofického a vědeckého díla T. G. M a s a r y k a, nesporně předního činitele české vědy 80. let, v procesu přípravy českého pozitivismu.⁸⁴ Je nesporné, že v prostředí ideového pohybu 80. let platil Masaryk za předního propagátora pozitivismu a k posílení pozitivistických tendencí u nás nesporně přispěl.⁸⁵ Je však jisté, že Masarykovo vlastní, skutečné filozofické stanovisko bylo v podstatě od počátku nepozitivistické, ba protipozitivistické. A tak Masaryk-propagátor pozitivismu je zároveň prvním kritikem pozitivismu u nás. Masarykem úvodní fáze českého pozitivismu vrcholí, avšak zároveň je jím pozitivismus filozoficky popřen, dříve než mohl být u nás samostatně formulován.⁸⁶ Tato skutečnost pak do značné míry poznamenala celý další vývoj českého pozitivismu.

⁸⁴ O Masarykově poměru k pozitivismu je dnes celá bohatá literatura, bylo to přímo klasické téma české, zejména akademické filozofie mezi dvěma válkami. Z marxistických pozic se tohoto tématu dotýká R. R i c h t a : *O podstatě sociologické a filozofické soustavy „masarykismu“*, *Filozofie v dějinách českého národa*, s. 186 až 200, dále L. N o v ý : *Filozofie T. G. Masaryka*, Praha 1962, i v dalších studiích, zejména ve stati T. G. M a s a r y k v *českém myšlení*, FČ 1966, č. 1, kde jsou také souhrnně posouzena dřívější řešení tohoto problému.

⁸⁵ Zajímavý — byť jen marginální — doklad o tom přináší František K r e j č í : „Filozofický vývoj Masarykův nedál se před zrcadlem veřejnosti přímočaře ve směru, na jaký by se dalo souditi z toho, co ve veřejnosti nejvíce zajímalo z jeho projevů. Veřejné mínění drželo se toho, co je rozvířovalo polemikami, protesty, vlasteneckými a státnickými odezvami, takže na celek filozofického názoru Masarykova málo kdo dbal. Masaryk platil nejen pro širší kruhy politické veřejnosti, ale i pro velkou část realistů za pozitivistu, antiklerikála, protináboženského kosmopolitu a podle toho mu odpovídáno se všech stran, kde jeho názory činily zlou krev (...)“ „Pak však vyšel u Conegena, nakladatele Masarykova, spis o poměru duše a těla, jehož autor se podepsal jako Carnio (lat. *caro* = maso). (...) Poněvadž pak stanovisko hájené ve spisku bylo vysloveně spiritualistické a zdálo se býti v odporu se stanoviskem pozitivistickým, jež se Masarykovi, propagátoru Comta a sociologie, obecně připisovalo, mělo se za to, že tímto pseudonymem se kryje paní Masaryková. A když se potom ukázalo, že Masarykovo stanovisko, jak je později formuloval a jak se mu potom vůbec ukusilo rozuměti, vlastně se shoduje s oním německým spiskem, soudilo se, že domnělý odklon od původního pozitivistického stanoviska stal se vlivem právě paní Masarykové. Tak se tenkrát mluvilo (...)“ (*Paní Masaryková*, ČM 1923, 247.) Nám tu ovšem nejde ani o posouzení autorství onoho spisku, ani o domnělý vliv Masarykovy choti na jeho myšlenkový vývoj. Krejčího slova uvádíme jen jako zajímavé svědectví toho, jak byla Masarykova filozofie zpočátku přijímána a chápána.

⁸⁶ N o v ý ukazuje, že „Masarykův kritický poměr k pozitivismu se netýkal ani tak jednotlivostí (některých témat, kategorií a metodických postupů pozitivismu se Masaryk naopak přidržuje), jako spíše celkové povahy této filozofie: kritizoval pozitivismus jako typ scientistního myšlení“. (FČ 1966, 24–25.)

II. KREJČÍHO EPOCHA ČESKÉHO POZITIVISMU

Druhá fáze vývoje českého pozitivismu počíná v devadesátých letech XIX. století a bude pak trvat zhruba třicet let — ona tři poslední desítiletí naší národní existence v rámci rakousko-uherské monarchie. Nejcharakterističtějším rysem této nové fáze (ve srovnání s vývojem předchozím) je to, že se nyní český pozitivismus konstituuje filozoficky. Přestává existovat jen implicitně, tj. jako pouhá tendence ve vědomí české společnosti, přítomná ve společensko-politickém myšlení nebo v práci věd, není už jen teoreticky plně nevyjádřeným „duchem vědeckosti“ organizujícím rozvoj českých speciálních věd. Vystupuje již explicitně, v ucelené (a do značné míry svérázné) teoretickofilozofické formulaci a stává se filozofickou soustavou, výrazným a vlivným proudem českého filozofického myšlení.

Tuto vlastní, relativně samostatnou teoretickofilozofickou formulaci umožnily — zhruba řečeno — výsledky prvního, přípravného období českého pozitivismu, a pak ovšem celý pohyb a rozvoj českého duchovního života. Na konci století už česká teoretická inteligence — mimo jiné zásluhou propagátorů pozitivismu — věděla, co pozitivismus je, znala povahu a funkci jeho západoevropských forem, díla a myšlenky jeho hlavních představitelů (byť ne vždy z „prvé ruky“). Přitom však již bylo také dostatečně jasné, že pozitivismus je nejen důležitým a oprávněným směrem moderního buržoazního myšlení, nýbrž že je přímo užitečný i českému duchovnímu vývoji; to dokazovala zejména práce věd 80. let. A právě tato rozvíjející se moderní česká věda, jejímž „duchem“ byl do jisté míry — jak jsme viděli — pozitivismus u nás připravován a suplován, byla pak snad nejdůležitějším předpokladem vlastní domácí teoretické formulace (buržoazní) filozofie vědy. V tomto smyslu tato formulace (nemyslitelná, dokud u nás neexistovala alespoň do určité míry rozvinutá činnost pozitivních věd¹ a svědčící nyní o dosažení dalšího stupně v procesu konstituování tzv. porevolučního vědomí v české společnosti) znamená již jakousi bilanci jisté úrovně vědecké práce, jistým způsobem chápané. Nikoli ovšem jako prosté „filozofické zobecnění“ činnosti české vědy. Spíše jako jisté vyznačení jejího smyslu, horizontů jejích úkolů a snah. Zde je ovšem třeba poznamenat, že ani v této explicitně filozofické formulaci nebude český pozitivismus ryzí filozofií vědy (v onom tvaru, který se již v té době realizoval v evropském vývoji), ba ani „jen“ filozofií (jak tomu bylo ve vyvrážděnějších a zabezpečenějších národních kulturách). Aniž bychom chtěli předbíhat k závěrům o charakteru českého pozitivismu, možným teprve

¹ To mimo jiné vysvětluje, proč v první fázi svého vývoje nemohl český pozitivismus dospět k explicitní, teoretickofilozofické podobě.

po přehlédnutí celého panoramatu české pozitivistické tradice, připomeňme si alespoň předběžně, že český pozitivismus této druhé fáze — přesto, že již vyjádřil „pozitivní“, tj. „porevoluční“ postoje ke skutečnosti — musí ještě dát výraz — v mnohém víceméně osvícenské — víře ve význam vědy pro řešení všech myslitelných otázek, tedy i problémů českého národního bytí; že tím rozhodně vystupuje — i zde s patosem osvícenským — proti jakékoli účasti a oprávněnosti mimoracionálního poznání ve vědě a v teoretickém myšlení (zejména náboženství je tu odmítáno s radikálním, který v české myšlenkové kultuře dosud neměl obdoby, srovnatelné co do teoretické šíře a hloubky),² a že konečně toto vyloučení náboženské víry se nemá týkat jen oblasti teoretické práce, nýbrž má být dovedeno až do roviny obecného vědomí — přerůstá tedy v pozitivní úkol budování a šíření moderního vědeckého světového názoru celé české společnosti (arci v dimenzích buržoazního vědomí).

S těmito nároky a snahami, které daleko překračují rámec čisté teorie, pak český pozitivismus získává stále významnější postavení v českém duchovním životě. Je možno říci, že právě v této vrstvě svého vývoje (ale také pouze v ní) se stává přímo hegemonem české filozofie, třeba ani v této podobě není filozofickým směrem jediným a musí se prosazovat v zápasech a sporech. V oblasti vlastní filozofické produkce má však právě nyní pro toto svoje vůdčí postavení optimální předpoklady. Předně proto, že dřívější hegemon, h e b a r t i s m u s, se již zcela přezívá a odumírá, když už nemá výraznější reprezentanty.³ Ani T. G. M a s a r y k, principiální kritik pozitivismu, postavení českého pozitivismu neohrožuje. Již proto, že se v této době poměrně málo exponuje ve vlastní filozofii; je pokládán spíše za politika a ideologa, za tvůrce programu, který nadšeně přijímají i pozitivisté. Snad lze říci, že v této době působí Masaryk i ve filozofii (či na filozofy) spíše politicky než filozoficky. Nadto jeho odmítání pozitivismu není ještě plně pochopeno a využito (namnoze je ještě pokládán za pozitivistu),⁴ a to tím spíše, že se v této době dosud u nás nevytvořila ucelená a souvislá protipozitivistická opozice: proti pozitivismu vystupují prozatím jen jednotlivci, především František M a r e š, ostatně Masarykův odpůrce. (Zformování protipozitivistického tábora ve dvacátých le-

² V českých podmínkách té doby to ovšem nepředstavovalo jen zaujetí stanoviska v akademickém sporu vědy a víry. Za situace symbiózy monarchie a katolicismu to znamenalo jednoznačné engagement v národních snahách.

³ D u r d í k sice umírá teprve 1902, avšak od 80. let již ztrácí vliv na české myšlení, a to tím spíše, že mezi jeho žáky nebylo významnější osobnosti. Gustav Z á b a (1854–1924), snad nejznámější z nich, byl do značné míry jen kompilátor a interpret; ostatně ani on nezůstal jednoznačně věren Herbartovi či Durdíkovi. — Nečasové metafyzické dílo Oldřicha K r a m á ř e (1848–1924) vyrostlo zcela stranou hlavního směru českého myšlenkového vývoje této doby.

⁴ K a c h n í k (*Historia philosophiae*, Olomouc 1909, 97) a Z á b a (*Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 8.A., III/2, 491) označují Masaryka za pozitivistu.

tech bude pak jedním z příznaků ukončení této druhé fáze vývoje českého pozitivismu.)

A tak za těchto předpokladů a za této situace pokračuje vývoj českého pozitivismu. Jeho explicitně teoreticko-filozofické vyjádření — a s ním celá druhá historická vrstva jeho vývoje — jsou spjaty (ba jsou v jistém smyslu přímo totožné) s dílem Františka Krejčího, nesporně nejvýznamnějšího a nejvlivnějšího českého pozitivisty vůbec.⁵ Krejčího podání pozitivismu bude natolik zásadní a výrazné (třeba značně prosté), že všechny ostatní a příští směry českého buržoazního myšlení budou muset svoje hlediska vymezovat právě vzhledem k němu: budou mu přitakat nebo je budou (mnohem častěji) odmítat, avšak nebudou je moci opomenout a přejít kolem bez zaujetí principiálního stanoviska k němu.

1

V rozsáhlém literárně teoretickém díle Františka Krejčího, v němž je český pozitivismus již jednoznačně formulován filozoficky, nejsou díla (přínejmenším: knižní díla) věnovaná filozofii jako takové nikterak v převaze, ba jsou spíše ojedinělá. Explicitně filozofickou tematiku mají — vedle drobnějších, většinou příležitostných prací — vlastně jen Filozofie přítomnosti⁶ a Filozofie posledních let před válkou,⁷ jakési volné a značně osobní úvody do evropské filozofie oné doby.⁸ Mnohem více místa tu zaujímají spisy psychologické, v nichž podal první psychologickou soustavu u nás a jimiž — možno říci — založil českou psychologii,⁹ a snad i spisy

⁵ Narozen 21. srpna 1858 v Hostinném. Studoval v letech 1875–1879 klasickou filologii a filozofii na pražské univerzitě. Po léta učil na venkovských gymnáziích (Mladá Boleslav a Nový Bydžov), teprve od roku 1897 v Praze. V roce 1898 se habilitoval, 1905 ustanoven mimořádným a 1912 řádným profesorem pražské univerzity. „Dráha vědecká byla tedy pro něho, maloměstského středoškolského profesora hodně drsná a pomalá, ztěžována tím, že Krejčí ve veřejném životě otevřeně a nebojácně hlásal své svobodomyšlné názory na náboženství.“ (J. Popelová: *Filozof František Krejčí*, 12.) Až do odchodu na odpočinek zaujímal na univerzitě vůdčí postavení jako filozof a psycholog. Umírá 24. května 1934. (Biografické údaje viz Josef Navrátil a Zdeněk Smetáček ve *Sborníku ku počtě Františka Krejčího*; Josef Král: *František Krejčí*, Praha 1935 apod.)

⁶ Praha 1904.

⁷ Praha 1918, 2. vyd. 1930.

⁸ Krejčí ovšem vedle toho uveřejnil velmi četné časopisecké statě, polemiky a poznámky na filozofická témata.

⁹ *Element psychologický*, Praha 1895; *Zákon associační*, Praha 1897, šestidílný systém *Psychologie I–VI*, Praha 1902–1926; a konečně jakási nová, zmodernizovaná verze 1. dílu *Psychologie — Základy vědeckého systému psychologie*, Praha 1929. Krejčího psychologie chce být empirická, uplatňuje vývojové hledisko, opírá se o biologii a odmítá pojem duše („psychologie bez duše“); duševní jevy pokládá za uvědomělé reakce organismu a vykládá je teorií psychofyzického paralelismu a předpokladem

s tematikou etickou.¹⁰ Krejčí tak onu svoji formulaci pozitivismu nepodal nikde uceleně a systematicky; avšak jeho filozofické kredo, tvořící dobře promyšlený a prožitý ústrojný celek, proniká celým dílem a umožňuje mu, aby „z jeho pozic zaujímal stanovisko ke všem teoretickým a praktickým problémům, s nimiž se vyrovnával“.¹¹ Toto krédo je tedy třeba z jeho díla rekonstruovat.¹² Přitom je ovšem nutno vzít v úvahu, že Krejčí tvoří a publikuje po půl století, od osmdesátých let XIX. století, kdy počíná otiskovat první stati a recenze, až do začátků třicátých let našeho věku. Jde tedy také o to, jak a kdy Krejčího filozofický systém vznikl, jak (či zda) se vyvíjel, a do jaké míry se jeho vytvoření a fungování v českém filozofickém myšlení kryje s naší periodizací českého pozitivismu, tj. s onou druhou etapou jeho vývoje, kterou reprezentuje a přímo tvoří (i když tuto epochu Krejčího literární dílo přesahuje).

Počátky Krejčího filozofické tvorby rozhodně ještě do oné fáze českého pozitivismu teoretickofilozoficky formulovaného nepatří ani časově, ani věcně. Krejčí ostatně počíná publikacemi spíše klasickofilozofickými, v nichž se však brzy počíná — ve sledování problému mýtu a náboženství — prosazovat hledisko tzv. národové psychologie, od něhož se pak v devadesátých letech dostává k psychologii jako takové. Soudívá se, že tyto počátky Krejčího jsou herbartovské; platí to však patrně plně jen pro jeho prvou orientaci psychologickou. Ostatní publikační, zejména recenzní činnost začínajícího Krejčího, dosud ani plně bibliograficky nezachycená a nezhodnocená, však spíše opravňuje k domněnce, že se Krejčí již zde dostává do blízkosti tendencí pozitivistických či pozitivizujících, pozitivismus připravujících, a to — úměrně době — v polohách typických pro první fázi vývoje českého pozitivismu.¹³

K vlastnímu filozofickému krédu se Krejčí systematicky propracovává

tzv. trojstránkovitostí (= každý duševní jev má stránku představovou, citovou a volní). — O Krejčího psychologii viz Československá psychologie 1958, č. 3 (zejména statě Tollingerové, Chmelaře a Příhody).

¹⁰ *Svoboda vůle a mravnost*, Praha 1907; *Filozofické základy mravní výchovy*, Zábřeh 1920; *Positivní etika*, Praha 1922; *Politika a mravnost*, Praha 1932. Krejčího etika, světonázorově i psychologicky orientovaná, usiluje na biologických základech — je dedukována z pudu sebezáchovy — zdůvodnit autonomnost mravnosti a řešit i společenské, politické a kulturně politické problémy. — O Krejčího etice viz Pešková, Hlavoně aj.

¹¹ J. Popelová, *Filozofie Františka Krejčího*, 295.

¹² Popelová upozorňuje, že vedle obou Krejčího prací filozofických tu musí být přihlednuto nejen k dílu psychologickému a etickému, ale i k popularizačním brožurám, přednáškám pro učitelstvo, rozhledům, glosám a recenzím, „v nichž ve všech se stejnou vehemencí a přesvědčením hájí a vykládá své filozofické pozice“. (Tamtéž, 295.)

¹³ *Bibliografie prací Krejčího*, sestavená J. a M. Šimsovými a Františkem Fajfrem pro *Sborník ku počtě Františka Krejčího*, ani soupis spisů a článků Krejčího, uváděný Králem (*František Krejčí*, 1935), neuvádějí tuto ranou činnost Krejčího, např. články v časopise *Paedagogium* v 80. letech.

ovšem až v devadesátých letech a na přelomu století. Poměrně již ve zralém věku a zřejmě nikterak lehce. Popelová výstižně ukázala, že Krejčí, „naš největší psycholog a pozitivistický filozof, je v obou těchto oborech vlastně samoukem, podněty z pražské fakulty nebyly ani nijak význačné, a jinak neměl ani příležitost studovati na cizích univerzitách“.¹⁴ Nadto „dlouholetý pobyt ve venkovském maloměstě, vzdáleném nejen kulturního dění, ale i průmyslového rozmachu, povolání gymnasiijního profesora klasické filologie, disciplíny, tehdy nejvíce vzdálené životu, neznalost moderní přírodovědy jako třídních bojů v průmyslových okrcích, všechno to byly brzdy pro vytváření filozofie, která by měla odpovídat soudobému vývoji vědeckému i společenskému (. . .)“. Krejčí „poznával stále vědu jen z knih, jen jaksi druhotně z jejích výsledků, nikoli přímo z badatelské práce“.¹⁵ Přitom je dost těžké jednoznačně určit, které vlivy tu na Krejčího nejvíce působily: nejčastěji se v této souvislosti připomíná Spencer, z našich myslitelů pak — což je dosti paradoxní, avšak oprávněné — Masaryk. Je ovšem jisté, že Krejčí, který znal rozsáhlou německy psanou pozitivistickou a pozitivizující literaturu té doby,¹⁶ byl ovlivněn spíše všeobecnou pozitivistickou a scientistickou atmosférou druhé poloviny XIX. století, nikoli jediným myslitelem. Avšak ať tak nebo onak: Krejčího filozofické stanovisko se počíná formovat — jak už řečeno — od devadesátých let, jeho promýšlení a výstavba pak trvají ještě zhruba po první dvě desetiletí XX. století. Dokumentují to Krejčího díla té doby — prvních pět dílů jeho psychologického systému, obě knihy o soudobé filozofii, prvý náčrt etického systému (*Svoboda vůle a mravnost*, 1907) i jeho konečná formulace (*Positivní etika*, 1922), a pak ovšem četné statě a polemiky (hlavně v České mysli). Těmito díly již plně a bezesbytku prostupuje ono stanovisko, jímž se pak Krejčí zapsal do dějin českého filozofického myšlení a které záleží především v úsilí podat vědecký názor na svět. Již zde a právě zde filozofie jako tento názor se ocitá mezi psychologíí a etikou či spíše v kooperaci s nimi: opírá se o ně jako o speciálně vědecký základ a spoléhá se na ně (zvláště na etiku) jako na systém své živoucí realizace. Nadto právě v těchto dílech (naposled v *Positivní etice*) ještě trvá nezlomená sebedůvěra pozitivismu jako hegemonu české filozofie. V tomto smyslu lze tuto druhou etapu vývoje Krejčího, tj. údobí od devadesátých let XIX. století do začátků republiky, ztotožnit s druhou etapou vývoje českého pozitivismu.

Tato periodizace vývoje Krejčího se poněkud liší od obou periodizací, v naší literatuře dosud podaných, tj. od periodizace Jiřiny Popelové

¹⁴ *Filozof František Krejčí*, 11.

¹⁵ *Filozofie Františka Krejčího*, 293.

¹⁶ Svědčí o tom mj. seznam spisů a časopisů, které Krejčí opatřil do profesorské knihovny novobydžovské (viz *Některá data ze života Krejčího*, *Sborník ku počtě Františka Krejčího*, 309), a pak ovšem Krejčího práce, zejména recenze a rozhledy ze začátku našeho století (viz zejména první ročníky ČM).

a Jaroslavy Peškové. Popelová vidí vrchol první epochy Krejčího kolem roku 1904, do druhé zahrnuje dobu první světové války a počáteční léta republiky; třetí (zhruba od roku 1929) charakterizuje jako období kritické retrospektivy.¹⁷ Pešková naproti tomu prvou etapu dovádí až do roku 1918, druhé vyhrazuje léta 1918—1923 a poslední začíná již rokem 1923.¹⁸ Proti oběma těmto periodizacím tu — jak patrně — zvýrazňujeme odlišnost počáteční vývojové etapy Krejčího. Proti Popelové (a ve shodě s Peškovou) nespátřujeme dále tak podstatný rozdíl mezi Krejčího hledisky na začátku století (např. ve Filosofii přítomnosti) a jeho díly pozdějšími (např. Filosofii posledních let před válkou). Je sice pravda, že se ve Filosofii přítomnosti uplatňují nálady z „konce století“, že pojetí filozofie tu ještě není formulováno scientisticky, avšak např. závěrečná vyznání tohoto spisu již stručně ohlašuje základní principy pozdějšího Krejčího. Na rozdíl od Peškové pak přiřazujeme ještě i Pozitivní etiku ke Krejčího fázi předválečné. Ve spise je sice patrný ohlas poválečné politické situace a bezprostředního politického angažování Krejčího, avšak jen v konkrétním vypracování tzv. etiky sociální (stát, revoluce, kapitalismus a kolektivismus, socialismus a socializace atd.), jinak je spis jen širší a hlouběji zdůvodněnou systemizací dřívějších teoretických postojů Krejčího.)¹⁹

Stanovisko, k němuž dospívá Krejčí od devadesátých let do prvních let republiky a které prolíná jeho pracemi této doby, pokusíme se tu v dalším rekonstruovat jako směrodatné pro druhou fázi českého pozitivismu, a to víceméně bez ohledu na dílčí posuny, k nimž v Krejčího názorech dochází. I když totiž Krejčí proměňuje své některé formulace, i když mění formy svého společenského angažování, i když postupně ztrácí některé politické iluze atd., nelze nevidět, že své nejvlastnější filozofické krédo plně podržuje: „po celý život osnovné linie jeho světového názoru jsou tytéž“.²⁰ Na druhé straně ovšem chceme zde poválečný vývoj Krejčího (nebo přesněji: jeho další práce po Pozitivní etice) chápat již jako jinou, závěrečnou epochu jeho činnosti. Ne tolik proto, že by se názory Krejčího nějak podstatně proměnily²¹ — byť tu tendence k tomu byla — jako proto, že se tento poválečný vývoj Krejčího již děje v jiných podmínkách a v jiné situaci — v epoše rozpadu pozitivismu a pokusů o jeho obnovu na nových základech. Pro tuto epochu — a zejména pro tyto pokusy — však již nebudou směrodatné snahy Krejčího.

¹⁷ *Filozofie Františka Krejčího*, 300—301.

¹⁸ *Filosof a člověk František Krejčí*, 324.

¹⁹ Popelová o tom: „Positivní etika‘ sice vyšla až po světové válce (1922), ale svými duchovními kořeny patří do doby předválečné.“ *Filosof František Krejčí*, 39.

²⁰ J. Popelová: *Filozofie Františka Krejčího*, 295.

²¹ Krejčí jen „stále vybrušuje, zpřesňuje a zpevňuje základní články svého kréda“ (Popelová, 295); „k problémům, jednou vytýčeným, se znova a znova vrací, opravuje pod tlakem nové skutečnosti staré formulace (. . .)“. (Pešková, 923.)

Náš pokus o rekonstrukci Krejčího filozofického kréda — uceleného světového názoru, o nějž celý život usiloval — musí nesporně začít u problémů a tezí, které Krejčí sám — ať už právem nebo neprávem — pokládá za filozoficky nejjednodušnější. Nalézt toto nejjednodušnější v Krejčího myšlenkovém dile není těžké. Na mnoha místech a stále znova a až do konce života zdůrazňoval, že nejjednodušším filozofickým problémem je problém poznání transcendentna.

Celé dosavadní dějiny filozofie byly podle Krejčího řetězem různých pokusů o poznání transcendentna: lámou si s ním hlavu nejbystřejší z filozofů „od samých počátků filozofie až po naše dny“.²² Jejich úsilí přirovnává Krejčí k práci Sisyfově: s problémem transcendentna je tomu jako s oním mýtickým balvanem, „valí se jednou tím směrem, a když se ukáže marnost námahy, druhým a třetím, a když to při třetím dopadne stejně, zkouší se to zase s prvním“.²³ Co je však ono transcendentno, o jehož poznání usilovala a usiluje stále znova — a stále marně — veškerá filozofie? Pro Krejčího je to „nadsmyslné“, „podstata světa, kosmu, jsoucna přírody, člověka“,²⁴ to, „co se za zjevy kryje, jsoucno bez ohledu k našim smyslům a bez ohledu, co si o sobě samých uvědomujeme (. . .), to, co tvoří podstatu jevů a dějů“.²⁵ V tomto smyslu je transcendentno „absolutní skutečností“ (Krejčí dokonce říká: „pravou skutečností“), jež stojí za „skutečností relativní“; tu pak Krejčí charakterizuje jako „skutečnost tohoto světa vnějšího a nás samých jako subjektů poznávajících, jak a pokud ji podávají našemu vědomí smysly — jak a pokud si uvědomujeme stav svého organismu — skutečnost světa, jak se nám jeví skrze smysly, skutečnost jevů, souhrn toho, co podává zkušenost, empirie“.²⁶ Nechme teď stranou problematičnost a rozpornost tohoto Krejčího pojetí „dvojí skutečnosti“, nepropracovanost vymezení transcendentna i jistou nekorektnost formulací²⁷ a sledujeme ještě dále argumentaci Krejčího. Jestliže všechny pokusy o postižení transcendentna byly neúspěšné a marné, může být pro Krejčího jediným logickým prostředkem vysvobození filozofie z jejího vpravdě sisyfovského

²² *Filozofie posledních let před válkou*, 2. vyd., 5.

²³ Tamtéž.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ *O Masarykovi*, Kdyně 1927, 83–84. (Jde o stať z roku 1910.)

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Poznamenejme tu prozatím jen to, že Krejčí toto rozlišení dvojí skutečnosti, absolutní a relativní, které — snad nejvíce právě v oné formulaci z roku 1910 — připomíná Spencera, a které je zjevnou hypostazí dualismu empirického a racionálního, později opraví: „jest jedno jsoucno vůbec, a to se rozumu lidskému podává (jest poznatelné) jako smyslová skutečnost. (. . .) Skutečnost smyslová a absolutní mají se k sobě jako dvě stránky jednoho a téhož jsoucna, ale ne stránky od sebe oddělené, nýbrž se prolínající . . .“ (*Paralelistická fenomenologie*, ČM 1931.)

²⁸ *Filozofie posledních let před válkou*, 5.

prokletí „nechat balvan balvanem a přestat s jeho válením po strmém svahu“,²⁸ tj. uznat, že poznání transcendentna není možné, a přestat se o ně pokoušet. A to je ona základní teze Krejčího, kterou neustále tvrdošijně opakuje, dodávaje vždy, že ostatně poznání transcendentna není filozoficky relevantní, totiž není ho třeba pro vytvoření celkového světového názoru. (Tím také padá motiv, který v předchozím vývoji vedl filozofy stále znovu k onomu marnému úsilí.)

V tomto předpokladu nerozlučitelnosti a zbytečnosti tajemství transcendentna pak Krejčí vidí přímo specifickou diferenci své filozofie a pozitivismu vůbec, kriterion odlišení pozitivismu od všech ostatních filozofických postojů, zejména od idealismu, který — v Krejčího pojetí — soudí, že transcendentno je poznatelné a nezbytné pro světový názor. Totéž kriterium má podle Krejčího zajistit i rozlišení vědy, která sice transcendentno pokládá za poznatelné, avšak nepotřebné pro názor na svět, od fideistických postojů, které naopak transcendentno považují za (vědecky rozumově) nepostizitelné, ale potřebné pro celkový názor, a proto odkazují k nutnosti náboženství.²⁹

Nyní ovšem může vzniknout otázka, jak se na oné základní tezi rozvíjí Krejčího filozofické krédo a zda se tato teze vůbec může stát stavebním principem světového názoru.

Na první pohled se může zdát, že sama teze o nepoznatelném transcendentnu pro budování světového názoru — a „úkol sestavit světový názor na svět s vyloučením transcendentna“³⁰ pokládá Krejčí (jak už řečeno) za základní úkol pozitivismu — v podstatě nic pozitivního nepřináší: že onen postulovaný světový názor určuje jen negativně (jako názor, který nesmí být náboženský či idealistický), že jen vymezuje rámec, uvnitř něhož se musí tvorba světového názoru odehrát, hranice, které přitom nesmějí být překročeny, že deklaruje „vědeckost“ světového názoru, a tím určuje prostředky, kterými má být budován, avšak o obsahu tohoto světového názoru, tj. o tom, jaký tento svět je, nic neříká. Do jisté míry tomu tak vskutku je; odpovídá to koneckonců základní tendenci pozitivismu jako takového — odkazovat při budování obsahu světového názoru na práci a výsledky věd. Na druhé straně ovšem nelze nevidět, že sama teze o nepoznatelném transcendentnu obsahuje víc než rámec pojetí světa: jestliže již obecné pozitivistické odmítnutí metafyziky, poznatelnosti (nebo dokonce jsoucnosti) podstaty atd. implikuje — jak jsme viděli v první části této práce — zcela zřetelné kontury jistého pojetí světa, jistý postoj ke skutečnosti a jisté pojetí skutečnosti samé, ještě větší měrou to platí pro Krejčího svérázné odmítnutí poznatelnosti transcendentna.

²⁸ Viz *Filozofie posledních let před válkou*, 7–8. Celé toto klasifikační schéma směrů je mj. pozoruhodným dokladem deduktivistického, nehistorického způsobu Krejčího argumentace, tedy způsobu myšlení, který — jak ukázala J. Popelová (*Filozofie Františka Krejčího*, passim) — platí obecně pro Krejčího myslitelský typ.

³⁰ Tamtéž, 8.

Vrátíme-li se ke Krejčího charakteristice nepoznatelna, tak jak je třeba obsažena v citátu již uvedeném, tj. k výrokům, že je to „jsoucno bez ohledu k našim smyslům“, „to, co tvoří podstatu jevů a dějů“, „absolutní, pravá skutečnost“, vidíme, že toto transcendentno není pro Krejčího jen „mezí pojem“, jen hranice poznání, nýbrž jistě předmětné jsoucno, které je myšleno zcela ve smyslu tradičně ontologickém.³¹ Uvedené charakteristiky sice připouštějí různé interpretace: je-li transcendentno ztotožňováno s objektivní realitou jako takovou, může být v tom spatřována tendence fenomenalistická; je-li však míněno jako „podstata jevů a dějů“, musí být Krejčího postoj interpretován ve smyslu realismu. Zdá se, že toto druhé pojetí u Krejčího převládá. Transcendentno sice není určitélné pozitivně (v tomto smyslu by bylo možno Krejčího ontologii transcendentna označit za „negativní“), ale přece je ve své jsoucnosti pokládáno za nevývratné. Co do své existence je nepřímě dokazováno — zcela ve smyslu spencerovské argumentace o souvislosti nepoznatelného Absolutna a relativního Poznatelna³² — skutečností relativní, tj. empirií, totiž tím, že její relativnost musí logicky předpokládat nějakou absolutnost. (Krejčí ovšem nemůže dokázat, že relativní svět je v nějakém vztahu k transcendentnímu světu — kdyby to bylo možno prokázat, nemohla by platit teze o nepoznatelnosti transcendentna — nicméně tím, že relativní označuje za jevové, a absolutní za podstatné, to prostě předpokládá.) A tu jsme v bodu, z něhož se ukazuje i pozitivní hodnota teze o nepoznatelném transcendentnu pro budování světového názoru. Tak jako skutečnost relativní, tj. poznatelná, tj. zkušenost, zajišťuje jsoucnost transcendentna, tak zase transcendentno na oplátku dává skutečnosti relativní — ač to zní dost paradoxně — legitimaci poznávací obsažnosti a hodnoty. Tak v transcendentnu, třeba nepoznatelném, může mít názor na svět — ač se může týkat jen skutečnosti relativní — záruku své platnosti.³³

Krejčího transcendentno chápáné ontologicky však není pouze zárukou hodnoty našeho poznání, je také zárukou jednoty bytí, světa. Krejčího filozofické krédo tak v první řadě záleží ve zřetelně, byť opatrně formulovaném monismu. Ne náhodou je pro Krejčího z filozofických klasiků myšlenkově nejzpřízněnější Spinoza,³⁴ ne náhodou s velkou pozorností sleduje

³¹ Na Krejčího ontologické chápání transcendentna upozornil zejména K. Hlavon: *Filozofické principy Krejčího etiky*, FČ 1965. O tendenci Krejčího, klást filozofickou problematiku ontologicky viz J. Pešková: *Filozof a člověk František Krejčí*, 924.

³² Viz H. Spencer: *Grundlagen der Philosophie*, § 22–28.

³³ V poněkud jiném kontextu ukázal tuto pozitivní hodnotu Krejčího agnosticizmu K. Hlavon v citované studii.

³⁴ J. Popelová správně poukázala na to, že „v pozadí jeho sympatií a podnětů je Spinoza. Krejčí mu vděčí především za psychofyzický paralelismus. (...) Spinoza pak působí i svou deduktivní metodou, svým striktním budováním systému more geometrico, svým panteismem, i svou životní vážností a filozofickou opravdovostí“. (*Filozofie Františka Krejčího*, 294.)

vývoj a formy monismu konce devatenáctého a začátku dvacátého století. Právě při úvahách o něm pak explicitně formuluje své pojetí monismu: „Pozitivismus má také své MONON, má také jedno jsoucno, a to je právě transcendentno.“³⁵ Jako jsoucno, „které se kryje za světem jevů“, stává se transcendentno Krejčimu — jak je ostatně patrné z předchozího — jakousi substancí, myšlenou víceméně v duchu tradičního substancionalismu. Proti substancionalismu je to ovšem substance, která není definována a ani definovatelná nějakým pozitivním obsažným znakem, nějakou trvalou kvalitou či atributem: „Toto jsoucno není ani hmota, ani duše, ani energie, je to prostě něco, neznámé, nepoznatelné něco.“³⁶ O této takto vysloveně neutrální podstatě lze pouze říci, že „se našemu vědomí projevuje ve dvojí tvářnosti jako svět vnější a svět vnitřní, které zažíváme ve svém nitru jako stavy vědomí, které nás nechávají poznávat jen ve vztahu k nám, poznávajícím, a nic neobsahují o jeho pravé absolutní podstatě.“³⁷ Tento rozdíl vnějšího a vnitřního tedy není a při Krejčího premisách ani nemůže být zakotven substancionálně a znamená jen paralelitu dvou řad jevů. To je onen proslulý Krejčího psychofyzický paralelismus, další z tezí, které Krejčí sám pokládal pro svůj postoj (zejména v psychologii) za nejspěšnější.³⁸ V kontextu Krejčího ontologie (tedy pokud jde o jeho obraz světa) má být tento paralelismus jednak zárukou vyloučení metafyziky materialismu či spiritualismu (totiž tím, že prohlašuje paralelitu, a tedy vzájemnou neodvoditelnost hmotného a duševního),³⁹ jednak opětovným potvrzením předpokladu jednoty světa (tím, že dualismus hmot-

³⁵ *Filozofie posledních let před válkou*, 51.

³⁶ Tamtéž. — Tato argumentace vede ovšem až k tomu, že nemůže být vyloučena náboženská interpretace transcendentna, totiž ztotožnění transcendentna s bohem. Krejčí je si toho vědom (aniž je si ovšem vědom toho, že se tím jeho protináboženské zaměření stává neúčinné): „(.) věda konstatuje, že nějaká prapříčina býti musí, avšak zároveň, že lidský rozum nemá prostředku ji poznati. Nazvali-li jsme boha náboženskou prapříčinou, tedy prapříčinu vědecky postulovanou máme právo nazvati také bohem.“ (Tamtéž, 61.) Z tohoto základu pak pramení zcela neskrývané Krejčího sympatie k panteismu.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Pro Krejčího je charakteristické, že psychofyzický paralelismus nepokládá za pouhou hypotézu, nýbrž za empirický fakt: „Psychofyzickým paralelismem je míněn fakt ve zkušenosti bezprostředně daný, ježž neviděti a neuznati může jen ten, kdo nebere zkušenost tak, jak se dává beze všech předpokladů noetických a metafyzických (.)“ (Tamtéž, 105.) Psychofyzický paralelismus přitom Krejčimu znamená, že „tak zvané duševní není nikdy dáno samo o sobě, nýbrž vždy a všude výlučně v průvodu nějakého děje hmotného, resp. nervového“, zatímco na druhé straně „tak zvané hmotné může býti dáno samo o sobě a samo o sobě myšleno“. (Tamtéž.)

³⁹ Pojetí vztahu duševního a hmotného jako vztahu korelativního, nikoli kauzálního, „činí nemožným materialism: neboť není-li mezi duševním a fyziologickým korelátém spojení příčinného, nelze vysvětlovati duševní z hmotného, nelze jich ztotožňovati; zároveň však také nelze „hmotné vysvětlovati z duševního; odpadá spiritualism ve všech svých obměnách i jakožto energetism“. (Tamtéž, 106.)

ného a duševního prohlašuje za fenomenální a nepřipouští jeho pojetí jako dualismu ontologického, dualismu substancí).

Je-li tedy svět díky své (třeba nepoznatelné) podstatě jednotný, je se třeba ptát, v čem se pak tato předpokládaná jednota manifestuje. Pro Krejčího se tato jednota projevuje v jednotném řádu bytí, v zákonitosti veškerenstva, v jednotně determinovaném dění kosmického celku. Krejčí stále znovu a v nejrůznějších obměnách mluví o „zákonitosti, jež se projevuje v celku světa“,⁴⁰ a „kauzálním nexu veškerenstva“,⁴¹ o „železně nutnosti zákonitosti v dění světovém“;⁴² prohlašuje, že příroda, společnost i psychika podléhají v podstatě nepoznatelné kosmické zákonitosti, kvalitativně stejné pro celé jsoucnou,⁴³ a že tedy, „je všechno, co jest, výronem této zákonitosti a musí být takové, jaké jest“.⁴⁴ Tato jednotná zákonitost světa, pojaté do značné míry ve smyslu zákonitosti vývojové — vývojový zákon (zejména v podobě spencerovského evolucionismu) byl Krejčímu nejen inspirací a modelem, ale do značné míry i přímým ztělesněním onoho kosmického řádu⁴⁵ — platí tedy pro celé jsoucnou, pro všechny jeho oblasti bez výjimky. Podléhá jí tedy se stejně železnou nutností i společnost, jež ostatně pro Krejčího není než pokračováním přírody.⁴⁶ A tak už zde je patrné, že Krejčího naturalistický objektivismus a evolucionistický determinismus (zaměřený arci proti idealistickým a religiózním pomyslům a postojům, proti všem formám indeterminismu a voluntarismu i proti teleologii) může dospívat k jednotě přirozeného řádu jen za cenu naturalistické redukce, která má ovšem příznačné důsledky, nejzřetelnější tam, kde jde o problémy člověka a lidského světa vůbec.

Železná kosmická zákonitost je nejen zcela nezávislá na člověku a jeho aktivitě, nýbrž naopak i člověk jako individuum a jako bytost rodová je jí nevyvratně podroben. Začleněn do kauzálního nexu veškerenstva pudem sebezáchovy, „člověk chce a jedná, jak chytí a jednati musí“,⁴⁷ což lze formulovat i tak, že „člověk koná, co chce; ale chce to, co chytí musí“.⁴⁸ „Úmysly, cíle, které si člověk klade sám a o jejichž uskutečnění usiluje

⁴⁰ Tamtéž, 62.

⁴¹ Tamtéž, 107.

⁴² Tamtéž, 62.

⁴³ Viz *Psychologie pro střední školy*, III. vyd., Praha 1925, cit. podle J. Peškova: *Pozitivní etika Františka Krejčího*, 284.

⁴⁴ *Pozitivní etika*, 418.

⁴⁵ Viz Krejčího oslavná slova na adresu vývojového zákona a naděje do něho vkládané ve *Filozofii přítomnosti*, 184–187.

⁴⁶ Společnost jako „oduševnělý organismus podléhá kosmické zákonitosti“ (*Pozitivní etika*, 412). Viz i četné analogické výroky na různých místech *Pozitivní etiky*, ve spise *Politika mravnost* (např. 207) aj. Podrobněji se tu Krejčího pojetím společnosti a společenské problematiky nemůžeme zabývat. Některé cenné postřehy k tomu viz J. Peškova: *Pozitivní etika Františka Krejčího*.

⁴⁷ *Pozitivní etika*, 40–41.

⁴⁸ *Filozofie posledních let před válkou*, 107.

celou svou bytostí, kulturní hodnoty, které jsou vůdčími hvězdami žití společenského, ideály jednotlivce i celého lidstva, jsou výsledkem zákonitosti vesmírové a musí se chápati biologicky.“⁴⁹ Za těchto okolností je ovšem iluzorní předpokládat lidskou svobodu anebo — v rovině, v níž uvažuje Krejčí — svobodu lidské vůle;⁵⁰ je se možno jen ptát, „jak to přijde, že člověk při naprostém determinismu má vědomí svobody vůle“.⁵¹ Za těchto okolností pak ovšem také člověku nezbyvá nic jiného než — zcela v duchu spinozovském, ale také stoickém — podřizovat se kosmické zákonitosti, pracovat v jejím směru a smyslu, napomáhat jejímu prosazování, i když by „svět šel svou cestou i bez něho, jako jde s ním.“⁵²

Tak se nám ukazuje, že Krejčího pojetí světa — třeba je svérázně formulováno jako jakási ontologie s metazyckými prvky — reprodukuje typicky pozitivistický koncept skutečnosti, onen koncept, který nám dovolil označit pozitivismus za „filozofii diváka“; ba dá se říci, že tento koncept vyjadřuje — právě proto, že je podán jako ontologie — dokonce explicitněji než bývá pro pozitivismus běžné. Je ovšem třeba říci, že Krejčí sám nejen nechce uznat víceméně fatalistické důsledky takové „filozofie diváka“, nýbrž že ani svoje deterministické, odlišštěné pojetí světa (včetně lidského světa) nechápe jako názor, který by omezoval lidskou aktivitu. Ještě v jedné ze svých posledních polemik se vášnivě brání nařčení, že jeho pozitivismus je nazíravou filozofií: „můžeme slavnostně prohlásiti, že pozitivismus je význačným reprezentantem aktivismu a úplnou protívou chabého pasivismu“.⁵³ Ale toto prohlášení není doloženo příliš přesvědčivě; Krejčí v podstatě jen odkazuje na jednotu poznávacího a volního vyjádřenou v jeho psychologii tezí o trojstránkovitosti duševních jevů a na zakotvenost myšlení v životě, danou biologismem jeho psycho-

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tedy i zde nacházíme pro Krejčího typické přenesení filozofického problému do psychologie. Svobodou vůle se ovšem Krejčí zabýval mnohokrát: viz *Svoboda vůle a mravnost, Pozitivní etika, Psychologie VI.* aj. práce.

⁵¹ *Filozofie posledních let před válkou*, 107.

⁵² *Filozofie přítomnosti*, 457. — Tento objektivistický determinismus pak prostupuje i Krejčího etiku a určuje její intelektualistický charakter. Hlavou o tom napsal: „jakmile pochopíme člověka jako pouhý produkt a objekt působení na něm nezávislé zákonitosti, jako součást světa, který se vyvíjí zcela nezávisle na něm, jakmile předpokládáme, že škodlivost či prospěšnost jeho jednání je dána touto objektivní nutností, pak mohou zásady jednání být jen uvědoměním toho, co se stejně musí stát, čemu se člověk musí přizpůsobit, podříditi. Protože je nezávisle na člověku dáno, jak musí jednat, je morálka formou poznání nutnosti, mravní normy jsou uvědomělé důsledky zákonosti vývoje, jsou ‚apodiktickým imperativním vyjádřením zákona‘.“ (*Filozofické principy etiky Františka Krejčího*, 630.)

⁵³ *O současném českém myšlení filozofickém*, ČM 1933, 222. Jde o stať, jež má být odpovědí kritikům jeho spisu *Politika mravnost*. O otázce aktivismu polemizuje proti Rádlovi, který velmi bystře postihl základní slabinu pozitivismu vůbec a Krejčího zvláště (viz i Rádlovu stať ve *Sborníku ku počtě Františka Krejčího*, dále jeho *Dějiny filozofie* aj.).

logie.⁵⁴ Krejčí by mohl arci ještě odkázat na svoji etiku, v níž je přece lidské mravní jednání příkazem, a zejména na svou vlastní neúnavnou a bojovnou angažovanost,⁵⁵ ale to vše by jen ještě více svědčilo o Krejčího neporozumění oné výtce, ale také o jeho neschopnosti sloučit to, čemu teoreticky učí, s tím, oč usiluje.

Někde v pozadí Krejčího neochoty a neschopnosti uznat nazíravý, „pasivistický“ charakter pozitivismu — ale také jako racionální jádro této neochoty a neschopnosti — leží elementární přesvědčení, že předpokladem lidského jednání je vědění, tj. znalost zákonů příslušné oblasti jednání a zákonů tohoto jednání samotného, zákonů, které právě z hlediska lidského jednání musejí být objektivní, tj. nezávislé na lidské vůli a citech. Toto v podstatě baconovské přesvědčení je pak dovršováno přesvědčením druhým, v podstatě spinozovským, ještě explicitněji „humanistickým“ než prvé: jen racionální vědění, zbavené iluzí a upřílišněných nároků, může vést ke skutečné autonomii člověka. A tato přesvědčení pak nejen dávají Krejčího postoji etos vpravdě osvícenský (a tím jeho názory posunují před historickou vrstvou nazíravé filozofie pozitivity), nýbrž jsou také, ač jsou jinak značně naivní, záchytným bodem, z něhož se silný prvek Krejčího humanismu nemusí jevit jako zcela nelogický vnější přívěsek teoretické koncepce odlidštěného světa. Aby ovšem tento humanismus či humanismus, velmi důležitá stránka Krejčího názoru,⁵⁶ přijatá zjevně pod vlivem Masarykovým, byl s oním konceptem slučitelný, musí být sám do jisté míry — v duchu opět víceméně osvícenském — odlidštěn, tj. pojat jako nutný výsledek objektivních zákonů vývoje.⁵⁷ I tak ovšem svědčí o tom, kam Krejčí tíhnul.

Vycházejíce z této nevyslovené, ale přece jen zřetelně humanistické motivace Krejčího světového názoru, mohli bychom — s jistým nutným zjednodušením — říci, že v Krejčího pojetí je svět odlidštěn patrně proto, aby mohlo být odlidštěno, totiž např. odantropomorfizováno, odsubjektivizováno, ale i odosobněno lidské poznání — protože jen to se může postavit do služeb člověka, národa, lidstva. Snad právě v zájmu šíře a účinnosti lidského poznání je tu člověku dovoleno jen obzírat povrch světa; snad právě proto se člověk jako gnozeologický subjekt musí stát trpnou foto-

⁵⁴ Viz tamtéž, 221–222.

⁵⁵ Právě ta, nikoli jeho teoretický postoj, mu dovoluje napsat, že „filozofie je bojovníkem z tohoto drsného světa“, třebaže „tato útočná, reformní, snad možno říci revoluční úloha filozofického aktivismu nijak nevylučuje, aby myslitel, oddáliv se od veřejného života a jeho bouřného ruchu v ústraní, přemýšlel o úkolech a povinnostech člověka a myšlenky své ukládal do spisů, nevycházeje vůbec na veřejnost“. (Tamtéž, 222.)

⁵⁶ Král tento humanismus pokládá dokonce — vedle scientismu a evolucionismu — za třetí základní rys Krejčího filozofie. Viz *Československá filozofie*, 48.

⁵⁷ Srov. např. Krejčího charakteristiku ideálu humanity: „(...) je výsledkem zákonitosti mravního vývoje, který touž zákonitostí bude uskutečněn, jako se uskutečňují důsledky zákonného působení v dění přírodním.“ (O *Masarykovi*.)

grafickou deskou, na níž se rýsují poznatky o světě, přesněji: o onom povrchu světa; snad právě proto je člověku upírána možnost poznat to, co je za tímto povrchem skryto jako zbytečné a lidem nepotřebné, ba nadto zavádějící tajemství. Zde by ovšem bylo možno očekávat, že tyto gnozeologicko-metodologické implikace Krejčího obrazu světa budou rozvedeny do ucelené gnozeologické koncepce, která nejenom explicitně podá základní problematiku poznání, ale také vyložení nebo alespoň nadhozením podmíněnosti a vazeb subjektu a objektu, vědění a jednání, poznání a praxe apod. ozřejmí a teoreticky podloží ona skrytá humanistická přesvědčení Krejčího. Avšak v Krejčího díle najdeme jen všeobecné charakteristiky a proklamativní výroky o poznání, nikoli propracovanou teorii poznání. Tato jistá bezstarostnost Krejčího, pokud jde o problematiku poznání, není — mimochodem řečeno — náhodná: jeho sicientismus, vystupující tu v podobě přesvědčení, že v psychologii existuje spolehlivý základ filozofie, mu dovoluje věřit, že právě tato psychologie je povolána vyřešit i všechny problémy lidského poznání.⁵⁸

Nyní nám nejde ani tak o to, podtrhovat Krejčího tendenci k vyprazdňování obsahu filozofie, která se tu zřetelně projevuje. Zde nás zajímá hlavně to, že při tomto počínání nemůže Krejčí nedospět než k jedinému výsledku: jako jediná filozoficky relevantní teze, týkající se lidského poznání, tu vystupuje opět jeho známá teze o nepoznatelnosti transcendentna. I zde je však v ní opět víc, než by se na první pohled zdálo: je ovšem, jak také bývá takřka všeobecně interpretována, proklamací agnosticizmu. Jde však o agnosticizmu svérázný. Všimněme si, že není jen jedinou Krejčího filozoficky relevantní tezí o poznání: je také relevantní jen ve filozofii, jen z hlediska budování světového názoru. Z vývodů Krejčího lze totiž vyčíst, že agnosticizmu neplatí pro poznání vědecké: k výroku „transcendentno jest poznatelné a není ho třeba k názoru na svět“, přidává Krejčí komentář: v tomto případě „nemusí se filozofie o transcendentno starati a otázka transcendentna odkazuje se v obor vědy“.⁵⁹ Tak scientismus tu omezuje agnosticizmu; nepoznatelnost transcendentna, odkázána jen do oboru filozofie, přestává být definitivním rozhodnutím o omezení lidského poznání, zatímco transcendentno samo, „odkázáno v obor vědy“, pak sotva bude možno dále chápat jako nepohyblivý a neproměňující se začarovaný kruh nepřístupnosti, nýbrž spíše jako nepoznané. Krejčí arci sám toto vše nepromyšlel a nedomyslel: zdá se však, že jeho myšlení se nepohybovalo směrem příliš vzdáleným naznačeným možnostem; snad o tom svědčí slova jedné z jeho pozdních prací, že „absolutno

⁵⁸ Víz J. Popelová: *Filozofie Františka Krejčího*, 294. Popelová v tom vidí vůbec charakteristickou tendenci Krejčího myšlení; ukazuje, že Krejčí „místo řešení základních filozofických kategorií zaměnil je prostě za stejnojmenné kategorie psychologické. Domníval se, že řeší obsah pojmu, když našel psychologickou genezi vzniku příslušné představy“.

⁵⁹ *Filozofie posledních let před válkou*, 8.

není naprosto nepoznatelné, jsouc svými projevy účastno na poznatelné skutečnosti“.⁶⁰

Ať už však Krejčího pozitivismus tenduje k překonání hlediska nepoznatelnosti (které bude definitivně proraženo teprve v závěrečné fázi českého pozitivismu, u Josefa Tvrdeho) anebo nikoli, je jisté, že teze o nepoznatelnosti transcendentna nebrání Krejčímu v tom, aby naplnil svůj názor výrazným patosem poznání, důvěrou v lidský rozum a poznávacím optimismem, zcela osvícenského ladění.⁶¹ Ostatně právě ono vyloučení transcendentna z okruhu úkolů lidského poznání chápe Krejčí jako pozitivní program,⁶² který zdaleka neznamená rezignaci na úsilí poznávat, a tím méně kapitulaci před mýtem, náboženstvím, vírou. Takové pokusy naopak co nejrozhodněji odmítá: „Nepoznáme, věřme (Virchow); nepoznáme, zkusme to s vírou (Reymond). Neznám ubožejší filozofie! Považme jen, kam formule této filozofie vede. (. . .) Přírodovědecké ignorabimus jest zamítnutí filozofie, upírá jí právo existence. (. . .) Jest to výraz lhostejnosti vůči nejdůležitějším věcem člověka, a pokud člověk jest s to v ní setrávati, zne-mravňuje. Takový přírodovědec, jenž ve své laboratoři zná jen hmotu a její zákony, ale venku na ně zapomíná, vzdává se práva úsudku vůči všemu, co ve společenském životě pochází z náboženství, takový přírodovědec nemá smyslu pro otázky hýbající společností moderní, které pocházejí právě z konfliktu vědy a náboženství. Zdá se mu, že je nad ně povznesen a zatím stojí hluboko pod nimi; zalezl, aby je neviděl. Pohrdlivě odbývá lidi, kteří život si zkracují úporným přemýšlením o takových věcech a kteří hledí jiné o nových ideách přesvědčiti.“⁶³

Je zřejmé, že v tomto vzrušeném horlení, které bylo právem nazváno „kredem bojovného filozofického osvícenství“,⁶⁴ nenapadá Krejčí jen ústupky vědeckých specialistů vůči náboženství, nepranýřuje jen řemeslný odbornický idiotismus, lidskou, morální a společenskou nezralost jistého typu moderních badatelů. Krejčí tu odmítá především jistý koncept vědeckého poznání, charakterizovaný osobnostní nezúčastněností, odosobněností, vyloučením možnosti pronikat k hlubšímu a širšímu smyslu poznatého, a to jak v rozměru teoretickém, tak sociálně ideologickém; tedy staví se na odpor právě onomu pojetí poznání, k němuž směřuje pozitivismus a které koneckonců leží v základech i Krejčího teoretického názoru. Za druhé pak spolu s tím tu Krejčí odmítá scientistické odmítání filozo-

⁶⁰ *Paralelistická fénomenologie*, ČM 1931, 128. Historický zřetel tu ovšem i nadále Krejčímu chybí.

⁶¹ To ostatně – jak jsme viděli v první části práce – charakterizovalo i pozitivismus XIX. století.

⁶² Již v roce 1910 Krejčí zdůrazňuje, že podstatou pozitivismu není „konstatování relativnosti a nemožnosti poznati podstatu rozumem, nýbrž přesvědčení, že vedle vědeckého poznání, vedle rozumového, není žádné jiné možné“. (O *Masarykovi*, 84.)

⁶³ *Filozofie přítomnosti*, 54–55.

⁶⁴ J. Popelová: *Filozofie Františka Krejčího*, 298.

fie, a chápe tu filozofii jako něco, čím je artikulován onen širší a hlubší smysl poznaného a čím se společenská závažnost a angažovanost vědění osvědčuje. Filozofie je tu pro Krejčího synonymem „otázek hýbajících moderní společností“, ba „nejdůležitějších věcí člověka“. Je tato Krejčího obhajoba nezaměnitelného významu filozofie stejně v rozporu s jeho vlastním teoretickým názorem, jako byla jeho obhajoba poznávacího optimismu a nedefinovaného pojetí poznání?

Scientismus Krejčího, několikrát tu již připomenutý, arci nutně způsobuje, že se filozofie v jeho pojetí nejen posunuje do blízkosti věd, nýbrž že se stává na nich závislá a vůči nim nesamostatná, ba že tu hrozí ztotožnění filozofie jako světového názoru s celkem výsledků speciálních věd. Krejčího prohlášení jsou v tom smyslu velmi jednoznačná. Svůj pozitivismus například vymezuje, jak už jsme částečně konstatovali, „jakožto směr filozofického myšlení, který usiluje o celkový jednotný názor na svět na základě jen vědeckém s vyloučením transcendentna, nepřipouští jiného poznání mimo rozum a neuznává jiných pravd než vědeckých“.⁶⁵ Později k tomu s jistou radikalizací tohoto stanoviska dokonce dodá, že pozitivismus „bře svůj princip vědeckosti důkladně a doopravdy, bře materiál k stavbě názoru na svět výlučně z poznatků vědecky zjištěných a zřiká se všech hypotéz o problémech vědecky neřešitelných (...)“.⁶⁶ Avšak v témže článku to zároveň oslabuje, když vysvětluje, co rozumí oním principem vědeckosti při budování světového názoru: „Mluví se zde o cestě vědecké, nemyslí se tím cesta, jakou kdy šly a jakou jdou historicky se vyvinuvší vědy, a ta všechna zkoumání, která jsou nazývána vědami nebo si tento názor osobují, nýbrž jest to bráti abstraktně: jest to cesta logikou stanovená.“⁶⁷ Krejčí je si zřejmě vědom toho, že ve skutečnosti nelze filozofii jako světový názor prostě poskládat z výsledků věd. „Zdá se ovšem“, napsal ve Filozofii posledních let před válkou, „že když vezmeme princip pozitivismu doslovně, že roztríděním věd jsou kontury pozitivistického názoru na svět hotovy. Vždyť třeba jen výtěžky věd jednotlivých srovnati v celek, když nesmí se k nim nic přidati. Co která věda odpoví na otázku formulovanou ve smyslu celkového názoru, to musí pozitivista přijmouti tak, jak to věda podá, i když není s řešením hotova, a roztrídění věd právě znamená sestavení problémů a odpovědí na ně v souvislý celek. (...) To by stačilo, kdyby vědy byly se svými problémy hotovy; ale když nejsou, běží především o náležitou, pokroku vědy přiměřenou formulaci a potom o přesné vyvození důsledků z nepoznatelnosti transcendentna pro celkový názor, třeba dopadly by jen negativně.“⁶⁸

I když tedy Krejčí vyhlašuje program filozofie víceméně kapitulující

⁶⁵ *Filozofie posledních let před válkou*, 36–37.

⁶⁶ *O současném českém myšlení filozofickém*, ČM 1933, 93–94.

⁶⁷ Tamtéž, 93.

⁶⁸ *Filozofie posledních let před válkou*, 39.

před speciálními vědami a i když je neustále k jeho uskutečňování tlačen svým scientismem, je si vědom rozpornosti a neuskutečnitelnosti tohoto programu a — jak jsme viděli — ani svůj vlastní filozofický názor, tj. vlastní obraz světa, podle něho nebuduje — ten vzniká spíše logickou dedukcí z premis, především z úvah o nejvyšším pojmu Krejčího filozofie, transcendentnu, a nabývá podoby jakési ontologie. Avšak nejde jen o rozpor mezi Krejčího programem a reálným konstituováním jeho filozofie. To, co se tu jeví jako rozpor mezi slovy a filozofickými „činy“, je jen výrazem toho, že Krejčí — třebaže chce filozofii maximálně oprít o vědy a vědecké, racionální principy — podržuje elementární přesvědčení, že filozofie jako taková je principiálně něco jiného, ba snad i něco více než vědy.

Podle Krejčího se filozofie z původního nerozlišeného útvaru kulturního, v němž splyvala s vědou a náboženstvím, vydělila v samostatnou složku kulturního vývoje. Krejčí to zpočátku formuloval tak, že funkcí filozofie bylo prostředkovat mezi náboženstvím a vědou, jejichž vztah se proměnil v antagonismus: byla-li věda souhrnem toho, co víme, a náboženství souhrnem toho, v co věříme, připadá filozofii být souhrnem toho, co bychom chtěli vědět, abychom nemuseli věřit.⁶⁹ Později, úměrně se zesilováním scientistických postojů Krejčího (ale také úměrně s tím, jak Krejčího úvahy o filozofii budou stále víc a víc směřovat ne k tomu, co filozofie je, ale k tomu, čím býti má — což lze ovšem někdy v Krejčího úvahách jen obtížně rozlišit), nebude již Krejčí akcentovat zprostředkující funkci filozofie, nýbrž její neslučitelnost s náboženstvím.⁷⁰ I pak ovšem bude zdůrazňovat specifičnost filozofie a odlišnost jejího předmětu i rytmu vývoje a specifičnost její funkce vzhledem k vědě. Přitom se nejprve zdá, jakoby specifičnost filozofie byla jen v nejistotě výsledků její práce, v tom, že „musí pořád a pořád začínat znovu“, ⁷¹ což právě představuje její zvláštní vývojový rytmus, odlišující se od rytmu vývoje vědy. Ovšem tato

⁶⁹ Viz *Filozofie přítomnosti*, 18 a násl. Všimněme si zde jakéhosi „pseudohistorismu“ Krejčího: to, co vydává za historické utváření vztahů různých kulturních forem, je vlastně jen promítnutí definic do vývoje. Podobně si Krejčí počíná i ve *Filozofii* posledních let před válkou, když mluví o vývoji vztahů filozofie k vědě a náboženství.

⁷⁰ Ve *Filozofii* posledních let před válkou sice se ještě o oné zprostředkující úloze mluví, avšak filozofie jako taková už tu vystupuje ve dvou podobách, jako pozitivismus a idealismus, a ty se pak diametrálně liší jak ve svém vztahu k náboženství, tak k vědě. Tento dualismus leckdy dává pochybovat o tom, zda Krejčí ještě podržuje jednotný pojem filozofie. Později pak jednoznačně prohlásí, že „filozofie a náboženství jsou zcela různé druhy duševní činnosti, které se nedají zaměňovati a které se vyvíjejí každý samostatně“; i když pak dodává, zřejmě si uvědomiv, že nejde jen o to, jaký vztah mezi filozofií a náboženstvím býti má, ale jaký je či může být: jejich „ideový obsah může si třeba diametrálně odporovati, ale také nemusí“ (*O současném českém myšlení filozofickém*, 226), je zřejmé, že o nějakém „zprostředkování“ tu nemůže být řeči.

⁷¹ *Filozofie posledních let před válkou*, 4.

zvláštní situace filozofie je dána její funkcí — totiž tím, že má poskytovat světový názor, tedy něco, co vědy samy — to zřetelně vyplývá z Krejčího argumentace — člověku poskytnout nemohou. Je odkázána na vědy, ale ty ji nemohou fundovat beze zbytku: „filozofie nemůže čekat“, až bude celý svět poznán a zkatalogizován vědami: světový názor „musí člověk mít hned, protože ho potřebuje“.72 Člověk potřebuje filozofii, protože potřebuje — a to neodkladně — znát svět i sebe sama, svůj vztah ke světu, musí vědět proč je na světě, potřebuje zodpovězení otázky smyslu světa a života.73

A tak se u Krejčího objevuje nejen obhajoba specifičnosti filozofie, ale i její poněkud překvapivě antropologické, ba skoro „lebensfilozofické“ zdůvodňování, zřejmý důsledek působení humanistické motivace Krejčího filozofování.74 Tato nescientistická a nepozitivistická poloha je pak ještě podtrhována Krejčího starostí, aby filozofické pojetí světa a života mluvilo nejen k hlavě, ale i k srdci člověka. Krejčí přitom věří, že „uspokojení srdce“, dosud většinou usurpované náboženstvím a idealismem, může přinést i názor pozitivistický.

„Srdce“ tedy vede Krejčího k obhajobě filozofie, její nezastupitelnosti a nenahraditelnosti; vzniká však otázka, co filozofii dovoluje ponechat strohá dedukce Krejčího rozumu. Konstatovali jsme již, že Krejčího postoj nutně vede k vyprazdňování obsahu filozofie, k předávání tradičních filozofických problémů speciálním vědám, zvláště psychologii. Je možno dodat, že v mnohém Krejčímu zastupuje filozofii také etika, zejména ve věcech životního názoru.75 Co tedy zbývá filozofii, co má „navíc“ proti vědám, kde jsou ony „základní problémy, které určují její místo vedle jiných druhů poznávací činnosti (náboženství, vědy, umění), které činí z filozofie samostatnou složku kulturního vývoje“?76 Je to právě jen jediný specificky filozofický problém: problém poznání transcendentna. A tak jsme nakonec při rekonstrukci Krejčího filozofického kréda dospěli zase tam, odkud jsme vyšli. I když jsme viděli, že Krejčího řešení tohoto problému (přesto, že vyznívá ve smyslu jeho neřešitelnosti) není filozoficky bezobsažné a v jistém smyslu může i pozitivně nést jeho světový názor, i když jsme viděli, že Krejčí tím i dalšími úvahami bojuje za filozofii, místo aby ji v duchu pozitivismu likvidoval, je nutno říci, že ani zde horizont základních pozitivistických axiomat nepřekročil, tak jako nepřekročil pozitivistický koncept světa a poznání.

72 Tamtéž.

73 Viz *Svoboda vůle a mravnost*, 140.

74 Tento „antropologismus“ má arci u Krejčího kořeny v jeho biologismu.

75 Srov. J. Pešková: *Pozitivní etika Františka Krejčího*, zvl. 283.

76 *Filozofie posledních let před válkou*, 4.

Tak se nám filozofické krédo Františka Krejčího ukazuje jako svérázná reprodukce základních určení pozitivismu, sice svérázná a tedy v lecčems tato určení překonávající nebo se o to aspoň pokoušející, avšak přece jen natolik zřejmá, že nám to Krejčího filozofie dovoluje bez výhrad přiřadit k tradici evropského pozitivismu. Svým evolucionistickým determinismem a naturalistickými motivy, svým objektivistickým scientismem agnosticky podloženým a antireligiózně a antimetafyzicky vyhoceným atd. náleží přitom Krejčí zcela nepochybně k tzv. starému pozitivismu, tj. k pozitivismu druhé třetiny XIX. století. (To ostatně odpovídá i ideově teoretickým vlivům, za jejichž působení Krejčího filozofie vznikala, jak o tom byla zmínka výše.) Sluší ovšem připomenout, že Krejčí svoje filozofické stanovisko utváří, formuluje, prosazuje a hájí v době, kdy evropský vývoj už onu úvodní fázi pozitivismu opustil a (na konci XIX. století a na začátku XX.) vystupuje v nové podobě, teoreticky, metodologicky i ideově značně jiné, totiž v podobě gnozeologicky a metodologicky orientovaného machismu a směrů příbuzných nebo analogických. (Lze dodat, že na konci Krejčího života se už — přinejmenším v podobě programu a projektu — hlásí další, už třetí fázi evropské filozofické tradice — novopozitivismus.) Z tohoto hlediska evropské souvislosti by se mohlo zdát, že Krejčího setrvání na stanovisku „starého“ pozitivismu znamenalo „zaostávání za světovým vývojem“, neschopnost reflektovat vyšší a subtilnější formy pozitivistické práce nebo že jde dokonce o brilantní příklad české filozofické zaostalosti a zabeďněnosti. Tato věc však není zdaleka tak jednoduchá.

Především se nelze domnívat, že Krejčí novější vývoj pozitivismu neznal, nepřemýšlel o něm a nekladl si otázky, co z něho pro sebe přijmout. (Samozřejmě tu máme na mysli druhou fázi pozitivismu; nástup novopozitivismu už zůstal mimo zorné pole starcovo.) Jsa si vědom toho, že „Spencerův a Comtův systém už nestačí“, v četných statích, „rozhledech“, a zejména pak ve spise *Filozofie posledních let před válkou* obsáhle o novém pozitivismu referuje, poměrně korektně jej interpretuje⁷⁷ a zaujímá k němu hodnotící stanovisko. A tu také bez obalu soudobému pozitivismu vytýká „roztříštěnost a nejednotnost“ způsobenou přespráhlivým příklonem k jednotlivým speciálním vědám. „Pozitivní přírodovědci odporují pozitivním psychologům, pozitivní psychologové pozitivním sociologům a utkávají se prudkými spory.“ Přitom tu Krejčí onou nejednotností nemyslí nejed-

⁷⁷ Je při tom ovšem patrné, že ona už zmíněná „gnozeologická bezstarostnost“ Krejčího přichází i tu ke slovu a brání Krejčímu přesně pochopit některé problémy a snahy. Ale — jak ještě uvidíme — sama tato „gnozeologická bezstarostnost“ není u Krejčího nahodilá a není zdaleka jen osobním intelektuálním nedostatkem.

⁷⁸ *Filozofie posledních let před válkou*, 37 a 38.

⁷⁹ Viz *Filozofie posledních let před válkou*, zvl. 77, 78 a 85.

notnost pozitivistického hnutí, tj. nelituje, že neexistuje uzavřená pozitivistická škola či klan, jde mu o víc: lituje, že „rozkouskovanost pozitivistického myšlení v jednotlivých oborech nenechá vůbec vyniknouti ani kontury celkového názoru“; lituje, že nelze najít „vynikajícího systematika, ba vůbec žádného systematika, který by se na tomto základě pokusil o provedení celého systému do všech detailů, jako to učinili v předešlé periodě Comte a Spencer“; lituje, že „při všem tom pozitivním vědaření není vidět pozitivní filozofii“.⁷⁸ Krejčí tedy vytýká soudobému pozitivismu přespršilný scientismus, totiž to, že opustil, transformoval anebo alespoň omezil světově názorové nároky. Krejčí zjevně vycifuje, že přitom pozitivismus ustupuje od oné optimistické ideologie pokroku, že např. ono soustředění na minuciózní analýzu gnozeologickou zahrnuje v sobě ústup od oné masivní a nenalomené důvěry ve vědu a poznávací pokrok, jak ji ještě mohl cítit pozitivismus XIX. století. (Tak je třeba chápat zejména Krejčího výtky empiriokriticizmu.)⁷⁹ A někde zde je třeba hledat kořeny Krejčího odmítnutí nového pozitivismu a setrvávání na pozicích pozitivismu „starého“.

Krejčí ještě na konci XIX. století a na počátku XX. století vyznává evolucionistický determinismus a objektivistický scientismus XIX. století s jejich do značné míry metafyzickým optimismem především proto, že je úzce spjat s českou skutečností, s jejími potřebami, tužbami a iluzemi. Česká buržoazní společnost — a to zejména její demokratický proud — ještě vskutku žila (přinejmenším až do vzniku republiky) duchem a nadějemi optimistického XIX. století, vkládala ještě nenalomenou důvěru v poslání vědy, v účinnost vědy. Nepociťovala ještě meze idejí pokroku a sociálního poslání vědy, protože svoji situaci nenaplněnosti národních požadavků a potřeb musila nutně cítit mimo jiné jako nezbytnost dalšího pokroku a uplatnění vědy.⁸⁰ Proto i filozofie, která chce být této situaci práva, nemůže se omezit na neangažované kabinetní odbornictví, nemůže být jemnou gnozeologickou analýzou, nemůže se koncentrovat na tak zvané vnitřní problémy vědy — jak k tomu všemu koneckonců směřuje nový pozitivismus. (Ony gnozeologické problémy jako vnitřní problémy vědy se tu musejí zdát málo závažné a aktuální i proto, že jednak na ně dosud nenarazila v širším rozměru česká věda, jednak ani filozofie

⁸⁰ Ze situace českého národa lze také pochopit skryté kořeny Krejčího spojení evolucionismu a determinismu s oním — výše připomenutým — „automatickým“ a „odlišnějším“ humanismem; v tom se uplatňuje zcela pochopitelná, avšak naprosto metafyzická a neexaktní víra v nezločné zákony evoluce jako pokroku, víra, jež je zároveň vírou v dějinnou spravedlnost. Bylo by nepochybně zajímavé sledovat souvislosti tohoto postoje, v němž jakoby zaznívaly některé motivy přirozenoprávní koncepce, s českou politickou filozofií oné doby (zejména Masarykovou), stejně jako z tohoto zorného úhlu analyzovat Krejčího pokusy o politickou filozofii národa (viz např. jeho stať *Právo existence malého národa*, ČM 1915) apod. To by nás však vedlo za hranice této práce.

u nás nemá pro jejich řešení ještě náležité předpoklady.) A tak filozofie musí být i nadále útvarem, který jako světově názorová syntéza věd, tedy jako koncentrát vědeckosti může přesvědčovat o nezlomném a nevývratném pokroku i o úloze vědy v něm. Krátce: filozofie musí zůstat praporoční víry ve vědění a rozum i v dějinnou spravedlnost zároveň.

Odtud pak je možno pochopit nejen to, proč Krejčí zůstává „starým“ pozitivistou, ale i proč se pokouší principy tohoto pozitivismu překračovat a modifikovat — třeba neúspěšně. Tyto Krejčího pokusy lze označit jako pokusy o korekce pozitivismu jako filozofie pozitivivity, o uvolnění a zvýraznění předpozitivistických, osvícenských motivů, které přece jen v pozitivismu XIX. století byly nebo které alespoň v něm chtěl Krejčí vyčist. Pro Krejčího je však charakteristické, že tyto korektury pozitivismu nemají být zcela návratem před pozitivismus, přinejmenším nikoli potud, že podněty k nim nebyly přijaty z ducha předpozitivistického, nýbrž naopak postpozitivistického myšlení. Máme tu na mysli především úlohu filozofie Masarykovy.

Krejčí nepřešel nevděčně kolem kritiky pozitivismu jako jednostranného objektivismu, naturalismu a scientismu, jako postoje neangažovaného diváka, jako doktríny strnulého rozumu atd. jak se u nás poprvé objevuje u Masaryka (a to dříve, než byl u nás pozitivismus teoreticko-filozoficky formulován). A nejenom nepřešel kolem ní, byl vlastně prvním u nás, kdo tuto kritiku — v Masarykově díle většinou jen implicitně podanou — pochopil.⁸¹ Důsledky tohoto pochopení byly pak pro Krejčího filozofii trvalé a konstitutivní, byť ji zatížily nepřekonatelnými rozpory (z nichž některé už byly nadhozeny). Krejčí má odtud ctižádost, zbavit pozitivismus těchto výtek a přeformovat jej tak, aby to byla filozofie, která bude „stačit“ i jako životní názor, ač zachová svoji striktní vědeckost (kterou zase Krejčí nemohl opustit z důvodů, které byly vyloženy). Zde mj. možno ještě uvést, že Krejčí v podstatě chápe, že modernizace evropského pozitivismu byla víceméně jen únikem před slabostmi „starého“ pozitivismu do jiné oblasti, že však ve skutečnosti tyto slabosti ještě prohlubovala. Proto Krejčí usilovně akcentuje právě světově názorový, ba životně názorový smysl a cíl svého pozitivismu. Pokouší se přitom vybudovat jakýsi scientistický humanismus, aniž by si uvědomil, v jakém tragickém rozporu se ocitá, a jak iluzorní je jak jeho scientismus,

⁸¹ Srov. Krejčího analýzu Masarykovy filozofie z roku 1910: Krejčí tu vypočítává pozitivistické prvky Masarykovy filozofie, a dodává: „To všechno zní pozitivisticky (...) — když to čteme, domníváme se slyšeti Comta (...) nebo Spencera, a zapomínáme, že Masaryk do filozofie počítá metafyziku, která přece nemůže být vědou ani dle jeho předpokladů (...)“ (*O Masarykovi*, 89). Možná, že tím Krejčí přiznává, že i on kdysi žačoval, a že tedy byl Masarykem veden k pozitivismu. Rozhodně však nyní ukazuje jak masívní je nepozitivistické a antipozitivistické jádro Masarykovy filozofie: přesvědčení, že filozofie založená jen na vědě jako životní názor nestačí, nemůže zodpovědět „proč“ atd.

tak jeho humanismus. Úsilí založit osobní filozofii činného lidského života, filozofii, která by se stala vpravdě životním vyznáním, musí nutně ztroskotat, zůstává-li tato filozofie opřena o principy objektivistické, neosobní, nazíravé koncepce světa bez člověka.⁸² Konflikt scientismu a humanismu, které mají být oba rozvinuty uvnitř jediného scientistního systému, se ukazuje jako neřešitelný. Ale přece se zdá, že ani tento neúspěch Krejčího není nevýznamný: snad lze říci, že právě tímto svým nerealizovatelným úsilím dostává se Krejčí do jisté míry nad starý pozitivismus západoevropský: ne ovšem v základních teoretických principech, spíše právě jen ve snahách, ve směřování, v akcentech. A ještě v jednom směru má i Krejčího neúspěch význam: naznačuje, čeho je třeba pozitivismu, má-li být živoucí filozofií. Tímto směrem pak půjdou — byť jen nemnozí — v dalším vývoji pozitivismu, třeba tuto jejich cestu Krejčí sám neschválí a třeba se bude domnívat, že jdou proti Krejčímu.

4

Nyní už k charakteristice druhé fáze vývoje českého pozitivismu zbývá uvést jen nemnoho — takovou měrou byla zformována a reprezentována právě dílem a činností Františka Krejčího.

Lze jen znovu říci, že bez ohledu na své rozpory, slabosti a jednostrannosti získává Krejčího pozitivismus právě v prvních dvou desetiletích našeho století široký ohlas, ba hegemonii, byť nikoli nenapadanou (její obhajoba pak vede Krejčího do četných zápasů a sporů).⁸³ Teoretický a spekulativně rozumářský ráz Krejčího pozitivismu se nezdál bránit šířce záberu a aktuální aplikovatelnosti — především proto nikoli, že Krejčí má vskutku živý smysl pro problémy doby a národa a dovede o nich pojednávat tak, jakoby na ně uplatňoval jen a jen své teoretické principy. A tak vzniká dojem, že pozitivistická „syntéza“ Krejčího reflektuje všechny skutečné „potřeby doby“ (arci z hlediska vědomí buržoazního) a problémy národního bytí.

Ostatně Krejčí se zdaleka neomezuje na akademické působení a nemá vliv jen v oblasti vlastní filozofie, psychologie a etiky. Upevnění a rozšíření pozic pozitivismu v práci speciálních věd tohoto období sice nemůže být připsáno přímému vlivu Krejčího filozofie — pramenilo spíš z vnitřní

⁸² Na tento tragický rozpor v díle Krejčího upozornila J. Popelová: *Filozofie Františka Krejčího*, i J. Pešková v obou svých statích o Krejčím.

⁸³ Tyto zápasy stručně přehlíží J. Král ve svém nekrologu *František Krejčí*; o Krejčího zápasech v psychologii viz V. Příhoda, *Krejčího boj za vědeckou psychologii*, *Sborník ku počtí Františka Krejčího*, a *Krejčího boj proti idealismu v psychologii*, Československá psychologie 1958; o jeho politických názorech a zápasech viz u Peškové.

logiky vývoje těchto věd. (Tento vývoj měl arci pro postavení a další osudy pozitivismu v české duchovní kultuře velký význam. Poznamenejme tu aspoň, že v tomto období se tvoří — zejména ve vědách společenských a kulturních — školy, které mohou být nazvány „školami pozitivistickými“; ty pak definitivně konstituují příslušné obory a přinášejí základní díla i postupy, které budou nadlouho směrodatné, leckde až do údobí pokusů o marxistickou přeorientaci české speciálně vědecké práce. Tak se zde vytváří základna pozitivismu i pro další vývoj, tedy i pro dobu následující, v níž bude jinak pozitivismus ustupovat.) Avšak nesporně široký ohlas získává pozitivismus právě zásluhou Krejčího v širších vrstvách české inteligence. Zejména mezi učitelstvem, ostatně příznivě pozitivismu naladěným již z období předcházejícího, získává Krejčí četné posluchačstvo svých popularizačních přednášek a kursů. Přednáší na nejrůznějších místech a při nejrůznějších příležitostech i širší veřejnosti,⁸⁴ prodchnut opět osvícensky osvětářskou myšlenkou „lidovýchovy“. Zdá se, že do značné míry právě díky této činnosti — a pak ovšem i díky zprostředkování oné velké části učitelstva, získaného pro pozitivismus — rozšiřuje se pozitivismus do obecného vědomí; nalezl tu ostatně mentalitu, pro přijetí pozitivismu velmi příznivou, a proto bude se moci v tomto obecném vědomí udržovat i poté, když už bude v samotné filozofii překonáván. Zdá se, že tento vliv pozitivismu nebo pozitivistických postojů zasahuje — v období, o kterém nyní mluvíme — i do vrstev dělnických, byť ovšem tu nejde o přímou iniciativu Krejčího; v dělnickém hnutí té doby se pozitivizující tendence udomácňuje spíše prostřednictvím evolucionistických a naturalistických proudů II. internacionály,⁸⁵ ale snad i ozvěnou agitace protináboženské, reprezentované zejména hnutím Volné myšlenky. S tímto hnutím vždy tendujícím k přijetí pozitivismu za „pozitivní“ světově názorové vyznání a do jisté míry zrozeným z ducha pozitivismu, byl ovšem Krejčí spjat mnoha, byť ne vždy zcela jednoznačně kladnými svazky.⁸⁶ Naproti tomu Krejčího pokus vytvořit vlastní, jakousi pozitivistickou verzi socialismu a zasáhnout jím i politicky, do dělnického hnutí, přišel již pozdě, než aby mohl mít reálné vyhlídky uplatnění.⁸⁷

⁸⁴ Viz soupis přednášek ve *Sborníku ku počtě Františka Krejčího*.

⁸⁵ O tom viz Ivan D u b s k ý : *Pronikání marxismu do českých zemí*, Praha 1963. Viz i třetí část práce.

⁸⁶ Volná myšlenka arci viděla v Krejčím svého významného příznivce a reprezentanta. Viz např. časopis *Volná myšlenka* z 1. VI. 1934, věnovaný Krejčímu, dále edice Krejčího projevů v nakladatelství Volné myšlenky apod. Poslední Krejčího práce, *Politika a mravnost* a překlad Hegelova úvodu k filozofii dějin vyšly právě v tomto nakladatelství. Vztah Krejčího k tomuto hnutí by ovšem zasluhoval samostatný rozbor, stejně jako otázka teoretického obsahu tohoto hnutí a jeho vztahu k pozitivismu

⁸⁷ I tato problematika Krejčího socialismu a jeho politického engagement (i jeho politických zklamání), jistě velmi zajímavá a důležitá pro celkovou charakteristiku Krejčího myšlení i osobnosti, by zasluhovala samostatný rozbor a vymyká se možností této práce. Nastínění obrysu této problematiky viz obě práce J. P e š k o v é.

Samozřejmě hegemonní postavení Krejčího pozitivismu bylo v tomto období zvláště patrné v českém filozofickém životě. Třebaže Krejčí velmi obtížně a s průtahy získává definitivní postavení na univerzitě, stává se záhy důležitým činitelem institucionálního dovršení české filozofie. Ne ani tak na univerzitě (i když se i tam postupně, při nepřítomnosti Masaryka, poté po úmrtí Čádově atd. stává hlavním reprezentantem filozofie), jako v takových institucích jako byla Jednota filozofická a zejména prvý celonárodní orgán české filozofie, Česká mysl. Zakládá ji spolu s Čádou a Drtinou, ale od začátku se tu prosazuje především jeho vliv — takže lze snad říci, že se Česká mysl stala víceméně orgánem českého pozitivismu. (Ostatně založení druhého českého filozofického časopisu, Ruchu filozofického, bylo na začátku dvacátých let míněno jako rozbití monopolu pozitivismu.)

Závažnost a vliv krejčovského pozitivismu byly tak silné, že v jeho stínu zůstali oni dva filozofové z profese, kteří byli generačními druhy a spolupracovníky Krejčího, avšak nebyli pozitivisty a ani jimi být nechtěli: Drtina a Čáda. Oba byli namnoze chápáni ne-li jako pozitivisté, tedy přinejmenším jako souputníci pozitivismu.

František Drtina byl spíše historikem filozofie a pedagogem (třebaže v pedagogice vycházel z filozofického názoru, směřoval tu k reformátorství a organizátorství) a svůj koncept filozofie jednoznačně nepropracoval; i tak však lze o něm říci, že byl do značné míry masarykovec nejen politicky (tedy jako Krejčí), ale i filozoficky, což například znamenalo, že — zcela neslučitelně s Krejčím — postuloval metafyziku.⁸⁸ S Krejčím ho tedy spojovalo — vedle politického masarykovství — asi jen vyznání humanitní a pak ovšem zájem na rozvoji české filozofické práce, odborně pěstované. Poněkud komplikovanější a zejména méně jasné byly Čádovy vztahy ke Krejčímu a k pozitivismu.

František Čáda se v mnohém může zdát více pozitivistou než František Krejčí: je agnostik a relativista, chce filozofii, která mu už není jednotným světovým názorem, nýbrž souborem disciplín, pěstovat odborně a se scientistní přesností, a to způsobem, který může být charakterizován jako neosobnost a neangažovanost. Orientuje se — vedle psychologie — na gnozeologii, prokazuje přitom velkou informovanost a široký rozhled. Tyto tendence Čádova myšlení by mohly vést k závěru, že pozitivistický rys jeho filozofování má blíže k vyšším vývojovým stupňům pozitivismu, tj. například k empiriokriticismu (který ostatně k nám spolu s jinými paralelními i odpůrcími směry v moderní noetice uváděl),⁸⁹ anebo v teoreticko-

⁸⁸ Král jeho filozofický postoj shrnuje takto: „Jeho stanovisko v noetice lze označiti jako kritický realism, arci zabarvený poněkud agnosticky, v metafyzice jako spiritualistický panteismus, který hledí smířiti theism a pantheism a vidí podstatu jsoucna nejspíše v duševnu, v etice jako humanitism, zvláště to směr meliorismu nebo optimismu kosmického vůbec.“ (*Československá filozofie*, 47.)

⁸⁹ Viz jeho rozhledy a referáty v *České mysli*.

gnozeologické rovině k pragmatismu. V tomto smyslu by pak bylo možno onu poněkud paradoxní situaci, že to, co je v Čádovi pozitivistické, není krejčovské, vysvětlit prostě jen tím, že proti Čádovi je Krejčí „ještě“ oním „starým“ pozitivistou, nepřekonavším osvicenská rezidua. Avšak hlavní rozdíl mezi Čádou a Krejčím, rozdíl, který je relevantní i pro určení Čádova vztahu k českému pozitivismu, spočívá jinde: Krejčí — jak jsme viděli — svůj pozitivismus chápal i jako jednotný a jediný názor světový a životní, který vylučuje, aby myslící člověk vyznával ještě jiné přesvědčení; chápal jej tedy ve vyhoceném smyslu antireligiózním. Naproti tomu Čáda byl ve svém osobním přesvědčení, ve svém soukromém krédu teista, člověk nábožensky věřící. Za této situace mohl Čáda sladit svůj filozofický zájem s náboženským přesvědčením jen tak, že filozofii pojal akademicky, školsky, jen jako učenou doktrínu, natolik neosobní, že se nedotýká vnitřního přesvědčení člověka. Tak se u Čády objevuje moderní podoba koncepce „dvoji pravdy“.⁹⁰

Zde snad je možno poznamenat, že stanovisko „dvoji pravdy“ je ovšem z hlediska pozitivistického agnosticizmu udržitelné a zdůvodnitelné. Předpokládá-li se nepoznatelnost, ať už je nazváno „Absolutno“ jako u Spencera, nebo „transcendentno“ jako u Krejčího, nelze zabránit tomu, aby toto nepoznatelné nedávalo možnost nejrozmanitějších výkladů, tedy i těch, které je ztotožňují s bohem (to ostatně připouští i sám Krejčí);⁹¹ přitom není možno ani účinně čelit tomu, co nechce Krejčí připustit, totiž aby vedle vědy byla přiznána oprávněnost víry — alespoň v tom smyslu, že se vymyká kompetenci vědy: nemůže jí být potvrzena, avšak ani vyvrácena. Ostatně sám Spencer spatřuje ve svém stanovisku nepoznatelnosti Absolutna záruku smíru mezi vědou a náboženstvím.

I když ovšem Čádův teismus a fideismus⁹² je s pozitivismem slučitelný a i když v oblasti svého teoretického myšlení Čáda nepochybně v řadě bodů s pozitivismem souhlasil, odlišuje se právě svým teismem a fideismem velmi výrazně od české verze pozitivismu té doby, tedy od pozitivismu Krejčího. V tomto smyslu není Čáda vskutku víc než souputník českého pozitivismu a sotva může být označen za „kritického pozitivistu“, jak to činí Král.⁹³ Čáda se nesporně zasloužil o zvýšení odborného rázu české filozofické práce a o rozvinutí české filozofické kultury zejména jako vysokoškolský učitel: nabízel široký rozhled po moderní světové filo-

⁹⁰ Viz diplomní práce R. Besserlové o filozofii Františka Čády, která vznikla pod mým vedením.

⁹¹ Viz např. *Filozofie posledních let před válkou*, 61.

⁹² Cestu k překlenutí propasti mezi „oběma pravdami“ mohl Čádovi poskytnout jen pojem víry, jehož noetickou relevancí se ostatně pokoušel vymezit, přinejmenším historicky (viz např. jeho hlavní spis *Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla*, 1894).

⁹³ *Československá filozofie*, 49.

zofii, tedy to, co Krejčímú chybělo,⁹⁴ a přitahoval jako učitel patrně právě ty, kdož nebyli spokojeni Krejčím. Proto měl-li Čáda větší význam jako učitel filozofie než jako filozof,⁹⁵ budeme muset charakteristiku Čády jako „soputníka pozitivismu“ ještě více oslabit. Snad je možno říci, že se stal — patrně mimoděk — jedním z iniciátorů protipozitivistické fronty, která se ovšem vytvořila až po jeho smrti. Zůstává otázka, v jakém kontextu by se bylo ocitlo jeho filozofování, kdyby jeho dílo nebylo předčasně ukončeno.

Jak se však hegemonie Krejčímú pozitivismu odrazila na mladší filozofické generaci? Působil Krejčí na tvůrčí filozofickou inteligenci, na ty, kdož měli pokračovat v dalším konstituování české myšlenkové práce ve filozofii, psychologii a etice, stejně silně jako působil na široké kruhy české inteligence a buržoazní veřejnost vůbec? Mělo jeho myšlení dostatek přitažlivosti, aby se kolem něho utvořil kruh žáků a vznikla tak vlastní filozofická škola Krejčímú? Tyto otázky nelze odpovědět stručně a jednoznačně. Jako univerzitní učitel a examinátor měl Krejčí ovšem mnoho „žáků“: v akademickém smyslu byli takřka všichni reprezentanti mladší generace žáky Krejčímú.⁹⁶ Mezi nimi se vskutku zformovala početná skupina, která může být chápána jako „škola Krejčímú“.⁹⁷ Její působení však spadá již do následující epochy, tj. do období meziválečného.

Zde je nutno se zmínit jen o jednom Krejčímú žákú, který plně patří do epochy hegemonie Krejčímú pozitivismu, o předčasně zemřelém Gustavu Tichém.⁹⁸ Krejčí sám o něm mluví jako o žákú, který mu byl nejbližší.⁹⁹ Jistě ne neprávem: Tichý se věnuje právě těm oblastem, které byly doménou Krejčímú, tj. vedle filozofie psychologii a etice. Vyznává přitom krédo monistické a antireligiózní, zabývá se filozofy, kteří byli blízcí Krejčímú: Kantem, Spenserem, Nietzsche, Tolstým aj. Ale byť i z jednotlivých článků nelze ještě vyčíst pevnější kontury uceleného vlastního postoje (ostatně mezi jeho pracemi co do počtu převažují statě psychologické, značně speciální a málo světově názorově určité), zdá se, že Tichý nechtěl být jen nesamostatným žákem a přívržencem. Oproti Krejčímú se tu objevuje úsilí po mnohem přesnější a propracovanější fundamentaci gnozeologické, jež by vedla za ona jen elementární noetická axiomata Krejčímú: monistické krédo, ač jinak nadhazované explicitněji

⁹⁴ Srov. vzpomínky žáků Krejčímú i Čády, zejména J. L. Fischera, Josefa Krále, Albíny Dratvové aj. v Krejčímú čísle Československé psychologie, 1958.

⁹⁵ Viz soud A. Dratvové, tamtéž 312.

⁹⁶ Pokud nebyli ještě žáky Masarykovými, jako např. Tvrdý, Král aj.

⁹⁷ Král jako „Krejčímú blízké nebo jeho žáky“ uvádí: v psychologii V. Forstera, Č. Stehlíka, Fr. Šerackého, v pedagogice O. Kádnera, O. Chlupa, V. Příhodu, St. Velinského, v estetice O. Zicha, ve filozofii náboženství O. Pertolda, L. Kunteho, K. Zlámalá, Bl. Zbořila. (Viz *Československá filozofie*, 58.)

⁹⁸ 1880—1918.

⁹⁹ Budoucnost 1918—1919, 307.

a fundovaněji než u Krejčího, přijímá Tichý vlastně jen podmíněně. Sotva lze ovšem rozhodnout, zda jisté životně filozofické prvky, pocházející z inspirace nietzscheovské, tedy další bod divergence s Krejčím, byly jen dobovým módním ohlasem, nebo zda by vedly k širším systematickým důsledkům.¹⁰⁰

Jak už řečeno, ostatní Krejčího žáci a přívrženci se v epoše, kterou jsme nyní sledovali, ještě podstatněji neuplatnili; bude o nich i o osudech Krejčího školy řeč v následující kapitole. Už nyní je však třeba poznamenat, že jejich působení v době poválečné se ocitne v podmínkách zcela jiných než byly ty, v nichž se uplatnila hegemonie Krejčího pozitivismu. A tyto nové podmínky pak také působí, že se spojení této skupiny či školy, po jistou dobu ještě mocné a pevně sevřené, bude postupně uvolňovat a rozpadat.

Sám Krejčí to na konci života ještě zažije. Bude ještě po celá dvacátá léta a na začátku třicátých let, takřka až do posledních chvil života, hájit pozitivismus, tj. svoji verzi pozitivismu, vyjadřuje přitom svoje stanoviska mnohdy rigorózněji než dřív, pokusí se dokonce na sklonku života modifikovat některé své postoje,¹⁰¹ ale ocitá se stále více v izolaci a bez ohlasu. A tak i když pozitivismus ještě bude stále mít své — třeba již zdaleka ne hegemonní — pozice ve vědách, ve smýšlení inteligence i v obecném vědomí, ba bude tendovat k tomu, aby byl jakýmsi oficiózním (avšak právě jen oficiózním) názorem první republiky, ve vlastní oblasti teoretického myšlení již bude mrtev. Přinejmenším v podobě, kterou mu dal Krejčí.

¹⁰⁰ Srov. i diplomovou práci J. Jánošíka o Tichého světovém názoru, vypracovanou pod mým vedením.

¹⁰¹ J. Popelová o tom píše: „Krejčí ostře kritizuje politický systém buržoazní republiky, v etice koriguje biologismus, psychologismus i normativismus svého předchozího díla společenskými zřeteli, vyrovnává se s námitkami proti základům své psychologie a do jeho zorného pole vystupuje Hegel a filozofie dějin. Politicky vede cesta od vládních stran ke krajní levici (...). Tento vývoj zůstal nedokončen.“ *Filozofie Františka Krejčího*, 301. Viz i statě Peškové.

III. ROZPAD ČESKÉHO POZITIVISMU A POKUSY O JEHO OBNOVU

Třetí, závěrečná fáze vývoje českého pozitivismu spadá do údobí od počátků samostatného československého státu (byť ovšem tento periodizační předěl nelze chápat ve všech směrech pedanticky doslovně) až do nástupu hegemonie marxistického myšlení, tedy zhruba do období meziválečného s jistým jeho pokračováním (anebo epilogem) v prvních letech po druhé světové válce. V tomto období — jak jsme již naznačili — se česká pozitivistická tradice ocitá v nové situaci, poněkud paradoxní, rozporné a nikoliv pro ni příznivé. Na jedné straně ohlas pozitivismu žije stále mocně, ba snad i mocněji než dříve, v obecném vědomí, když se — arci ve své sestouplé podobě — stal spolu s „masarykismem“, rovněž sestouplou podobou některých masarykovských přesvědčení, spjatou s kultem Masarykovy osobnosti, ne-li oficiálním, tedy zcela oficiálním vyznáním první republiky (proniká např. náplní školy); má stále svou oporu ve vědách a mezi vědci; ve filozofii nebo alespoň ve filozofických institucích stále vládne, „drží“ rozhodující pozice, ordinariáty apod. Na druhé straně se stále zřetelněji vyjevuje smrtelná krize dosavadní české varianty pozitivistického myšlení a smýšlení jako takového. Ona sestouplá forma pozitivismu se ukazuje jako vskutku prázdná forma, jako oficiózní fráze, která dává nanejvýš domnělé „vyšší“, „ideové“ posvěcení jisté omezené mentalitě, avšak neodpovídá na skutečné životní problémy člověka a národního společenství. Ve vědách, jejichž vývoj dále pokračuje a které zejména po roce 1918 prodělávají poměrně značný rozmach institucionální, ale i vnitřní, počíná se postupně pozitivistické naladění (v podobě převzaté z minulé epochy) chápat ne-li jako konzervatismus, tedy jen jako jistá ideologie minulého stupně vývoje vědy. Podobně ve vlastní filozofii pak bude stále patrnější pocit neuspokojenosti s dosud vládnoucím pozitivismem.

Zejména mladší filozofická generace bude Krejčího „plochý“ pozitivismus cítit jako „zaostávání“ za evropským vývojem a bude dávat najevo, že jeho pozice jsou jen institucionální, a tedy svého druhu mocenské, nepodložené aktuálním, moderním tvořivým vnitřním obsahem. Tato nespokojenost bude ovšem patrna hlavně v řadách široce protipozitivistické opozice (jejíž sama existence již znemožňuje pokračování hegemonie pozitivismu, která charakterizovala minulou epochu). Avšak i pozitivistický tábor, tj. žáci a přívrženci Krejčího a filozofové příbuzně orientovaní, to svým způsobem zaznamená. Jednak nepřímou tím, že se bude postupně stále víc a víc drobit, takže lze v jistém smyslu mluvit o pozvolném rozpadu celého směru. Jednak však také přímo, když i zde se objeví pokusy překonat Krejčího pozitivismus, avšak přece jen samu tradici, byť velmi

volně chápanou, udržet, obnovit, ale i osvěžit, totiž proměnit ji za pomoci nových motivů a vlivů. A tak ona nová situace, v níž se ocitá pozitivismus v meziválečném období, nám dovoluje tuto fázi vývoje charakterizovat jako období rozpadu českého pozitivismu i pokusů o jeho obnovu v transformované podobě.

1

Chceme-li tu alespoň přibližně naznačit širší a obecnější příčiny a souvislosti onoho faktu, že se Krejčího verze pozitivismu přežila, musíme alespoň stručně poukázat na ideologické a teoreticko-kognitivní posuny a momenty, které zakládají onu „novou situaci“, vzhledem k níž se Krejčího pozitivismus ukazuje jako přežitek.

V ideologickém smyslu je tato „nová situace“ určena tím, že je to situace ve své nejvlastnější podstatě „porevoluční“. Tato situace se vzhledem ke specifickým podmínkám české národní společnosti mohla plně a definitivně uskutečnit teprve nyní, po ustavení samostatného československého státu, jenž se arci etabloval jako stát buržoazní. I když celý předchozí vývoj českého pozitivismu — jak jsme se pokusili naznačit — byl vždy reflexem narůstání vědomí „porevoluční pozitivivity“ v české buržoazní společnosti, sama podoba tohoto vývoje ukazovala, že se toto vědomí poměrně velmi dlouho nemohlo konstituovat v definitivní úplnosti všech svých učení. A tak ani Krejčího varianta pozitivismu nebyla nikdy zcela „filozofií pozitivivity“, světově názorovým a filozofickým ekvivalentem a výrazem buržoazního porevolučního vědomí, byť ve svém teoretickém půdorysu použila snad všech základních principů evropského pozitivismu. Právě proto ovšem se v okamžiku, kdy tato porevoluční situace nastupuje již bez výhrad a neúplností, musí nutně Krejčího doktrína jevit jako anachronismus (stejně jako na druhé straně tato „nová situace“ nemůže být pochuti Krejčímu).¹ Samozřejmě se tato naše porevoluční situace značně liší od klasických forem porevoluční situace, jež byly nastoleny v zemích „klasického“ vývoje v západní Evropě bezodkladně po buržoazních revolucích; liší se především tím, že jí bylo dosaženo teprve na jinak vysokém stupni vývoje buržoazní společnosti, a tedy i poté, když již četné „porevoluční“ mechanismy (tedy i ideologicko-teoretické) tu stály k dispozici, anebo už dokonce překročily zenit svého uplatnění, třebaže — máme

¹ Srovn. Krejčího zklamání z vývoje v samostatném československém státě, které ho vede až ke kritice nových poměrů a posunuje ho politicky nalevo. Charakteristické je přitom to, že tam, kde kritizuje nové poměry — zejména v poznámkách a rozhledech v České myslí od konce dvacátých let (viz např. jeho konfrontace předválečného Masarykova programu s realitou buržoazní republiky), kritizuje je v podstatě právě jako „porevoluční“.

na myslí právě český pozitivismus — nefungovaly (z hlediska „porevolučních“ potřeb) zcela autenticky. A tak i v teoretickofilozofické rovině bude mít tato česká porevoluční situace jak poněkud jiné reprezentanty, tak i jiné, vyhraněnější protihráče než porevoluční situace klasická. Bude mít odpůrce „zprava“, kteří nebudou nutně vystupovat ve jménu „restaurace“ a bude mít odpůrce „zleva“, kteří se nebudou opírat již jen o neurčité utopické ideologie, nýbrž budou tihnout k teoretickofilozofické fundamentaci své kritiky. A tak pokud jde o Krejčího, bude se nutně jevit jako anachronický na všech stranách: jako ne dost porevoluční, avšak také jako nikoli dostatečně zásadní kritik porevolučnosti.

„Nová situace“ se však vytváří i v práci věd. Posuny, ke kterým tu dochází, směřují k vytvoření nového stadia vývoje vědy — a nikoli jen proto a v tom smyslu, že se po založení československého státu otevírají nesrovnatelně širší možnosti vědecké práce, rozšiřuje se institucionální základna věd atd. Jde o proměny, které mají širší platnost a které naše věda sdílí s evropským nebo vůbec světovým pohybem vědy, s nímž může být nyní bezprostředněji spjata. Snad lze tyto změny zhruba charakterizovat jako postupný proces omezování platnosti (ne-li vůbec překonání) modelu vědy, který byl vytvořen a platil ve století XIX., tedy onoho modelu, z něhož vyrůstal (ale který také podstatně spoluvytvářel) právě pozitivismus, u nás pak pozitivismus Krejčího. Na tento proces, který v evropském rozměru arci započal již dříve, reagoval evropský pozitivismus tím, že proměnil svou podobu, omezil svoje nároky, zúžil svoji platnost atd. Jestliže u nás v předchozím období nebyl a ani nemohl být na tyto proměny pozitivismu brán ohled, ani nyní nepřitahuje větší pozornost: snad proto, že odpor ke Krejčího pozitivismu vede k nezájmu o pozitivismus vůbec, ale snad i proto, že tyto proměny pozitivismu nevyjadřují zcela beze zbytku onen proces, odehrávající se ve vědách.

Tu lze připomenout jen některé momenty tohoto procesu. Předně tendenci, která směřuje k rozrušení dosavadní metodologické jednoty vědy, jednoty, kterou pozitivismus XIX. století nastolil v podstatě na základě absolutizace přírodovědecké metodologie. Dochází k diferenciaci přírodověd a „duchověd“, přičemž právě ony „duchovědy“, tj. vědy, zabývající se lidskou skutečností, budou pod heslem překonání naturalismu, jak budou nyní své dřívější pojetí chápat, hledat nové poznávací prostředky, postupy i nové zdůvodnění a cíle, značně odlišné od oněch, které platily v dřívějším modelu vědy. Překonávání metodického atomismu a mechanicismu, objektivismu a determinismu atd. tu bude směřovat např. k nahrazování objektivistického pohledu z vnějška úsilím o vnitřní vhled do studovaných jevů, o vcítění do nich a porozumění jim; místo pouze konstatující registrace vnějších podmínek útvarů lidské a dějinné skutečnosti se bude hledat jejich vnitřní jedinečná hodnota, řád a smysl; proti atomizujícím postupům, jen mechanicky skládajícím celky, bude vystupovat postihování neredukovatelných celostí, struktur různého řádu, vzájemně strukturovaných

apod. To vše bude přitom chápáno jako překonávání pozitivismu² a bude také namnoze podkládáno v rovině metodologicko-filozofické zcela uvědomělými kontakty s myšlením vyhraněně nepozitivistickým, například s filozofií života nebo německou duchovnědou (byť ovšem někdy půjde spíše o hledání postojů vskutku nových).

Z hlediska naší souvislosti je třeba jen připomenout, že se tím četné obory vědní, zabývající se lidskou dějinnou skutečností, stávají ve větší nebo menší míře nepozitivistickými nebo přímo protipozitivistickými, a to i u nás.³ Pozitivistická tradice tím ztrácí dosud svoje pevné zázemí ne sice ve všech speciálních vědách (v tomto směru sotva může být situace v československé meziválečné vědě charakterizována naprosto jednoznačně),⁴

² Tuto situaci bude moci o něco později charakterizovat J. Popelová takto: ukáže, že pozitivismus ve společenskohistorických vědách (v „kulturních vědách“, jak je Popelová nazývá) vedl k psychologizování a sociologizování, které odmítalo hodnocení a normativnost i jakýkoliv filozofický základ, a to i pro vědy, které byly dlouho pokládány za součást filozofie, jako např. etika, estetika; v literární historii a dějinách umění vládla psychologizace nebo zájem o prostředí; místo filozofie dějin byl pěstován pragmatický dějepis; v právní vědě se popírala normativnost a právní věda sama byla chápána jako kauzální popisná věda o pozitivním právu; v estetice se zkoumala takřka výlučně psychologie uměleckého vnímání a tvoření. A tak zatímco – podle Popelové – přírodním vědám, v nichž je objektivita, nezajímavost, vylučování antropomorfismu atd., namísto, pozitivismus zajistil velký význam pro život (technika), měl v „kulturních vědách“ účinky převážně negativní: právě jeho vinou vliv těchto věd na život poklesl. Popelová pak soudí, že právě pozitivismus (a z něho plynoucí epoché) způsobuje kulturní desorientovanost doby, tápání ve věcech školské reformy, nejistotu v oblasti mravní (když nemohl vybudovat etiku na pouhé popisné vědě o mravnosti); intelligence je pak „objektivní vědou“ ponechána in politicis bez direktiv. Krátce pozitivismus v těchto vědách cílil k vytvoření teoretických nauk, jichž by bylo možno použít k aplikaci, ale popřel přitom, že jsou poznatelné cíle, k nimž tyto aplikace slouží jako prostředky; pozitivistická věda resignovala na stanovení hodnot a cílů, a tím se zbavila i možnosti působení. (*Poznání kulturní skutečnosti*, 1936, 104–106.) Tento charakteristický dobový pohled arci nemá na mysli situaci specificky domácí, třeba má platit i na ni.

³ Zde je možno jen stručně poukázat na posuny v poválečném vývoji v obou dosud reprezentativních oborech české vědy – v historiografii a jazykozpytu (chápaných ovšem v širokém smyslu). Je to patrné jak ve vlastní práci dějepisné, tak v dějepise literárním, literární vědě, dějinách a vědách o umění i v estetice, a ovšem i v široké škále oborů filozofických, ale i v psychologii (např. tzv. tvarová a celostní psychologie) nebo v právní vědě (tzv. normativní teorie) apod. Vedle životně filozofických a duchovnědných inspirací tu ovšem hraje roli postupně se prosazující hledisko strukturalismu (zejména v 30. letech). Dnes – zejména z hlediska diskusí, které se vedou o francouzském strukturalismu, vystupujícím v duchu svérázného scientismu a objektivismu proti existencialistickému humanismu a antropologismu – se antipozitivistický smysl strukturalismu nemusí zdát jednoznačný; nicméně v naší domácí situaci meziválečné, jak ostatně již bylo z různých stran osvětleno (viz např. FČ 1969, číslo 1 věnované strukturalismu), reprezentuje české strukturalistické úsilí výrazný pokus zbavit se „starého“ chápání vědy, třebaže arci tíhne k jakémusi novému „scientismu“.

⁴ Stanovisko jednotlivých vědních oborů k pozitivismu nemůže být přitom ani odvozeno z duality přírodních a „duchovních“ (společenských) věd, jak by se mohlo

rozhodně však ve velmi důležité skupině věd. Pro český pozitivismus to bude ztráta o to citelnější, že jde o obory, v nichž měl již od svých počátků nejpevnější pozice.

Na těchto základech se pak mění i filozofická situace. Je charakterizována — jak už řečeno — především tím, že se vytváří široká fronta nepozitivistické filozofie a uvnitř ní cílevědomá a útočná protipozitivistická opozice.⁵ Jakousi manifestací jejího ustavení bylo založení Ruchu filozofického, časopisu s vyhraněně protipozitivistickým programem. Pozice jeho zakladatelů a redaktorů, Karla Vorovky a Ferdinanda Pelikána (i jim blízkého Vladimíra Hoppeho) může být stručně charakterizována jako iracionalistická. Nelze však nevidět, že kolem Ruchu se kupí jinak velmi pestrá skupina filozofů, kterou vlastně spojuje jen nechuť k pozitivismu: na jedné straně například iracionalisté a mystici ruské emigrace, na druhé straně takové osobnosti jako J. L. Fischer, J. Popelová, A. Dratvová aj. Ostatně ona pestrá fronta se bude brzy také rozpadat, a nepozitivistické myšlení půjde několika proudy, zejména v třicátých letech.⁶

Byla ona protipozitivistická fronta, třeba jen ve svém nástupu v dvacátých letech, pouhou „idealistickou reakcí“, vyjadřující „zesílení tendenci k pánbičkářství“, jen skupinou „odmítaných nebo propadlých kandidátů akademických hodností“, jak ji častuje Krejčí (ostatně často stejně nevy-

zdat z vývodů Popelové (viz pozn. 2). Tak např. česká biologie byla už poměrně záhy orientována spíše protipozitivisticky (viz Rádl a již předtím Mareš); i to je jev obecnější tendence evropského vývoje této vědy, která u vědomí nemožnosti vtěsnat biologické do mechanického schématu, mohla dodávat argumenty proti pozitivismu a scientismu XIX. století. V tom bylo konečkoncům teoretické jádro filozofie života, zejména filozofie Bergsonovy, která ostatně mocně u nás působila právě mezi příštími příslušníky protipozitivistické opozice ještě v době hegemonie Krejčího. Rovněž některé nové jevy ve vývoji fyziky mohly posilovat spíše postoje protipozitivistické. Na druhé straně však zase naopak ne všechny vědy o lidské, společensko-historické skutečnosti se ocitly mimo tradici pozitivismu. Uvidíme ještě, že např. v psychologii, pedagogice, sociologii a v dalších oborech i v meziválečném období v podstatě pozitivistická fundamentace potrvá, ba ještě se posílí. Viz níže.

⁵ Tato fronta má již své počátky v epoše hegemonie Krejčího pozitivismu. Byl to nejen už zmíněný František Mareš, ale i některé další osobnosti a proudy. Byla to — třeba dočasně skrytá — antipozitivistická podstata Masarykovy filozofie, na níž také navazovali zejména myslitelé spjatí s českým protestantismem. Byla to explicitně teoreticko-filozoficky nepracovaná, ale přece jen zřetelně antipozitivistická pozice Šaldova (nemluvě o některých estetických a estetizujících tendencích konce století). Ohlašovala se již i generace 1914 (zejména Karel Čapek) i někteří příští protagonisté protipozitivistické opozice (Vorovka, Hoppe). Ovšem teprve v poválečných letech se tyto proudy zintegrují a explicitně zformulují své krédo. (O problematice nepozitivistického myšlení viz Lubomír Nový: *Otázky kritiky iracionalismu, Otázky marxistické filozofie, 1964, 4.*)

⁶ Vedle myšlenkově zcela bezvýznamného proudu tomistického a novoscholastického ho je to proud protestantských filozofů (Rádl, Kozák, Hromádka a další), dále proud normativisticko-axiologický, fenomenologický směr pražského Cercle philosophique (Kozák, Utiřz, Patočka), dále L. Rieger, J. L. Fischer s tendencemi strukturalistickými, Jiřina Popelová, Mirko Novák a další. (Viz také cit. čl. Nového.)

bíravě napadaný)?⁷ Byla jen dalším projevem degradace a „rozkladem rozumu“ buržoazního myšlení, jak se mohlo zdát (dobové i později) marxistické kritice? Jen do určité míry. Nelze ovšem nevidět, že ona protipositivistická fronta (jež nebyla tak zcela odlišná od fronty pozitivismu), dokázala reflektovat a řešit nové problémy věd, a to i věd přírodních.⁸ Přitom ani ideologicky či politicky nelze protipositivistickou skupinu charakterizovat tak jednoznačně, jak se zdálo nutné například Krejčímu,⁹ je třeba diferencovat mezi jednotlivými představiteli a příslušníky. Tak je sice na jedné straně nesporné, že četní autoři Ruchu filozofického, vlastní jádro skupiny, patřili do konzervativního, pravicového tábora, reprezentovaného tehdy zejména stranou národně demokratickou, později ještě vyhraněněji pravicovými stranami. Ti také vedou útok proti pozitivistické pozitivitě vysloveně „zprava“, a to až k nutným důsledkům v praktické denní politice. Avšak na druhé straně jsou v protipositivistické opozici patrné i síly a snahy jiné: více nebo méně zřetelné pokusy odmítnout pozitivitu „zleva“, tedy z jiných pozic a s jinými cíly, třebaže se hlediska „pravé“ a „levé“ kritiky mohou zdát dočasně totožná nebo blízká.

Tak například ideová atmosféra tvořící se české levice, tíhnoucí k marxismu, je natolik prostoupena úsilím překonat „pozitivitu“, pasivitu a zápacnictví (i naturalisticko-evolucionistický, objektivistický, a tedy svým způsobem „pozitivistický“ způsob chápání socialismu, komunismu a marxismu), že onen nástup protipositivistické fronty se tu bude cítit jako harmonizující s vlastními snahami této levice.¹⁰ „Aktivistické“ odmítání

⁷ Viz *O současném českém myšlení filozofickém*, ČM 1933, 90 a *Po české filozofii*, ČM 1930, 357. Srovn. i *Über den gegenwärtigen Stand des philosophischen Denkens in Böhmen*, Věstník Král. učené společnosti nauk, 1926. — Pochopitelně v zápase nešlo jen o myšlenky a názory: tak jako Krejčího škola chtěla „udržet pozice“, šlo odpůrcům o to, „pozice dobýt“, totiž pozice na univerzitě apod. Odtud častá nechutná obviňování na obou stranách, často ovšem ne zcela nepodložená.

⁸ Nový např. upozorňuje na Vorovkovu činnost v oblasti filozofie exaktních věd, matematiky a moderní logiky, a přitom obecněji ukazuje, jak je nesprávná představa, že „iracionalistická filozofie je holým antipódem pozitivismu, scientismu, racionalismu. V iracionalistické filozofii jsou základní ideje pozitivismu a racionalismu zachovány (...)“ Právě iracionalisté „kladou některé nové (případně zanedbané, opouštěné) problémy (...)“ (*Otázky kritiky iracionalismu*.)

⁹ Krejčí např. napsal: „Rozumí se samo sebou, že celé toto hnutí dostalo podklad politický. Vždyť po převratě všechno, co se kde v národě a v novém státě dalo, bylo vlastně politika a všechno dostalo stranický punc. — (...) To ostatně bez dlouhého uvažování cítili naši tvořiví filozofové a rozhlédnuvše se českých partajích, obrátili se hned ke straně, jež byla frontou obrácená směrem jako oni a jež zdála se poskytovat svou politickou mohutností nejlepší záruku úspěchu. A to byla strana národně demokratická. V ní byl tradiční antagonismus protimasarykovský, datující se z doby předválečné a nálada protirealistická.“ (*Po české filozofii*, ČM 1930, 358.)

¹⁰ Nový uvádí charakteristický doklad toho — recenzi prvního čísla Ruchu filozofického, uveřejněnou ve 4. ročníku Neumannova Kmene, tehdy (1920—1921) jednoho z orgánů tvořící se marxisticky orientované české kulturní fronty. J. L. Fischer (ostatně i jinak tu hojně publikující) tu vítá Ruch právě pro jeho protipositivistické

nazíravé pozitivity tu má jiný cíl, než který sledovala kritika vlastních „ruchovců“: je příznakem hledání cesty k filozofii aktivity, k marxismu, který se pak stane samostatným a vlivným partnerem teoretických a ideologických zápasů v meziválečném Československu.

A tak jsme se dostali k novému podstatnému činiteli, který bude spoluurčovat myšlenkové a ideové klima epochy a podmíní její principiální odlišnost od údobí předchozího. Třeba teoretickofilozoficky nepropracován, třeba „bez pozic“ akademických a institucionálních, bude marxismus spolu s levou avantgardou (hnutím, které se samo ve svých filozofických a světonázorových dimenzích pokládalo za marxistické nebo marxizující) poměrně brzy a vydatně ovlivňovat obecné vědomí; možno říci, že takřka zcela vytlačí pozitivistická přesvědčení z vědomí umělecké a kulturně tvůrčí inteligence. Marxismus tu bude ovšem chápán nejen jako východisko z krize, v níž se ocitá společnost na začátku třicátých let, ale i jako učení, které jako vyvrcholení nejlepších myšlenek lidstva umožňuje proměnit odvěký sen o sociální spravedlnosti ve střízlivou vědu; nebude proto chápán jako uzavřená filozofická doktrína, nýbrž jako teorie reálného humanismu, která zajistí největší možnou formu demokracie a svobody; bude tu dále chápán jako synonymum modernosti, tedy jako teorie, která — vzdálena každé uzavřenosti a sektářství — bude otevřena všem novým jevům moderní světové kultury a jako syntéza vši této modernosti se stane nejpřednější hlídkou nové formy lidského života.¹¹ Tím české marxistické myšlení a marxistická kultura víceméně po celé meziválečné údobí podrží onen patos odmítnutí pozitivity a nazíravosti a bude nutit všechny ostatní myšlenkové duchovní proudy, aby se s ním jako takovým vyrovnávaly.

A tak nejen nástup „idealismu“ či „iracionalismu“, nýbrž i nástup marxismu a marxistické kultury určuje scénu, na níž se odehrává poslední dějství vývoje českého pozitivismu.

zaměření, které mu „znamená víc než odmítnutí ztrnulého racionalismu pokorně domyšlivé doktríny, která filozofii slibovala změnit v neosobně učeněnou vědu a život převést na nutný a neúchylně se projevující mechanismus, znamená nový vztah k životu, intimní a účinný“. Nový přitom ukazuje, že tento „nový vztah k životu“, propustující celým časopisem, je tu spojován s požadavkem angažovanosti, tvorby, revoluce, a že je součástí krystalizace pokrokových názorů, cesty k marxismu (Viz *Otázky kritiky iracionalismu*.)

¹¹ Viz J. Cetl: *Zur Tradition und Situation der tschechischen Philosophie*, SPFF Brno 1970. Viz také bohatá literatura o vývoji českého marxistického myšlení mezi dvěma válkami, zejména S. Stroh: *Česká marxistická filozofie do roku 1938*, FČ 1965. Vlastní konstituování marxistické filozofie u nás bude ovšem delším procesem, v němž bude třeba překonávat i četné iluze a bezbřehost levicově avantgardistických postojů. Viz i níže (část třetí).

V této nové situaci — jak už řečeno — se pak postavení českého pozitivismu podstatně mění. Třebaže v letech po osvobození měl Krejčí a pozitivismus největší vliv na filozofické záležitosti,¹² počíná právě tu štěpení pozitivistického tábora. Zprvu jen věcně, aniž by se porušovala soudržnost pozitivistické skupiny a pozitivistického přesvědčení Krejčího žáků a přívrženců. V četných časopiseckých diskusích a polemikách, na diskusích Jednoty filozofické atd. stále ještě nechybějí ti, kdož pozitivismus hájí, přinejmenším dotud, dokud tu integrujícím způsobem působí osobnost Františka Krejčího, která se „vytrvale rýsovala na neviditelném pozadí těchto diskusí“.¹³ Avšak již za života Krejčího dochází i v českém pozitivismu k tomu, co Krejčí konstatoval jako negativní znak evropského pozitivismu doby předválečné, k „rozkouskovanosti pozitivistického myšlení“¹⁴ do jednotlivých vědních oborů. Jestliže dříve vedla cesta pozitivismu spíše od speciálních věd k filozofii, probíhá nyní — více méně logicky — pochod opačný: od všeobecného pozitivistického přesvědčení k pozitivní práci vědecké. Postupující specializace rozptyluje Krejčího školu nebo prostě tábor českého pozitivismu do jednotlivých speciálních věd, většinou někdejších „filozofických disciplín“. Jejich práce pak ovšem už není jen reprodukcí Krejčího postojů a metod, třebaže šlo většinou právě o ty obory, které pěstoval (ba u nás založil) právě Krejčí, tj. např. o psychologii, etiku, pedagogiku, filozofii náboženství atd.

Přesáhlo by rámeček tohoto stručného přehledu, kdybychom se tu pokoušeli sledovat tento pohyb v jednotlivých oborech a u jednotlivých osobností. Lze tu jen souhrnně říci, že ti, kdož vyšli z pozitivistických tradic nebo byli přímými žáky Krejčího, a obrátili se ke speciálním vědám nebo disciplínám, dostávají se zcela nutně pod vliv i jiných učitelů, jiných vědeckých škol, osvojují si jiné metody, a tím se nutně vzdalují světu Krejčího pozitivismu, třebaže i pak zůstávají v oblastech a polohách, které rozhodně nepatří myšlení protipozitivistickému. Širší možnosti kontaktů evropských a světových tu podmiňují širší škálu vlivů a inspirací. Tyto vlivy a inspirace však jsou vždy čerpány z moderního vývoje speciálních věd, nikoli z moderního vývoje pozitivismu jako takového; to ostatně od-

¹² Viz vzpomínky Josefa Krále v Krejčího čísle Československé psychologie, 310.

¹³ Viz vzpomínky J. L. Fischera, tamtéž 307.

¹⁴ *Filozofie posledních let před válkou*, 38.

¹⁵ Srovn. např. tematiku prací Viléma Forstera, Frant. Šeráckého a Čestmíra Stehlika jak ji přehledně podává J. Král v *Československé filozofii*, 116–118.

¹⁶ Viléma Forstera označuje např. J. L. Fischer ve svých vzpomínkách (Československá psychologie, 307) za „rytíře pozitivismu“, tj. za obhájce pozitivistických postojů v diskusích ve dvacátých letech; podobně František Šerácký vstupuje ve dvacátých a třicátých letech do nejedné polemiky na obranu pozitivismu, jeho životaschopnosti atd. (Viz např. ČM 1932 aj.)

povídá postupující specializaci (jejíž tempo Krejčí již nebyl s to reflektovat a přijmout). Tak třeba právě v psychologii, jež byla nejvlastnějším vědním oborem Krejčího, vede nyní i cesta Krejčího žáků k práci navýsost specializované, od „obecné psychologie“ se přechází k jednotlivým „disciplinám“ psychologie, ke speciálním tématům a výzkumům, organizovaným na bázi experimentální apod., stejně jako k zájmu o praktické aplikace v tzv. psychotechnice atd.¹⁵ Takto pěstovaná psychologie ovšem většinou neumožňuje exponovat obecnější, metodologicky, světově názorově a filozoficky relevantní otázky, v tomto smyslu rozpad pozitivistické tradice do vědeckých specializací musí nutně znamenat ztrátu zájmu o obecné filozofické otázky — tedy naplnění toho, co je tendencí pozitivismu jako takového. Jestliže přesto Krejčího žáci pozitivismus vyznávají a brání,¹⁶ ve své práci explicitně problémy pozitivismu jako filozofie a světového názoru — jak to chápal Krejčí — nepropracovávají. Podobně je tomu v jiných oborech, např. v etice¹⁷ nebo ve filozofii náboženství.

A tak ani vlastní pozitivistický tábor rozptýlený do věd nepokračuje v intencích Krejčího, nýbrž právě naopak reviduje jeho základní hlediska, ba sám model vědy a vědění, který Krejčí formuloval a vyznával. Přitom v četných oborech, zejména v psychologii, pedagogice, sociologii, se na rozdíl od věd „duchovědně“ orientovaných, neodmítá pojetí vědy, zosobněné v Krejčího verzi pozitivismu, jako empirické, scientistní, pozitivistické, nýbrž právě jako příliš málo, příliš nedůsledně pozitivistické a scientistní, jako spekulativní a empirii znásilňující. Zejména v práci sociologie, jejíž některé proudy začínají nyní legitimně prezentovat proud pozitivistický, ač zcela bez souvislosti s hledisky školy krejčovské,¹⁸ objevují se nejmýzřejší pokusy o zdůvodnění a realizování striktně empirického, „neosobního“ a „nezaujatého“ modelu poznání. Tak po málo plodných snahách přenést k nám sociologický objektivismus Emila Durkheima a jeho školy¹⁹ se ve třicátých letech tvoří skupina sociologů, která inspirována už nejen Durkheimem a Maxem Weberem, ale poučena i americkou empirickou sociologií, hlásá objektivistický empirismus, opírající se o exaktní, zejména statistické metody, odmítá všechny „mimovědecké“, humanisticko-osvěcenské příměsky, s nimi i hodnocení studovaných jevů apod. Tento program, který byl podán a dílem i realizován sociology, seskupenými kolem

¹⁷ Ostatně etická problematika dostává v třicátých letech naprosto novou dimenzi, která Krejčího etice byla cizí, totiž dimenzi hlediska axiologie.

¹⁸ Zde naopak bylo nutno překonat svérázný názor Krejčího, který do značné míry sociologii ztotožňoval na jedné straně s kolektivní psychologií, na druhé straně se sociální etikou. Teprve v *Základech vědeckého systému psychologie* (1929) tento názor Krejčí korigoval. Česká sociologie se vždy odvolávala především na Masaryka, jehož prostřednictvím byla od počátku spjata sice s tradicí comtovskou, avšak v jiné „humanistické“ interpretaci.

¹⁹ Viz např. Antonín Uhlíř a jeho spis *Sociologická idea, sociální věda*, Praha 1932.

časopisu Sociální problémy,²⁰ je vlastně první formulací a aplikací autentického pozitivistického scientismu (a scientistické positivity) u nás vůbec.

A tak se ukazuje, že rozpad české pozitivistické skupiny nemusí znamenat opuštění principů pozitivismu, nýbrž naopak jejich obnovu, zvýraznění, ba radikalizaci. Pozitivistický scientismus je tu ovšem o to důsledněji vyhlášován, oč důsledněji tu byl proveden rozchod s domácí tradicí pozitivismu, tj. s pozitivismem Krejčího. Zaznamenávající tuto výraznou a v českém teoretickém myšlení až extrémní podobu pozitivistického postoje, nemůžeme nepřipomenout, že její platnost byla velmi úzká. Onen sociologický program byl formulován právě jen jako soubor metodických principů a hledisek sociologického poznání, a nikoli jako obecně platný metodologicko-gnozeologický koncept, nelmuvě o tom, že je zdůvodněn jen vlastní účelností, nikoli teoreticky. A tak pozitivistická tradice, rozpadnuvší se a rozdrobená, tu sklízí své trpké plody. Dospívá už nejen k rezignaci na exponování a řešení světonázorových a fundamentálně filozofických otázek, ale ztrácí možnost klást a propracovávat i problémy obecně platné metodologie a noetiky věd: rozměr univerzality ztrácí i zde. Pozitivistická tradice, reprezentovaná specialisty, ovšem nemůže mít ctižádost cokoli poskytovat onomu poznání, které leží za hranicemi jejich vlastního oboru. A tak v této podobě nemá pozitivismus vědám jako takovým co nabídnout: ponechává každou vědu sobě samé.

Sledující toto vyústění Krejčího školy, nemůžeme nepřipomenout ještě jednu zjevnou a charakteristickou okolnost: mezi Krejčího žáky a přívrženci není osobnosti, která by se věnovala problémům přírodních věd, jejich metodologii a nejnovějším výsledkům. Problémy, které přinesla „revoluce v přírodovědě“ na přelomu století a které se do značné míry snažil gnozeologicky a metodologicky reflektovat „druhý pozitivismus“, tj. empiriokriticismus, zůstávají i v Krejčího škole stejně nepovšimnuty jako byly (do značné míry oprávněně či nutně) mimo zorné pole Krejčího — ač nyní jsou již i u nás relevantní. V tomto směru jsou mnohem aktivnější a úspěšnější — jak už naznačeno — někteří autoři, patřící k protipozitivistické opozici, nebo prostě „nepozitivisté“, kteří nadto projevují zájem o nové jevy ve vývoji evropského pozitivismu a zprostředkovávají jeho znalost u nás.²¹

²⁰ Šlo zejména o Otakara Machotku a Zdeňka Ullricha. Ke skupině měl blízko i Josef Král, redaktor časopisu. V kontextu české sociologie byl tento časopis do značné míry protipólem Bláhovy Sociologické revue. Viz i O. Záhora: *Ke kritice pozitivistického pojetí předmětu a metod sociologie v české buržoazní sociologii*, Přehled 1958, nebo J. Macků (v různých studiích o české meziválečné sociologii).

²¹ Zde musí být v prvé řadě uvedena Albína Dratvová (narozena 1892), docentka filozofie exaktní přírodovědy na Karlově Univerzitě, která ve svých četných pracích, např. *Pozitivismus ve fyzice*, RF 1924, *Problém kauzality ve fyzice*, Praha 1931, *Filozofie a přírodovědecké poznání*, Praha 1939 (2. vyd. Praha 1947) aj. pokusila se o jakousi bilanci teoretické situace v přírodních vědách po pádu newtonovské

Jistá afinita pozitivistického scientismu a práce přírodovědecké však způsobuje, že přírodní vědy — ponechány pozitivistickou tradicí sobě samým — produkuje samy ze sebe, víceméně živelně jisté pokusy o jisté filozofické zobecnění či teoretické porozumění tomu, co se odehrává v přírodních vědách. Ač tyto pokusy nemají přímou souvislost s domácím pozitivismem, přece jen živelně zůstávají na půdě pozitivisticky scientistního postoje. Tu lze připomenout např. příležitostné výlety specialistů do oblasti teoretické filozofie, přírodní filozofie či noetiky.²² Velmi často však prostor opuštěný pozitivistickou filozofií se snadno stává doménou (přínejmenším filozoficky) diletantských nebo diletujících „zobecnění“, přes příliš rychlých konstrukcí „přírodovědeckých základů světového názoru“, „jednotného fyzikálního názoru světového“ atd.²³ Přes svoji nestejnou teoretickou úroveň nebyly tyto práce, zaměřené popularizačně, bez vlivu, takže nejen dokládají velkou životoschopnost živelně pozitivistického scientismu, nýbrž i — byť jen nepřímou a jaksí mimoděk — posilují v této nesporně důležité oblasti oslabenou tradici pozitivismu.

V této situaci dostává česká pozitivistická tradice právě v rovině zobecnění a fundamentace přírodovědeckého poznání jinou, tentokrát filozoficky vyzrálejší podporu a posilu, třebaže přicházela ze zahraničí, z prostředí vídeňské české menšiny. Je to filozofické dílo Jiljího J a h n a,²⁴ které s nesrovnatelně vyšší kulturou a erudicí než ony diletující pokusy chce podat filozofii jednoznačně orientovanou přírodovědecky, avšak zachovává

fyziky. Dratvová vyšla z protipozitivistické opozice, avšak velmi věcně a s porozuměním vykládá i názory moderního pozitivismu. Stačí porovnat např. Krejčího partie o Machovi z Filozofie posledních let před válkou a Dratvové výklady Macha (např. ve stati *Pozitivismus ve fyzice*), aby se jasně ukázal rozdíl dvou epoch českého myšlení. Se stejným objektivismem, jenž patrně vyplynul z jejího relativismu, který u ní konstatuje Popelová (viz *Studie o současné české filozofii*, Praha 1946, 14–16), pak Dratvová referuje i o novopozitivismu; třebaže jej nepřijímá (viz např. její kritika Neurathova fyzikalismu v článku *Heuristické předpoklady fyzikálního bádání*, ČMF 1934), uznává jej — leckdy až s jistým obdivem (viz např. její výklad Carnapovy logické výstavby světa ve *Filozofii a přírodovědeckém poznání*) — a zaznamenává jako plodnou alternativu. — Dratvová rozhodně patří k těm autorům, kteří k nám uváděli vyšší vývojové fáze pozitivismu. O dalších viz níže.

²² Takovou příležitostí byla např. Einsteinova teorie relativity, která ovšem vedle vystoupení odborníků (viz např. články F. Nachtikala, F. Závíšky, B. Hostinského aj.) byla podnětem pro četné popularizující a vulgarizující práce.

²³ Srov. např. Vlad. Novák: *Fyzikální názor světový*, 1922; Vlad. Matula: *Přírodovědecké základy názoru světového*, 1924; O. Stránský: *Filozofie a chemie*, 1927; Jan Bašta: *O jednotnosti síly a hmoty v jednotném fyzikálním názoru světovém*, 1933 apod.

²⁴ Narodil 1883, žil ve Vídni jako přední činitel tamního českého školství. Svě práce publikoval vesměs v revue vídeňských Čechů Dunaj. Knižně vydal *Stříbrný svět. Pokus o nadhoministickou filozofii*, Vídeň 1931, a *Poznání a život*, Praha 1948. Umírá 1947. — O Jahnovi psali: J. Král v *Československé filozofii* a ČM 1942, J. Popelová, *Studie o současné české filozofii* a J. J. Gabriel, *O možnostech filozofie*. K „*nadhoministické filozofii*“ *Jiljího Jahn*, SPFF 1965, B 12.

dimenzi teoretickofilozofickou i noetickou. To Jahnovi znamená, že jednak usiluje o obraz světa, garantovaný vědou (a relevantní i eticky a životně filozoficky), jednak exponuje noetickou problematiku, s takovým úsilím spojenou. Vychází přitom důsledně ze strohého subjekt-objektového schématu, pojatého v duchu scientistického objektivismu, a hledá podmínky a možnosti poznání, které by ze sebe vymýtilo všechen subjektivismus, antropomorfismus, „hominismus“. V tomto smyslu odmítá teoretickou hodnotu metafyziky i rozmanitých „S-filozofií“ (stejně jako náboženství): jsou podle jeho názoru právě takovým „hominismem“, vznikajícím z antropomorfní potřeby, jak ukazuje např. analýzou povahy a geneze některých kategorií metafyziky.²⁵ Jeho argumentace je ovšem nesena zejména scientisticky laděným agnosticizmem, přesvědčením, že „hlavní předmět naší touhy, jenž se skrývá pod starým názvem metafyzického jsoučna ‚o sobě‘, leží v nepoznatelnosti“.²⁶

„Unknownable“ jako nekonečný objekt je pro konečný lidský subjekt věcnou záhadou, vzpírající se našim touhám a přáním. Odtud se pak Jahn pokouší budovat „nadhoministickou filozofii“ jako poznání co možná nejdůsledněji odlidštěné. Na jeho základě kreslí obraz světa rovněž důsledně odlidštěného. Vesmír, ve své podstatě nepoznatelný, je nekonečný, mrtvý oceán s ostrovy energie a s ostrůvky života, na nichž se mihotají bludičky vědomí; nemá účel ani smysl či cíl, nelze mu připisovat pokrok nebo zdokonalování; lidský živel tu má pramalý význam — nestojí ani uprostřed světa, ani není jeho účelem. Svět podle tohoto obrazu zdaleka není oním vytouženým, avšak neexistujícím zlatým světem, je však — jak už říká metafora v názvu prvního Jahnova spisu — světem stříbrným, tj. má přece jen pro nás jistou hodnotu. A zde je i most vedoucí od světového názoru k názoru životnímu: ona nepatrnost a ztracenost člověka v nekonečnosti kosmu se Jahnovi zdá být důvodem docenění toho jediného, co máme a známe — konečného lidského života. Na to pak může navázat i kritika náboženství jako morálního systému: Jahn je přesvědčen, že na bázi onoho nadhoministického světového názoru lze dospět k lidštějšímu morálnímu smýšlení, než je etika budovaná na předpokladu božského (nebo rozumového) řádu.

A tak legitimně pozitivistický Jahnův postoj „nadhominismu“, tj. anti-hominismu, odlidštění atd. vyznívá jednoznačně humanisticky, stejně jako jeho scientismus, odmítání metafyziky atd. vyúsťuje ve zdůvodnění filozofie, a to nejen jako světového názoru, skládaného z empirie, ale i jako kritiky zkušenosti, kritické noetiky. Zde stojíme před zajímavým faktem. Jahn nevyšel z tradice českého pozitivismu a ani se k ní nikdy důsledně nepřipojil. Studoval ve Vídni, byl ovlivněn a inspirován vyššími vývojovými

²⁵ Viz např. *Poznání a život*, kap. Příčiny a následky zosobňování, str. 64–74. Srovn. i Gabriel, 53–54.

²⁶ *Poznání a život*, 7.

vrstvami pozitivismu,²⁷ které — jak jsme viděli — zůstaly stranou zájmu českých pozitivistů, a konečně zůstal v českém prostředí takřka bez ohlasu: byť nebyl u nás neznámý,²⁸ nemohl nijak významněji ovlivnit český filozofický život ani pronikavěji spoluvytvářet českou pozitivistickou tradici (a to tím spíše, že jeho hlavní filozofický spis vychází u nás až v roce 1948). V tomto smyslu je třeba předchozí tvrzení o tom, že Jahnovo dílo znamená posílení a podporu české pozitivistické tradice, chápat jen podmíněně. Ale přece nelze popřít, že Jahnovo myšlení vykazuje všechny typické zvláštnosti české verze pozitivismu — zejména v tom, že se snaží podržet světové a životně názorový smysl filozofie a že se pokouší dát antihumanistickému scientismu humanistické vyznění. V tomto směru nejen svérázně navazuje na pozitivismus Krejčího (a jde přitom nad něj hlubším propracováním noetické problematiky), nýbrž také naznačuje směr, kterým se současně dává novější český pozitivismus (zejména v díle Josefa Tvrdeho).²⁹ A to vše — připomeňme to znovu — aniž tu byl nějaký přímý a prokazatelný kontakt.

Ostatně vedle Jahnova se budou objevovat i další pokusy dospět k filozofickým postojům od problematiky přírodních věd, případně vybudovat na přírodovědecké základně filozofický či světový názor. Tyto pokusy, které jsou více než příležitostnými výlety do filozofie nebo diletantským cvičením (být nedosahují filozofické a gnozeologické propracovanosti Jahnovy), patří nesporně do linie scientismu a pozitivismu, ač pozitivismu víceméně živelného: nedeklarují se ani jako pozitivistické a ani se neinspirují idejemi pozitivistické tradice.

Na tomto místě nemáme ani tak na mysli Otakara Matouška, leckdy zařazovaného mezi pozitivistické autory, opírající své teze o vědy přírodní,³⁰ jako zejména Vladimíra Ůlehlů, biologa, jehož filozofický

²⁷ Jahnův „kritický empirismus“ nebo „scientismus“ byl podle Krále ovlivněn „nejvíce některými směry pozitivistickými, jako empiriokriticismem Avenariovým a Machovým (v tom se projevuje snad vliv vídeňského prostředí a dřívějšího studia ve Vídni) a ateismem a lingvistickým skepticismem Mauthnerovým (...) a deweyovským směrem pragmatismu a jeho odmítáním tradiční noetiky a metafyziky a realismem a skepticismem Russelovým“. (*Československá filozofie*, 62.) Gabriel k tomu poznamenává, že „vídeňské prostředí nezůstalo zcela bez vlivu na jeho filozofii, ačkoliv Jahn se o empiriokriticismu nebo novopozitivismu Vídeňského kruhu přímo prakticky vůbec nezmiňoval“. Gabriel se přitom domnívá, že „celkový duch i vyznění jeho díla nám brání, abychom právě v něm viděli jen český ohlas na poslední vývojová stadia pozitivistické filozofie“. (*O možnostech filozofie*, 58.) Nemělo by ovšem být přitom opomenuto, že rovina argumentace, zvláště ve druhém spise Jahnově, je v mnohém gnozeologicko-metodologická, tedy velmi blízká oněm polohám, v nichž filozofovala právě druhá vrstva evropského vývoje pozitivismu.

²⁸ Jahnovy kontakty s českým prostředím zaznamenává Jiří Gabriel v cit. článku, 57–58.

²⁹ Viz J. Gabriel, cit. čl., 58.

³⁰ Viz např. Jiřina Popelová: *Studie o současné české filozofii*, 10, 12. Matoušek sice např. ve svém spise *Člověk kritizuje přírodu*, Praha 1941, 2. vyd. 1947,

zájem se poměrně rozsáhle manifestoval i literárně.³¹ Úlehlovy spisy exponují — větším dílem historicky — problém života nejen jako problém teoretické biologie, ale i jako problém filozofický. Vyjadřují ovšem přitom přesvědčení, že tento problém může být řešen jen prostředky exaktního vědeckého rozboru. Úlehla odmítá vitalismus a finalismus, tedy koncepce, jež byly do značné míry právě oporami protipozitivistických proudů, a třebaže si je vědom mezi postojů a metodologie starší mechanistické biologie (v tomto směru hledá např. modernější vyjádření ideje determinismu a přiklání se k hledisku kondicionalismu),³² v podstatě její základní výsledky obhajuje. Pro tuto problematiku mohl ovšem Úlehla sotva najít věcné podněty v domácí pozitivistické tradici, jak ji formuloval Krejčí; avšak přece jen je tu nesporně něco, co Úlehla s touto tradicí pojí. Je to jakýsi osvícenský zápal, bezvěrecký a ostře protináboženský a protifideisticky naladěný racionalismus, nebo — jak to výstižně označuje Popelová — „biologický optimismus, rehabilitující stanovisko tzv. zdravého rozumu, věřící ve vědu, zdravý rozvoj lidských schopností“.³³ Kořeny tohoto postoje musíme hledat patrně hlouběji v tradici českého pozitivismu než v pozitivismu krejčovském: sahají až někam k počátkům českého pozitivismu, k Úlehlovi otci, pedagogu Josefu Úlehlovi, někdejšímu propagátoru západoevropského pozitivismu u nás, překladateli Spencera.³⁴ Úlehlov názor ovšem zůstává vždy — i v jeho vývoji po druhé světové válce — pozitivistický jen živelně a k české pozitivistické linii se vědomě a explicitně nepřirážuje. Avšak i tak nám Úlehlovo dílo ukazuje, že česká pozitivistická tradice, třeba se rozpadající a stagnující, mohla počítat s jistými potenciálními oporami, které aspoň do určité míry suplují to, co tato tradice opomenula.

3

V meziválečném období má však pozitivismus u nás nejen potenciální pozice za hranicemi vlastní teoretické filozofie, ve vědách a v úvahách z nich vycházejících. Již od dvacátých let je možno pozorovat — vedle rozpadající se tradice krejčovského pozitivismu a do jisté míry nezávisle

v podstatě postuluje filozofii opřenou o vědy, odmítající teze odporující vědě a podávající syntetickou interpretaci dosaženého poznání, avšak celá intence Matouškova myšlení prozrazuje spíše příbuznost s rádlovským pojetím filozofie přírodních věd. Tato příbuznost je ovšem do značné míry přikryta tím, že Matoušek nevychází z biologických věd, nýbrž z geologie.

³¹ Srov. jeho spisy *Za oponou života*, Praha 1940, *Zamyšlení nad životem*, Praha 1941, *Život vesmírný*, Praha 1944 (vesměš vydány znovu po válce).

³² Viz o tom V. T o m a š o v s k ý ve sborníku *Vzestup*, Praha 1947.

³³ *Studie o současné české filozofii*, 15.

³⁴ Viz výše, část druhá, 1, pozn. č. 69.

na ní (či dokonce v mnohém proti ní) — stále výraznější regeneraci pozitivisticky laděného filozofování, ba pokusy o obnovu závažnosti pozitivistického postoje, formulovaného teoretickofilozoficky; arci v podobě modernizované a transformované. Tato tendence se pak v meziválečném období realizuje v podstatě ve třech stupních: nejprve jako pouhá obrana pozitivismu, poté jako jeho obnova a rozvinutí na pozměněných základech, a konečně jako pokus o jeho modernizaci příklonem k vyšším vývojovým stupňům pozitivismu (tato poslední fáze ovšem zůstala jen v náběžích).

Z obránců pozitivismu ve dvacátých letech je třeba jako prvního uvést Václava Sobotku, a to proto, že způsob i kontext, v němž vede zápas za pozitivismus, je v mnohém směru ještě typicky předválečný. Ve svých útočných, poněkud svérázných spiscích³⁵ proklamuje nutnost pozitivismu jako světového a životního názoru, zejména na základě filozoficko-dějinné a kulturně kritické argumentace. Zdůrazňuje „teoretickou neudržitelnost a praktickou nebezpečnost, až nemravnost světových názorů náboženských a metafyzických“³⁶ a odmítá i kompromisy s náboženstvím u Jamese a Masaryka (jehož politické úsilí však oceňuje). Naproti tomu pozitivismus se mu zdá nejen jediné možnou filozofií našeho národa, navazující na jeho nejlepší tradice a zaručující možnost jeho příští velikosti (v tomto smyslu interpretuje české pokrokářství a realismus jako svého druhu pozitivismus; ba i uchování tradice husitské a bratrské má mu být nejlépe zaručeno pozitivismem), nýbrž i prostředkem překonání mravní krize moderního světa, která vznikla po rozpadu náboženské víry. Sobotkovi se zdá být nejplodnějším východiskem Spencerova podoba pozitivismu, protože vytváří možnost zvědečtění světového názoru. Sobotka ovšem zdůrazňuje, že tento světový názor musí být domyšlen a dobudován až do roviny mravní; etika se musí stát praktickým důsledkem teoretické filozofie a součástí vědeckého světového názoru. Zde se obrací i proti Spencerovi, k němuž se jinak jednoznačně hlásí (vytýká mu, že etiku postavil vedle filozofie), a zejména proti Krejčímu, jemuž jako „polopozitivistovi“ a jednomu z „oficiálně filozofických strejců“ předhazuje „ultramoralistní pózu“.³⁷ A tak Sobotkova obrana pozitivismu je do značné míry návratem ke Spencerovi, a zároveň odmítnutím Krejčího.

³⁵ Jejich charakter naznačují už jejich tituly: *Aby se vlk nažral a koza zůstala celá. Náboženské snažení Jamesova pragmatismu a realismu Masarykova*, 1909; *Několik poznámek ke Spencerovi*, Osvěta 1918; *Masaryk a velká naše minulost a budoucnost*, Beroun 1919; *Proti Šaldovi a jeho Loutkám*, 1919; *Mravní anarchie naší doby a podmínky jejího překonání*, Beroun 1922; *Masarykův realismus a dnešní problémy českého nacionalismu*, Beroun 1924; *K otázce mravní výuky na naší střední škole. Několik poznámek cum ira, sine studio*, 1924; *Anatole France*, 1929. O Sobotkovi psala J. Jelínková - Papírníková, ČM 1929 a Josef Král v *Československé filozofii*, 60–61.

³⁶ *Mravní anarchie*, 7.

³⁷ Sobotka zde vyzvedá princip „mravnosti amoralistní“, který má být důsledným

Spíše jako návrat ke Comtovu pozitivismu je zprvu myšlena obrana pozitivismu v prvních pracích Františka Fajfry, který rovněž — což není bez zajímavosti — nepřichází bezprostředně z tábora Krejčího. Fajfr studuje Comta, a srovnáváje ho s Masarykem, nejen zdůrazňuje fakt, že Comte silně na Masaryka působil, nýbrž chce Masarykovy názory interpretovat tak, aby dokázal, že Masaryk byl Comtův žák a v podstatě pozitivista, třebaže jeho etické názory a poměr k náboženství ho od pozitivismu vzdalovaly.³⁸ Tento pokus interpretovat znovu Masaryka jako pozitivistu — poté, když Krejčí jasně prokázal protipozitivistickou podstatu Masarykova filozofování — je při vši své neoprávněnosti důležitý a příznačný: je předstupněm příštího úsilí vtáhnout Masarykovy myšlenky do procesu obnovy a transformace českého pozitivismu. Tato interpretace také svědčí o tom, že obrana pozitivismu má i podobu snahy nalézt nebo konstruovat domácí kořeny pozitivismu. Ostatně v tomto směru, započatém jak jsme viděli již u Sobotky, si bude Fajfr, s dějinami našeho myšlení nesrovnatelně hlouběji seznámený,³⁹ počínat ještě explicitněji a výrazněji než Sobotka. Fajfr — opět na rozdíl od Sobotky — bude přitom již přímo reagovat na nástup protipozitivistické opozice.

Konstatuje, že slovo „pozitivismus“ má dnes smysl diskvalifikující, znamená spíše „méněcennost“, mělkost, povrchnost, nedostatek smyslu pro věci duchovní a vyšší, „mravní neorientovanost“.⁴⁰ Avšak přece jen „nelze popřít, že pozitivismus reprezentuje kus české historie, skoro bych řekl, že je to česká národní filozofie“.⁴¹ Tato „skoro národní filozofie česká“ je mu „opravdu mateřskou filozofií všech českých filozofií“.⁴² Proto také odpor k pozitivismu nemusí ještě podle Fajfry znamenat rozchod s pozitivismem, přinejmenším s oním „defactopozitivismem“. V této souvislosti

překonáním nejen náboženského, nýbrž i metafyzického moralismu; zde kritizuje Kanta, ale i amoralismus Nietzscheho a „ruských nihilistů“ jako zvláštní formy též metafyzického moralismu. Svoji „amoralistní mravnost“ však blíže nevysvětluje.

³⁸ Srov. jeho práce *Masaryk a pozitivismus*, Služba 1922; *Pozitivismus a náboženství*, Praha 1924; *Masaryk a Comte*, Kdyně 1925. Fajfr přitom zastává jednoznačně protináboženský postoj, který pak osvědčuje i v nejedné pozdější polemice, viz např. proti Hromádkovi — *Philosophia ancilla theologiae*, ČM 1930.

³⁹ Fajfr může být pokládán za jednoho ze zakladatelů dějin české filozofie, když k nim přispěl nejen pracemi pramennými a materiálovými (viz např. *Měl Hegel vliv na českou literaturu?*, ČM 1930; *Masaryk und die tschechische Philosophie*, Der russische Gedenke 1930 aj.), nýbrž i koncepčně, pokusy o určení charakteru českého myšlení apod. Viz níže.

⁴⁰ *V boji o pozitivismus*, Nové Čechy XI (1927), 20.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² *Co jest česká filozofie*, ČM 1928, 50. Fajfr ovšem v zápětí poznamenává, že je to „skoro vesměs pozitivismus, který bych nazval ‚defactopozitivismem‘“ (tamtéž), tj. pozitivismus, který nebyl formulován filozoficky: pozitivisté se omezili na speciální, ovšem de facto pozitivistické myšlení a bádání po výtce psychologické. Zde Fajfr uvádí jména: Krejčí, Šeracký, Forster, Váňa, Kádner, Chlup, Koutník, Velínský, Uher, Stehlik, Souček, Dratvová, Chalupný, Bláha, Král, Machotka, Stránský.

se Fajfr pokouší zodpovědět otázku, které principy vyznačují „pozitivismus po výtce český“: to je podle jeho názoru psychologismus, tendence řešit každý problém psychologicky (čímž se rozmanitost problémů redukuje na jediný), je to fakticismus, snaha řešit problém odkázáním na pozorovaná a zjištěná fakta, a konečně historismus, redukce každého problému na vznik a vývoj toho, co je problémem. A nyní Fajfr ne bez ironie ukazuje, že „naši překonavatelé pozitivismu sice kritizují psychologismus pozitivistů, ale bez psychologie si nedovedou představit žádný problém, mají sice jiná fakta, ale fakticismu se drží za každou cenu, dělají si jiné vývoje, ale přece jen vývoje“.⁴³ Co tedy ve skutečnosti vadí kritikům na pozitivismu? Spíše to, „co je v něm logizujícího. Je to zásada, že filozofie má být vědecká, a teze o nepoznatelnosti transcendentna“.⁴⁴ A tak „krize pozitivismu“ znamená Fajfroví jisté nebezpečí: „Z odporu k pozitivistickému ‚vědaření‘ a pozitivistické ‚metafyzice‘ (nepoznatelnost transcendentna) propaguje se odpůrci pozitivismu snad ani nezamýšlený kult iracionalismu.“⁴⁵

Fajfr kriticky posuzuje protipozitivistickou vlnu, onu „rozčilenou a těkavou revizi pozitivismu“,⁴⁶ avšak nepokouší se popřít fakt, že se česká pozitivistická tradice ocitla v krizi, nestaví se jednoznačně do tábora obránců Krejčího varianty pozitivismu. Jeho obrana pozitivismu je diferencovanější a věcnější. Již tím, jak jsme viděli, že se pokouší podat diagnózu dosavadní pozitivistické tradice; zejména však tím, že se snaží — třeba jen stručně a tezovitě — nadhodit nové, modernější formulace pozitivistického postoje. Fajfr se zde především pokouší opravit ploše nazíraný sensualistický empirismus „běžného pozitivismu“ a podtrhnout úlohu logického, racionálního myšlení ve vědě: „Věda není jen myšlení existenciální, jehož látkou jsou vjemy a které jako svůj poznávací objekt konstruuje realitu, věda je také myšlení dialektické, jehož látkou jsou vůle a city a které jako svůj poznávací objekt si vytváří ideje.“⁴⁷ Spolu s tím odmítá naturalistický scientismus („Věda nejsou jen vědy přírodní, nýbrž i etika, právo, politika, ekonomie, estetika a náboženství.“)⁴⁸ a tak naznačuje nutnost tematizace dalších oblastí reality, které dosud nemohly být v pozitivismu exponovány ve své mimonaturální specifičnosti.⁴⁹ Konečně se pak Fajfr snaží najít zdůvodnění samotné filozofie, které by neopustilo antimeta-

⁴³ *V boji o pozitivismus*, 22.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Viz jeho recenze Pelikánovy knížky *Boj o svobodu české filozofie*, *Nové Čechy* XI, 220.

⁴⁷ *V boji o pozitivismus*, 22.

⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁹ Právě problémům těchto oblastí se pak Fajfr věnuje ve svém dalším vývoji. Toto jeho tematicky velmi mnohostranné dílo, v němž spočívá Fajfrův přínos českého myšlení, tu nemůžeme sledovat.

fyzický scientismus, avšak přesto by neodebralo filozofii specifický a nezaměnitelný předmět: „Filozofie jako poznání našeho poznání nemůže být poznáním něčeho vně subjektivního, co leží v podstatě reality. Filozofie nemůže poznati víc než poznávají vědy, leda v tom, že poznává tyto vědy (. . .)“ „Filozofie je myšlení myšlení, je formální revize soudů existenciálních a dialektických.“⁵⁰ Toto stručně nadhozené stanovisko je arci velmi zřetelnou revizí krejčovského „ontologicky“ světově názorového pojetí pozitivistické filozofie, avšak znamená zároveň setrvání na bázi pozitivismu; je to v podstatě program moderní buržoazní filozofie vědy, který v některých bodech (viz např. pojetí filozofie jako vědy o vědě, formulace o filozofii jako formální revizi soudů) koinciduje s vývojem nejnovějších forem světového pozitivismu a analytických filozofií. Fajfr sám ovšem tento stručný koncept nikdy podrobněji nerozpracoval. Jeho vývoj šel zcela jiným, velmi zajímavým směrem.⁵¹

Sluší se ještě poznamenat, že Fajfr již ve svých úvahách o české filozofii na konci dvacátých let postihl také právě ty nové momenty ve vývoji českého pozitivistického myšlení meziválečného, které se později ukázaly jako pro tento vývoj nejpodstatnější. Upozorňuje totiž na snahy Josefa Tvrdeho konstituovat u nás „novopozitivismus“ a charakterizuje tento směr jako jeden z nejdůležitějších proudů české filozofie té doby.⁵²

4

Prvá vystoupení Josefa Tvrdeho,⁵³ později nesporně vůdčí myslitelské osobnosti meziválečné české buržoazní filozofie pozitivisticky orientované, mohou být — nazírány z jistého zorného úhlu — přiřazeny k oněm obranám pozitivismu, které pozitivismus tváří v tvář protipozitivistické vlně brání, avšak nikterak se přitom s dosavadním českým pozitivismem neztotožňují. Ve svých pracích z dvacátých let skutečně Tvrdý pozitivismus obhajuje. Píše, že o něm nelze říci, že je odbytou naukou; protože „navazuje na vědu, udrží se vždy jako filozofický směr. Odzváněti dnes

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ Tento vývoj, který vedl od setkání s Hegelem a od záslužné práce na překladech Hegela až k marxismu, by zasluhoval speciální studie. Už proto, že jde o unikátní příklad přechodu od pozitivismu k marxismu.

⁵² *Co jest česká filozofie?*, 50—55.

⁵³ O Tvrdeho psal Josef Král v *Československé filozofii* a v ČM 1945, J. Popelová ve *Studii o současné české filozofii* aj. V poslední době se soustavně Tvrdým zabýval Jiří Gabriel — viz jeho studie *Filozofie náboženství a problém metafyziky u Josefa Tvrdeho*, SPFF Brno 1963, *Filozofie Josefa Tvrdeho*, FČ 1968 a zejména jeho rukopisná monografie o Josefu Tvrdeho. Náš výklad o Tvrdeho, hojně využívající výsledků Gabrielovy práce, jen stručně zasazuje Tvrdeho do vývoje českého pozitivismu a nechce být analýzou jeho díla.

pozitivismu znamená nechápati význam vědy v životě“. ⁵⁴ Avšak současně mluví o „dogmatismu pozitivismu“ a adresuje „ortodoxnímu pozitivismu“ vážné výtky: je mu příkladem filozofie vzdálené skutečnému životu a „zanedbávající základní tendence člověka, jeho otázky po smyslu a cílech světa“. ⁵⁵

Pro Tvrděho pozici je charakteristické, že přitom ukazuje, jak zanedbávání těchto otázek vede lidi k tomu, aby si je řešili „nekritickou cestou“ a hledali životní direktivy v teosofii, antroposofii, spiritismu. Ba zdá se, že i protipozitivistickou opozici samu pokládá Tvrdý za jakýsi trest za hříchy ortodoxního pozitivismu; sama tato opozice však tím není naprosto ospravedlněna. Tvrdý naopak soudí, že „snaha ve filozofii vraceti se k předvědeckému stanovisku jest jen reakcí ve filozofii, ať se již nazývá jakkoli a užívá metod jakýchkoliv“. ⁵⁶

A tak obrana pozitivismu nemůže být obranou dané pozitivistické doktríny: má-li být ubráněno to, co bránit lze a co je bránit nutno — totiž princip budování filozofie, již by příslušel atribut vědeckosti, jež by však přitom zůstala skutečnou filozofií, obecnou koncepcí bytí a člověka, je třeba nové, tvůrčí myslitelské práce, kterou se pak Tvrdý pokusil realizovat. Ve dvacátých letech si Tvrdý formuluje její program, a dává mu — inspirován Abelem Reyem — jméno novopozitivismus. Podle Reye jej charakterizuje jako směr, který — proti dřívější pozitivistické ortodoxii — je nedogmatický a liberální: nepřipouští sice jiné metody než vědecké, ale nezavrhuje ani metafyziku, v níž ovšem opět uplatňuje kritickou metodu vědy. Tvrdý je přitom přesvědčen, že tento program má u nás své plné domovské právo, neboť jej „hlásal u nás dávno Masaryk, jenže svůj směr nenazývá novopozitivismus, nýbrž realismus“. ⁵⁷ Tak Tvrdý, ostatně Masarykův žák, tu proklamuje začlenění masarykovské filozofie a tradice — ostatně už v celém předchozím vývoji českého pozitivismu svým způsobem (ať už latentně nebo negativně) přítomné — do procesu obnovy a přebudování pozitivisticky orientované české filozofie. ⁵⁸

⁵⁴ *Moderní proudy ve filozofii*, Brno 1925, 9. V téže souvislosti se velmi příznačně zmiňuje o Krejčím: „Odmítáme-li Krejčeho dogmatismus, nechceme tím říci, že jeho filozofie neměla a nemá žádného významu.“ Zdůrazňuje, že jeho filozofie byla ideově velmi účinná, vytvořila si celou školu, že Krejčí jako profesor filozofie i jako spisovatel měl značný vliv na široký okruh inteligence (k čemuž přispěla i jednoduchost Krejčeho filozofie). (Viz tamtéž, 10.)

⁵⁵ Tamtéž, 18.

⁵⁶ *Světový názor moderního Čecha*, Brno 1923, 28.

⁵⁷ *Moderní proudy ve filozofii*, 11.

⁵⁸ Masarykovská inspirace a orientace Tvrděho ve vlastní filozofické práci by ovšem zasloužila vlastního rozboru. Bylo by třeba totiž zjistit, nakolik masarykovský realismus, velmi proteovský termín, často jen politické heslo, ostatně v době Tvrděho ještě i jako politické heslo nikoli bez účinnosti, se stal u Tvrděho konstitutivním prvkem výstavby filozofické teorie. Je ovšem jisté, že tomuto mnohoznačnému a nejasnému pojmu — heslu Masarykovu dává Tvrdý pevný gnozeologický smysl a propa-

Jakkoli je onen program „novopozitivismu“ příznačný a důležitý pro pochopení intencí Tvrdeho, nelze nevidět, že jeho dílo ovšem není jen postupnou realizací předem a jednou pro vždy vytyčeného programu. Toto dílo rostlo zhruba po dvě desetiletí, od počátku dvacátých let až do roku 1941, kdy bylo násilně přerušeno.⁵⁹ Přesto, že to není příliš dlouhá doba, je nejen obdivuhodně vyzrálé, ale i velmi rozsáhlé a mnohostranné.⁶⁰ Především na něm musí zaujmout, jak je tematicky bohaté a — měřeno zájmy dosavadních představitelů českého pozitivismu — nové a objevené. Od dřívější české pozitivistické tradice se výrazně odlišuje tím, že láme tematické hranice a zábrany, které si český pozitivismus dosud ukládal, a otevírá problémové oblasti pro „vědeckou filozofii“ dosud tabuizované nebo prostě přehlížené a zanedbávané. Je to hned např. filozofie náboženství,⁶¹ již věnuje svůj první spis, který nepojednává jen o „víře“ jako protikladu „rozumu“, nýbrž analyzuje náboženství jako jistou koncentrací lidských hodnot. Tím otevírá problematiku hodnot vůbec a později může nejenom podstatně zasáhnout do diskusí s normativisty,⁶² nýbrž tím, že noeticky propracovává problém hodnot a hodnocení a včleňuje axiologický aspekt do systematicky filozofických úvah, může se stát jedním ze zakladatelů české axiologie. Protože chápe hodnoty i historicky, může zcela logicky dospět k jiné oblasti, pozitivismu dosud značně — alespoň v teorii — cizí, k filozofii dějin; k její soustavnější formulaci se sice již nedostal,⁶³ je však implicitně přítomna ve všech jeho pracích historicko-filozofických, zejména v jeho dějinách evropské filozofie, na nichž neustále dále pracoval, rozšiřoval je a prohluboval,⁶⁴ a ve stručném teoretickém obryse (spolu s obrysem ostatních filozofických disciplín a „speciálních

cování. Ostatně celou problematiku vidí Tvrdý — zejména ve 30. letech — v kontextu obnovy realismu a myšlení světovém. Zde se ovšem otvírá širší otázka „učitelů“ a vzorů či inspirátorů Tvrdeho. V této souvislosti bývá uváděn — vedle Masaryka — Harald Höffding, emergentisté aj. Dovolíme si k tomu jen stručnou poznámku: Tvrdý — už proto, že se k tvůrčí práci ve filozofii dostává poměrně ve zralém věku — neměl „učitele“ a vzory v obvyklém slova smyslu: byl recipoval mnohé, hlavní těžiště spatřoval ve vlastním promyšlení problémů. Což ovšem nemuselo vždy znamenat dokonalou originalitu.

⁵⁹ Tvrdý, narozený 19. září 1877, od roku 1921 docent brněnské univerzity, 1927 až 1939 profesor bratislavské a poté brněnské univerzity (v Brně přednášel i bydlel i po dobu působení v Bratislavě), byl v roce 1941 zatčen gestapem a odvezen do koncentračního tábora Mauthausen, kde 13. března 1942 umírá.

⁶⁰ Přehled hlavních spisů Tvrdeho viz nekrolog Králův v ČM 1945 nebo (podrobněji) medajlon J. Gabriela, FČ, 1968, 68.

⁶¹ *Filozofie náboženství*, Brno 1921.

⁶² Srov. např. jeho studii *Forma teleologického poznání*, Sociologická revue 1931; *Kritický realismus*, ČM 1937.

⁶³ Viz přípravná práce k dílu o humanitě v jeho pozůstalosti. Viz také zlomek *Nové renesance*, Praha 1941.

⁶⁴ *Vývoj filozofického myšlení evropského*, Brno 1923; *Moderní proudy ve filozofii*, Brno 1925; *Průvodce dějinami evropské filozofie*, Brno 1932, 2. vyd. (které je přepracováno), Brno 1947.

filozofií“) je podána v jeho pracích systematických.⁶⁵ Odlišuje-li již tato orientace (a hlavně onen historický zájem a smysl) Tvrdeho od předchozího vývoje českého pozitivismu, ještě markantněji se od Krejčího, a zejména jeho žáků, kteří od filozofie přecházeli ke speciálním vědám, liší tím, že se věnuje především filozofii jako takové: a k tomu způsobem, pro dosavadní pozitivismus nepřijatelným. Za nejvlastnější jádro a vyvrcholení filozofie pokládá metafyziku, kterou se pokusil zdůvodnit a v náznaku vyložit pozitivně, tj. jako materiální ontologii,⁶⁶ a kterou funduje nejen vědeckým a kritickým myšlením, ale také „konkrétní filozofií“, tj. noetikou, filozofiemi jednotlivých vědních oborů a speciálními filozofiemi. Přitom Tvrdý překonává „gnoseologickou bezstarostnost“ Krejčího a českého pozitivismu vůbec tím, že se soustavně věnoval kritickému řešení noetické problematiky.⁶⁷ Souběžně s tím, a rovněž především se zřeteli noetickými, se rozvíjela i jeho práce v logice, arci nedokončená.⁶⁸ Dodejme ještě, že celým dílem Tvrdeho prostupuje silný zájem systémový a systémostvorný, třebaže — kromě náčrtů, za něž můžeme v jistém smyslu pokládat jeho různé formulace Úvodu do filozofie — nedospěl k explicitnímu naplnění.

V této práci musíme rezignovat na pokus o rekonstrukci tohoto filozofického systému. Ostatně pro náš přehled vývoje české pozitivistické práce není taková rekonstrukce ani bezpodmínečně nutná. Spíše nám musí jít o postizení toho, v čem — nyní už věcně, ne jen tematicky — je Tvrdeho filozofie jiná než pozitivismus fáze předchozí, v čem jej pozitivně překonává a do jaké míry pak může být označena za pokračování české pozitivistické tradice.

V terminologii někdejších ideových zápasů bylo možno to, v čem se Tvrdý odlišuje od Krejčího, vyjádřit velmi prostě: odmítá základní dvojedinou tezi Krejčího (uznání nepoznatelnosti transcendentna a popření oprávněnosti metafyziky), a právě naopak popírá nepoznatelné transcendentno a uznává metafyziku. Šlo tedy o diferenciaci, nad kterou z hlediska tehdejších hesel nemohlo být principiálnější.⁶⁹ Pokusíme-li se ovšem na

⁶⁵ Viz zejména jeho několikrát přepracovaný a rozšířený *Úvod do filozofie*. I. vyd. Praha 1926, II. vyd. Bratislava 1938, III. vyd. Brno 1947.

⁶⁶ Viz *Problém metafyziky*, ČM 1922; *Moderní proudy ve filozofii*, Brno 1926 a zejména *Nová filozofie. Analýza dnešní filozofické situace*, Praha 1932; viz i další práce, zejména systematické.

⁶⁷ Viz *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filozofie*, Brno 1925; *Filozofia a ľudské poznanie*, Praha—Bratislava 1926; *Teorie pravdy, Noetická rozprava*, Bratislava 1929; *Masarykův hlavní problém noetický, Vůdce generací 1930—31* a četné další práce, např. příslušné partie v jeho *Úvodech*, v jeho filozofické historiografii, v *Logice* apod.

⁶⁸ *Logika*, Praha 1937; z nedokončené práce o indukci vyšla jen část, *Indukce a její význam*, ČM 1947.

⁶⁹ Krejčí z toho také vyvodil jednoznačný závěr, že Tvrdý není pozitivista. Napsal: „Jestliže někteří pozitivisté (...) vývody, vědeckou metodou pozitivisticky v ce-

celou věc pohlédnout věcněji a postoupíme-li za dobová hesla k jejich skutečnému obsahu, dostaneme obraz mnohem diferencovanější.

Je ovšem nesporné, že základním momentem, z něhož se utváří Tvrdeho vztah ke Krejčího filozofii, a patrně i východiskem Tvrdeho filozofování v pozitivním smyslu vůbec, je odmítnutí „dogmatického předpokladu“ (nepoznatelného) transcendentna. Pro toto odmítnutí mluvilo mnoho důvodů a Tvrdý k nim musel dojít jistě nejen pod vlivem masivní kritiky Krejčího ze strany „idealistů“ a „iracionalistů“, ale i na základě nepředpojatého studia vlastního teoretického obsahu Krejčího filozofie, tj. na základě takového rozboru, který nezamění teoretické a ideové úmysly za skutečně vypracovanou teorii. Mnohoznačnost Krejčího teze pak také vedla k tomu, že i její odmítnutí mělo rovněž několik významů a stránek. Již při výkladu Krejčího filozofie se nám ukázalo, že kategorie transcendentna je implicitně relevantní jak ontologicky, tak gnozeologicky, že měla zaručovat jistotu (zkušenostního) poznání a jako jakási jediná substance fundovat jednotu a řád bytí. Avšak Tvrdemu se nyní tyto funkce nepoznatelného transcendentna musejí jevit spíše jako něco, co ochromuje filozofickou aktivitu, co zabraňuje analyzovat proces lidského poznání na straně jedné, stejně jako klást a řešit naléhavé problémy smyslu na straně druhé. Nepřijatelná pro Tvrdeho je vedle toho i ona jakási negativní ontologie, z teze o nepoznatelném transcendentnu vyplývající, ono pojetí světa a člověka, které strohým objektivistickým determinismem odlidštuje svět a zbavuje člověka aktivity. Konečně pak Krejčího pojem transcendentna musel Tvrdemu připadat — přes opačné prohlášení Krejčího — jako omezení práv filozofie a vědění, jeho omezení, které vyklizuje pole odpůrcům, jako „fiktivní pojem, vytvořený ad hoc, aby se tam mohly uchýlit před vědeckou kritikou tradiční představy“; Tvrdý je přesvědčen, že teprve odmítnutím tohoto pojmu ruší se „možnost všech těch nových cest poznání do transcendentna a současně možnost nějakého poznání, které by nepodléhalo vědecké verifikaci“.⁷⁰ Na druhé straně se pak tímto odmítnutím filozofii otevírají nové možnosti a to přinejmenším ve trojím směru.

Odstraněním apriorního („dogmatického“) předpokladu nepoznatelného transcendentna je především dána možnost exponovat moderním způsobem fundamentální noetickou problematiku. Třebaže tázání Tvrdeho tu není tak radikální jako v některých soudobých směrech buržoazního myšlení, např. ve fenomenologii,⁷¹ jeho noetické úvahy nejsou jen popisem procesu („původu“ a „forem“) poznání, nýbrž kladou vztah poznání a člověka,

lek světového názoru sestavené, doplnití chtějí dodatkem metafyzických zkoumání, prohřešují se proti principu vědeckosti a nelze je počítat mezi pozitivisty: neopozitivismus našich filozofů Tvrdeho a Fischera je toho druhu.“ (*O současném českém myšlení filozofickém*, ČM 1933, 95.)

⁷⁰ *Nová filozofie*, 20.

⁷¹ Na to ukazuje fakt, že pro Tvrdeho „základní přesvědčení člověka o existenci reality vnější“ (*Teorie pravdy*, 100) zůstává přesvědčením výchozím.

problém platnosti poznání; chtějí vzít v úvahu antropologickou podmíněnost poznání i postihnout hodnotu poznání pro člověka. Přitom se Tvrdému noetická problematika koncentruje — odhlédneme-li od některých dalších noetických témat Tvrdého, například od problematiky axiologické nebo od všeobecnějších jeho výkladů o poznání v pracích systémových — kolem otázek pravdy. Hlavní polemické ostří Tvrdého argumentace tu nesměruje — jak by se mohlo zdát — proti absolutismu nepoznatelnosti, nýbrž proti noetickému absolutismu, proti předpokladu absolutní pravdy. Tvrdý přitom odmítá absolutní platnost pravdy ve smyslu časovém, „věčnosti pravd“, i názor, „jako by naše poznání (. . .) úplně vystihovalo skutečnost.“⁷² Podle Tvrdého se tedy naše poznání — a tu má na mysli nejen vědu, ale i všechno ostatní poznání, tj. mimovědecké poznání (které je pro něho mnohem relevantnější než kdy mohlo být pro Krejčího) — plně skutečnosti nezmocňuje, je podmíněné, a to jak subjektivně, tak objektivně. „Poznání naše jest jen lidské. Při žádném poznání nemůžeme vystupovati ze své lidské podstaty a každé poznání i sebe evidentnější má v sobě, byť nevyslovenou podmínku, pokud naše lidská podstata může skutečnost vystihnout.“⁷³ Tento realismus, jak Tvrdý toto stanovisko nazývá, je pak míněn historicky, i jako apel ke zdůvodňování a verifikování každé pravdy, tedy k operacím, v nichž se pravda osvědčuje jako výsledek lidského snažení a práce. Nyní však Tvrdý, zejména prostřednictvím úvah o tzv. osobní pravdě, nadhozením kardinálního problému, jak a proč subjektivní poznávací výtvar může tuto subjektivnost transcendovat a nabývat objektivní platnosti, ukazuje, že „relativnost neznámá také úplnou subjektivnost pravdy, neboť je-li pravda lidská, neznámá to, že by byla jen lidská a že by nic mimo člověka na jeho pravdu nemělo vlivu.“⁷⁴ Zde se pak teprve otevírá „jedině správná cesta k absolutnu“⁷⁵ i když moderní filozofie a noetika „absolutno jako počáteční východisko odmítá, neodmítá absolutno jakožto konečný cíl lidského snažení, a tudíž i poznání, neboť to by bylo dogmatické“.⁷⁶ Teprve zde je tedy odmítnut „dogmatismus“ nepoznatelného transcendentna, třeba způsobem, který je sice neslučitelný s literou Krejčího učení, ne však zcela s jeho duchem. Absolutno je tu ovšem na rozdíl od Krejčího myšleno jen noeticky, ne s oním jeho naivním substancionalistickým ontologismem, totiž jako „mezí pojem“, jímž si lze kriticky uvědomit hranice poznání. Zde se pak také Nepoznatelné mění v nepoznané, o němž je možno — i na základě historické dimenze poznání a na základě analogie s dějiny průběhem lidského poznání — věřit, že bude naším poznáním postupně dobýváno. Třebaže tento noetický

⁷² *Teorie pravdy*, 99. V tom se mohl Tvrdý zdát blízký i Krejčímu, který ne náhodou tento Tvrdého spis přijímá kladně. (Viz Krejčího recenze v ČM 1930.)

⁷³ *Teorie pravdy*, 100.

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ Tamtéž, 99.

⁷⁶ Tamtéž, 100.

optimismus není optimismem laciným, přece jen historickou dimenzí poznání chápe ještě značně osvícensky, a v tomto smyslu opět není příliš vzdálen krejčovským přesvědčením.⁷⁷

Mnohem podstatnější diference mezi Krejčím a Tvrdým se však objevují tam, kde Tvrdý usiluje spojit pravdu s člověkem nebo alespoň k tomu tihne. Jde mu totiž o to, aby ukázal, jak pravda objektivní, která roste z pravdy osobní, avšak překračuje ji, stává se tímto překročením právě opět na základě aktivního úsilí člověka, a v tom smyslu je jeho výtvořem (arci ne libovolným, neboť tu člověk tvořící poznání musí respektovat jak řád skutečnosti, tak řád myšlení). Avšak ještě v jiném smyslu je pravda pro Tvrdeho pravdou lidskou: tím, že se i jako pravda objektivní musí stát opět pravdou subjektivní, totiž přesvědčením člověka. Neboli — jak pěkně Tvrdeho intenci reprodukuje Gabriel — „pravda ke svému životu nutně potřebuje člověka, člověka oddaného této pravdě“.⁷⁸ Tím Tvrdeho noetika radikálně reviduje ani ne tak jen pouhý agnosticismus, jako zejména strohý objektivismus neosobního poznání — tedy postoje, které ležely v samém základě Krejčího kréda a přes jeho dobrou vůli nemohly být zrušeny. Tato revize implikuje však i koncept aktivního a tvořivého, třeba nikoli svévolného člověka, koncept, který si pak bude vynucovat pojetí světa, do něhož by mohla být lidská aktivita zakalkulována. Přistoupit k vytváření takového pojetí bylo ovšem rovněž možné teprve po odmítnutí Krejčího teze o transcendentnu. A tak se dostáváme ke druhé možnosti, která se vedle možnosti noetiky otevírala pro Tvrdeho filozofování tímto odmítnutím.

Touto druhou možností je nejstručněji řečeno možnost budování metafyziky, kterou Krejčí — jak jsme viděli — pokládal (v důsledku nepoznatelnosti transcendentna) za nepřijatelnou a nepřípustnou (třeba zákaz metafyziky mnohonásobně sám překračoval). Tvrdý naproti tomu — jak už uvedeno — předpokládá, že „základní tendence člověka, otázky po smyslu a cílech světa, které tak doléhají na člověka a žádají si nutného řešení“,⁷⁹ nemohou být zodpovězeny světovým názorem krejčovského typu, tj. pouhým obrazem světa, skládaným z věd, ani jistým implicitním pojetím světa Krejčího negativní ontologie; mohou být položeny a zodpovězeny jen jako otázky metafyzické, tj. jako otázky, které překračují to, co o světě víme, a mají širší základnu než jsou výsledky speciálních věd. V tomto smyslu pokládá Tvrdý metafyziku za vrchol filozofie, za „soubor domněnek a konstrukcí, které si tvoříme, abychom si představili tento svět jako celek a svůj úkol v něm“.⁸⁰ Ponechme prozatím stranou, jak Tvrdý tuto

⁷⁷ Nemluvě o tom, že — jak jsme viděli výše — sám Krejčí tihl k tomu, aby pochopil pohyblivost a historickou proměnlivost mezi lidského poznání.

⁷⁸ *Filozofie Josefa Tvrdeho*, 76.

⁷⁹ *Moderní proudy ve filozofii*, 18–19.

⁸⁰ Tamtéž, 19.

metafyziku zdůvodňoval, jaké místo v rámci filozofie jí připisoval, jakým způsobem chápal její vztah ke speciálním vědám atd.; nyní nás především zajímá Tvrděho pokus (jistě „stále ještě hodně váhavý a opatrný“)⁸¹ o pozitivní, obsahové vybudování jisté metafyziky, tj. jisté materiální ontologie.

Tato Tvrděho ontologie⁸² se především pokouší rozhodnout mezi monismem a pluralismem, tj. klade si problém, zda se přiklonit k předpokladu jednoty anebo mnohosti světa, avšak také jak volit mezi preferováním obecnosti či individuality a konečně mezi determinismem nebo svobodou. Tvrdý chce řetěz těchto dualismů překlenout svým „monopluralismem“, který má akceptovat jak moment jednoty světa, tak mnohost individualního v něm, jak determinující zákonitost, tak lidskou svobodu. Pro Tvrděho je tu charakteristické, že usiluje zamezit jakémukoli ontologickému zdůvodnění indeterminismu, avšak chce zdůvodnit i svobodu; ta však může být jen relativní a stupňovitá, zajišťována různým směřováním kauzálních (vývojových) procesů. Odtud pak Tvrdý přistupuje k problému tělesného a duševního; chtěl by jej řešit paralelismem, nikoli však Krejčího paralelismem fenomenálním. Klade si otázku podstaty tělesného a duševního a snaží se přitom, podobně jako u problému prvního, vyhnout „krajnostem“, tedy materialismu a idealismu: duševní je mu sice závislé na hmotném, má však jako specifická vrstva skutečnosti své zvláštní zákony. Zde má Tvrděmu pomoci hledisko vývoje, ovšem pojaté ve smyslu vývoje emergentního: emergence se mu pak stává modelem vývojového pohybu vůbec. Zajišťuje svého druhu vzestupný charakter vývoje, „vznik nového“, přičemž toto nové není beze zbytku odvoditelné ze stavu předchozího anebo ze svých podmínek — v tomto smyslu je vývoj vskutku tvořením, aniž by se tím akceptovala verze „tvořivého vývoje“ bergsonovského.⁸³ Teorie emergentního vývoje je tak na jedné straně novým podtržením momentu individuality a jedinečnosti, na druhé straně je svého druhu teorií pokroku světa i světa lidí.⁸⁴ Přitom Tvrdý i tu hledá vyrovnání mezi hledisky, které označují stanoviska k pohybu světa: překonáním absolutismu optimismu a pesimismu má být meliorismus, tj. přesvědčení, že svět tedy „přece jen“ jde k lepšímu.

⁸¹ Jiří Gabriel: *Filozofie Josefa Tvrděho*, 71.

⁸² Je podána jen v náznaku, a to v *Moderních proudech ve filozofii*, v *Nové filozofii* a pak v příslušných partiích jeho *Úvodu do filozofie*.

⁸³ Popelová upozornila na to, jak právě moment obhajoby lidské tvořivosti spojuje Tvrděho úsilí logicko-noetické a metafyzické: „Je-li pojem indukce především zaostřen k obhajobě lidské tvořivosti ve vědách a v životě, (...) je směrem obhajoby teze tvořivosti obměněn i pojem vývoje.“ (*Studie o současné české filozofii*, 21.)

⁸⁴ Zde znovu vystupuje pojem absolutna, nyní již miněný jako nejvyšší pojem metafyzický, avšak jeho funkce je chápána analogicky jako v noetice: klademe si jej podle Tvrděho u vědomí své omezenosti, relativnosti, avšak také v kontextu mravním. Tvrdý zde ovšem zásadně odmítá různé náboženské pokusy o znázornění a pojmenování absolutna.

Již běžné zamyšlení nad touto Tvrdého metafyzikou či ontologií, která vystupovala většinou pod titulem kritického realismu,⁸⁵ ukazuje, že to není metafyzika v klasickém smyslu;⁸⁶ je metafyzická jen v tom, že překračuje zkušenost a klade problémy ve speciálních vědách neřešitelné. Je to však opět jen jistý obraz světa, nikoli skutečný světový a životní názor. Třebaže se snaží otázky smyslu světa a života plně začlenit do obecného výkladu světa a života, přece jen není odpovědí na nejbytotnější otázky lidské existence, kvůli nimž nutnost metafyziky Tvrdý zdůvodňoval. Ba, na první pohled se může zdát, že co do svého obsahu se Tvrdého obraz světa příliš pronikavě neliší od onoho, který vyplýval jako implicitní, negativní ontologie z hlavních premis filozofického kreda Krejčího. Tento dojem by byl ovšem značně nepřesný. Proti Krejčího absolutizaci jednoty bytí na základě naturalistické redukce směřuje přece Tvrdý k vyjádření jednoty a diferenciaci bytí, k vyznačení jeho stupňovité, neredukovatelné výstavby; proti Krejčího jednotné železné zákonitosti vývoje klade přece Tvrdý pokus o postižení tvořivosti vývoje, v němž se uplatňuje i rozmanitost a jedinečnost, ba v němž jsou i momenty nahodilosti a svobody; namísto Krejčího vyloučení člověka a jeho aktivity z rozvrhu bytí a namísto Krejčího popření lidské svobody, usiluje Tvrdý nalézt formuli, již by se překlenula propast mezi světem a člověkem, mimolidskou přírodou a kulturním tvořením, mezi tím, co je, a tím, co být má. Je ovšem pravda, že ani Tvrdému se nepodařilo plně ontologicky zakotvit lidskou aktivitu, jež mu tanula na mysli v jeho úvahách noetických. Zdá se, že tuto aktivitu mohl Tvrdý pochopit jen jako aktivitu poznávací. Ale i tak: ono zlidštěné poznání Tvrdého noetiky není v Tvrdého ontologii opuštěno, je tu naopak ještě podtrženo celým charakterem této ontologie, jejím úsilím stát se „souhrnem celého člověka“,⁸⁷ být výpovědí mnohem plnějšiho a konkrétnějšího člověka než tomu bylo kdykoli u Krejčího. A to jsme již u třetí možnosti filozofické práce, která se otevřela odmítnutím Krejčího pomyslu nepoznatelného transcendentna.

Je to možnost formulovat a zdůvodnit sám pojem filozofie v jejích vztazích k vědám, k ostatním oblastem kulturní tvorby i ke konkrétní filozofující osobnosti. Filozofii si sice Tvrdý definuje v podstatě stejně jako Krejčí, totiž jako „úsilí o jednotný světový a životní názor“, avšak to jen

⁸⁵ Gabriel upozorňuje, že „termínem realismu“ se Tvrdý chtěl diferencovat od idealismu (spiritualismu) i materialismu; výraz „kritický“ měl pak naznačit noetickou koncepci. Gabriel k tomu poznamenává, že zde Tvrdý vždy odkazoval na tradici Masarykova realismu, a že vedle toho – jak sám vyjádřil – „čerpal poučení z mohutného proudu realistické filozofie světové, který vznikl reakcí proti idealismu a pragmatismu v zemích anglosaských“. (*Filozofie Josefa Tvrdého*, 72.)

⁸⁶ Je charakteristické, že v *Nové filozofii* rozlišuje již u Aristotela dva typy metafyziky, totiž teologii na straně jedné, a ontologii a kosmologii na straně druhé. První typ zamítá, zatím co druhý chápe jako úsilí o budování světového názoru a jako hlavní obsah dějin filozofie. (Viz 75 an.)

⁸⁷ *Moderní proudy ve filozofii*, 19.

pokud jde o funkci filozofie. Oproti Krejčímu mnohem důkladněji promýšlí teoretickou výstavbu filozofie; filozofii chápe jako složitý útvar, který musí být budován — jak jsme už naznačili — jako propracovaná stavba řady oborů, disciplín. V různých spisech (a v různých fázích vývoje Tvrdeho)⁸⁸ se sice počet těchto disciplín, jejich vztahy, pořadí a pojmenování obměňuje, vždy se však přitom respektují jak všechny základní specificky filozofické problémy (jako problém poznání, problém přírody, problém hodnot, problém celku = metafyzika), tak i filozofická problematika speciálně vědecké práce. Přitom všechny tyto obory — a v tom je ovšem nejkardinálnější odlišnost od Krejčího — vrcholí v metafyzice, která je tak jejich integrujícím poutem a také zárukou jejich specifické filozofičnosti (takže nesuplují jen speciální vědy jako kdysi herbartovské disciplíny).

Takto pojatá a strukturovaná filozofie musí mít ovšem mnohem širší a diferencovanější zdroje, než připouštěl Krejčího pojem filozofie. Jestliže strohý scientismus, jemuž Krejčí sice sám nebyl vždy věrný, ale který o to pedantičtěji deklaroval, vede Krejčího — jak jsme již uvedli — až k prohlášení, že jeho filozofie „bere materiál k stavbě názoru na svět výlučně z poznatků vědecky zjištěných“,⁸⁹ Tvrdý takový absolutní scientismus nepřipouští. Vždy sice zdůrazňuje, že filozofie i její nejvyšší, vědám nejvzdálenější vrstva, metafyzika, opírá se o vědy, respektuje jejich výsledky, staví teprve na vědách atd., avšak zároveň — vedle nutnosti kriticky přezkoumávat materiál poskytovaný vědami — podtrhuje povinnost filozofie brát v úvahu poznávací a ideový obsah ostatních oblastí kulturního tvoření a činí tak z umění, náboženství, mravnosti atd. neméně důležitý zdroj filozofického poznání. Ale nejen to. Nejzákladnější pramen filozofické tvorby spatřuje Tvrdý v konkrétní aktivní osobnosti, v jejích prožitcích, touhách i v její praktické životní aktivitě. „Abychom si mohli učiniti nějaké metafyzické názory“, napsal, „tu musíme nejprve vycházeti od svých přímých životních zkušeností, svých potřeb a ideálů životních. (...) A tyto své ideály musíme stále kontrolovat vědeckými názory.“⁹⁰ V tom smyslu je pak filozofie (zejména metafyzika) výrazem osobnosti i osobní a osobnostní syntézou, především syntézou objektivní pravdy a pravdy osobní; tato syntéza (míněná v onom významu, který už byl uveden při výkladu Tvrdeho noetiky) pak zaručuje ryze sepětí filozofie se životem i teorie s životní realizací. V tomto smyslu Tvrdý dodává, že „celý náš život musí tvořiti jednotu a tato jednotu se musí projevovat v praxi“.⁹¹

Tímto zlidštěním, jakousi antropologizací filozofie, podtrhuje Tvrdý specifičnost filozofie, kterou ostatně prohlašuje za svébytný kulturní

⁸⁸ Srov. např. jeho *Logiku* a různá vydání jeho *Úvodu*.

⁸⁹ Viz pozn. 66 (část druhá, II).

⁹⁰ *Moderní proudy ve filozofii*, 19.

⁹¹ Tamtéž.

útvár, máje především na mysli její odlišnosti od poznání vědeckého. Tvrđý je si vědom toho, že právě svým zakotvením v konkrétní osobnosti (ale také charakterem problémů, které chce řešit) nemůže filozofie nikdy dosáhnout exaktnosti a objektivity speciálně vědeckého poznání. Filozofické poznání často dosahuje jen pravděpodobnosti subjektivní, zatímco věda požaduje přesnost a jistotu.⁹² Přitom ovšem Tvrđý je dalek toho, aby filozofii (ba i metafyziku) chtěl na tomto základě charakterizovat jen jako čirý subjektivismus nebo jako pouhou expresi osobnosti a spatřovat v tom dokonce specifičnost filozofie. Pro úsilí Tvrđého je charakteristické, že se pokouší spíše tuto specifičnost určit skrze specifičnost filozofické metody. Tak ukazuje, že se filozofie liší od věd kritickou metodou, již rozumí ono už zmíněné přezkoumávání výsledků věd ze zorného úhlu jejich relevance pro světový názor. Poté a spolu s tím charakterizuje filozofii metoda syntetická — totiž ono integrování rozmanitých zdrojů filozofie do jednoho celku, osobnostně zakotveného. Nejzajímavější je ovšem pokus Tvrđého charakterizovat filozofii (metafyziku) pomocí metody racionální intuice, metody, kterou našel i promýšlel při své práci filozofického historio-
grafa.⁹³ Charakterizuje ji jako prostředek syntézy možno říci nezprostřed-
kovaného, avšak racionálního poznání: tato intuice (zcela vzdálená intuici iracionální) „hledí vystihnout celkovou existenci unikající nám ponenáhlu v iracionálně“ a přitom jako koncentrace našeho poznání „činí z lidí okamžiku osobnosti vyrovnávající se s celkem světovým a patřící na svět sub specie aeterni“.⁹⁴ Tak tato racionální intuice osvědčuje a prostředkuje onen specificky syntetizující, osobně nadosobní charakter filozofické tvorby. V tomto směru je ostatně pro Tvrđého charakteristické, že naznačuje paralely mezi prací filozofickou a tvorbou uměleckou.

Viděli jsme tedy, že Tvrđý láme pozitivistický scientismus zejména tím, že uvolňuje filozofii z úzké a jednostranné vazby na speciální vědy a že obhajuje a zdůvodňuje specifičnost filozofie. Mohla by nyní vzniknout otázka, do jaké míry lze mluvit u Tvrđého ještě o pojmu vědecké filozofie a do jaké míry ještě Tvrđý zůstává v linii pozitivismu. Lze tu k tomu přičinit jen dvě poznámky. Předně Tvrđého pojetí filozofie nechce zdůvodňovat filozofii protivědeckou a nevědeckou. Viděli jsme přece, že filozofie tu vědy respektuje, vychází z jejich výsledků atd., rozhodně tedy proti vědám nevystupuje, byť se s nimi nekryje. Ba, možno říci, že právě proto, že se pokouší jít dále než vědy, může být vědecktější než ona vědecká filozofie, která jen registruje a pořádá výsledky věd nebo se snaží vybudovat sebe samu podle modelu speciálních věd; přinejmenším potud, že může přece jen být pro vědu užitečná a přitažlivá: může jim nabídnout

⁹² Viz *Nová filozofie*, 11.

⁹³ Viz jeho *Průvodce dějinami evropské filozofie*, zvláště partie o stoicích a o racionálním XVII. století.

⁹⁴ *Úvod do filozofie*, 120. Viz i některá místa v *Nové filozofii*.

řešení oněch problémů, které překračují možnosti kterékoli z věd a vědy v jejich souhrnu. Za druhé. Filozofie podle Tvrdého a u Tvrdého není věda, nemá vědeckou metodu, ale přece je svým způsobem vědecká. „Má své kořeny ve vědě a vědecké metodě“, je vědecky pěstována, to jest postupuje metodicky, zdůvodňuje své teze, je formulována tak, že výsledky jsou kontrolovatelné a ověřitelné. Je to přitom odborná filozofie, filozofie budovaná a postupující racionálně a nedovolující „ledajakou fantastiku vydávat za filozofii“,⁹⁵ naopak proti všem pokusům o filozofii nevědeckou a protivědeckou bojující. (Ne nadarmo charakterizuje Tvrdý „novou filozofii“ jako onu, která bojuje proti přežitkům tradiční filozofie, totiž zejména proti teleologicky orientované filozofii nebo citové filozofii romantiky, a která na sebe dává působiti nejjobecnějším popudem moderní doby, vědou.)⁹⁶

V tom filozofie Tvrdého zachovává intence tradice pozitivismu, zejména českého, třebaže obhajoba specifičnosti filozofie překračuje principy pozitivismu — avšak ve směru, který tanul na mysli i Krejčímu. A v tomto smyslu můžeme na závěr výkladu Tvrdého filozofie odpovědět i otázku místa Tvrdého v české pozitivistické tradici. Ukázalo se nám, že Tvrdý překonává empiristický, agnosticky zaměřený objektivismus neosobního poznání, že reviduje obraz odlidštěného a neúprosně objektivisticky determinovaného světa a že oslabuje scientismus Krejčího ve prospěch specifičnosti filozofie, že však např. vystupuje proti poznávacímu absolutismu, že se pokouší podat objektivně platný obraz světa a že filozofii chce charakterizovat jako filozofii svého druhu vědeckou a to ve snaze ubránit tradici odborné, racionální a koneckonců vědecké filozofie. Proto lze na konec říci, že přes difference, přes jiný způsob a jinou úroveň filozofování není Tvrdého filozofie příliš vzdálena Krejčímu — vzdaluje se jeho formulacím, ne však jeho snahám, které ovšem nebyly nikdy realizovány. To, k čemu Krejčí jen tihl, mohl Tvrdý uskutečnit, ovšem na zmíněném teoretickém půdorysu filozofie. Můžeme tedy podepsat plně soud, že Tvrdého filozofie není „nic jiného než k životu znovu probuzený pozitivismus, který překonav tento soustředěný desetiletý nápor po převratu u nás, stojí neochvějně dál (. . .)“⁹⁷ V této absolutnosti sotva. Mnohem výstižněji říká Popelová o Tvrdém: „Přejímaje některé význačné prvky pozitivistického světového názoru, vytváří je dále velmi samostatně, a je to právě přetváření těchto základních prvků, jimiž překračuje úzké hranice pozitivismu, neopouští jeho základnu.“⁹⁸ Tak může Popelová vidět v Tvrdém nejen „vyvrcholení vývoje českého pozitivismu na poli systematické filozofie“, ale zároveň i „jeho překročení“.⁹⁹ K tomu stačí dodat jedině. Tvrdý pře-

⁹⁵ *Světový názor moderního Čecha*, 28.

⁹⁶ Viz *Nová filozofie*, kap. 1.

⁹⁷ František Šeracký: *Glosy k Tvrdého Nové filozofii*, ČM 1932, 92.

⁹⁸ *Studie o současné české filozofii*, 20.

⁹⁹ Tamtéž, 22.

kračuje pozitivistickou tradici především tím, že láme uzavřenost a jisté sektářství proudu: principiální promyšlení problému je mu víc než věrnost nějaké doktríně.

Tvrděho verzi obnovy a uvolnění pozitivistické tradice na revidovaných základech sdíleli nebo jí byli blízcí i další autoři. I když lze sotva akceptovat dobové názory na povahu Tvrděho směru ve filozofii (tyto názory zpravidla přespříliš zdůrazňovaly masarykovské realistické momenty, a proto mohly k tomuto směru přiřadit i autory, sotva Tvrděho filozofii blízké),¹⁰⁰ je jisté, že to byl jeden z hlavních směrů tehdejší české buržoazní filozofie, směr přitahující k sobě autory ne-li pozitivisticky, tedy rozhodně antiidealisticky smýšlející, ovšem bez uzavřenosti a sektářství Krejčího a někdejšího jeho kruhu. (Na druhé straně je ovšem třeba připustit, že tento směr už neměl „příliš mnoho času“ rozvinout se do šířky a získávat další přívržence, nemluvě o tom, že mladší filozofická generace, nastupující ve třicátých letech, hledá jiné podněty a připravuje větší diferencovanost české filozofické práce.)

Z autorů tohoto obnoveného, avšak uvolněného a transformovaného tábora pozitivismu meziválečné éry je třeba uvést v prvé řadě Josefa Krále,¹⁰¹ třebaže právě v jeho díle se uvolněné hranice pozitivismu opět poněkud zužují. Mnohem strážlivější a tedy i „pozitivističtější“ než Tvrdý, silně brzdí filozofický (metafyzický) rozlet scientismem akademicky a objektivisticky laděným. Ve svém stručném autoportrétu o sobě napsal, že filozofii pokládá za „jednotný výklad světa a života na základě jednotlivých věd“; filozofii strukturuje obdobně jako Tvrdý, avšak výrazně omezuje práva metafyziky, kterou chápe „ve smyslu induktivním“ jako nauku, jež „rozbírá a tříbí základní pojmy vědecké, generalizuje je, stále je ověřujíc zkušeností a sjednocuje a usiluje tak o jednotný výklad světa jakožto celku“. Filozofie se tedy podle jeho názoru liší „od jednotlivých věd univerzálností předmětu, hypotetičtějším rázem svých tezí a stupněm subjektivnosti (. . .), nikoliv však v podstatě metodami“. Toto svoje stanovisko charakterizuje nakonec jako blízké „v některých hlavních bodech pozitivismu Krejčího“, avšak jako hlavní podněty k jeho utvoření

¹⁰⁰ Počal to ve dvacátých letech sám Tvrdý, když v podstatě ztotožňuje novopozitivismus a Masarykův realismus, takže může takřka jedním dechem uvést autory, kteří byli pod Masarykovým vlivem — Foutku, Beneše, Bláhu, Linharta, Škracha a „další pozitivisty u nás“ — V. Sobotku a Chalupného. (Viz *Moderní proudy ve filozofii*, 11 an.) Později ovšem Tvrdý — např. ve svém *Průvodci dějinami evropské filozofie* — vidí situaci přesněji. — Také Fajfr ve dvacátých letech mluví — jak už částečně uvedeno — o novopozitivismu jako něčem blízkém Masarykovu realismu, a jako jednu skupinu uvádí „novopozitivisty a realisty tohoto typu“ — J. B. Kozáka, Hendricha, Tvrděho, Em. Svobodu a Jos. Fischera. (Viz *Co je česká filozofie*, 52.)

¹⁰¹ Narodil se 1882. Jako Tvrdý ještě žák Masarykův. Spolu s Tvrdým působil několik let na Komenského univerzitě v Bratislavě, od roku 1932 na Karlově univerzitě v Praze, zde vlastně jako jediný zástupce pozitivistického směru. — O Královi psal Dušan Prokop, FČ 1962.

připomíná studium „anglo-francouzských pozitivistů a evolucionistů a shodných složek Masarykovy filozofie“.¹⁰² Královu filozofickou osobnost však nejvíce charakterizuje, že — přinejmenším před válkou — se vůbec nevěnuje systematické filozofii a svoje přesvědčení, jež tu reprodukováno, jen „ozřejmuje v kritických poznámkách ve svých pracích o třídění věd, ze sociologie a dějin filozofie“.¹⁰³ V tom, že od filozofie tenduje ke „speciálnějším“ a „pozitivnějším“ oblastem práce, jakoby patřil spíše k oné tendenci rozpadu českého pozitivismu než ke snahám o jeho obnovu a obohacení.¹⁰⁴ Je o to paradoxnější, že právě on bude v době po druhé světové válce vystupovat jako poslední bojovník za marnou záchranu pozitivismu jako filozofie a světového názoru. (O tom tu bude ještě řeč.)

Mnohem volněji se k pozitivistické linii přimykají některé momenty díla sociologa Inocence Arnošta Bláhy (třebaže zase na druhé straně byl Bláha Tvrdému blíže než Král). Bláhovo sociologické dílo patří arci do zcela jiného kontextu, jak ukazuje posmrtné vydání jeho sociologického systému i novější práce Bláhových historiků a interpretů.¹⁰⁵ Již před válkou však jeden z jeho žáků — ostatně marxisticky orientovaný — ukázal, že se Bláha sice hlásí ke kritickému realismu Masarykovu, že však zastává metodicky pozitivismus, že odmítá veškerý metafyzický dualismus světa, který je, a světa, který býti má, že proti spekulativní idealistické filozofii staví prohloubený smysl pro „svatou a krásnou realitu tohoto pozemského dění“.¹⁰⁶ Zejména ve svých pracích na etická témata se pak Bláha explicitně zabývá pozitivismem, jeho přednostmi a mezemi.¹⁰⁷ Ba, je možno říci, že Bláha v jistém smyslu patří k obráncům pozitivismu, přinejmenším jeho metody. Vidí v něm „prostředek, jak zkrotit bezuzdnou nerozvážnou poznávací touhu“, jedinou možnost „jak neutonout v temných mlhavých a nejistých spekulacích, jak nepropadnout nebezpečí několika pramenů poznání“.¹⁰⁸ Proti Rádlovi, vyzývajícímu vzdát se pozitivismu, prohlašuje: „Více pozitivistické střízlivosti, opatrnosti a kázně.“¹⁰⁹

¹⁰² *Československá filozofie*, 59—60.

¹⁰³ Tamtéž, 60.

¹⁰⁴ Čímž nemá být oslaben význam jeho prací, zvláště o dějinách české filozofie; věnoval se zejména herbartovství (*Herbartovská sociologie*, Praha 1921; *Studie o G. A. Lindnerovi*, Praha 1930 aj.) a vytvořil pak první souhrnné zpracování celých dějin českého myšlení ve standardním díle *Československá filozofie*, Praha 1937. Tímto dílem byly dějiny české filozofie konstituovány jako odborná disciplína, přes omezenost svých hledisek. Marxistická kritika tohoto spisu z pera E. Urxe — viz třetí část práce.

¹⁰⁵ Viz zejména práce Juliány Obrdlíkové, Jana Macků aj. např. ve sborníku *Brněnská sociologická škola*, Brno 1967 nebo *SC 1968*, kde se ukazují např. strukturalistické motivy a anticipace v Bláhově díle. Viz i sborník *O koncepci dějin československé sociologie*, Brno 1968, zvl. příspěvky K. Gally, J. Obrdlíkové, J. Macků aj.

¹⁰⁶ Viz Bruno Zwicker, *Pedagogická encyklopedie I*, 132.

¹⁰⁷ Viz Karel Hlavouš: *Etika I. A. Bláhy*, *SC 1968*.

¹⁰⁸ *O laický základ mravní výchovy*, Brno 1929, 5.

Domnívá se dokonce, že pozitivismus je přímo ideovým základem demokracie, takže zřící se jej znamená nutně příklon k víře, náboženství, metafyzice, dogmatismu a k noetickému autoritativismu, který je ve svém jádru a ve svých koncích také autokratismem a autoritativismem sociálním.¹¹⁰ Třebaže tu však Bláha chápe pozitivismus jako metodu značně široce (v podstatě jako synonymum vědecké metody), je charakteristické, že záměr i zápal je tu týž jako u Tvrdého. A analogické s Tvrdým je i Bláhovo pochopení mezi ortodoxního pozitivismu: pozitivismus nestačí člověku, „člověk se nespokojí jen konstatováním faktu, sbíráním dokumentů, předvídaním do zítřka. Nemůže uniknout nepokojí posledních otázek: Proč tu jsme? Kam směřujeme? Jaký má smysl náš život?“¹¹¹ A tak se před Bláhou otevírá úkol pozitivismus na jedné straně obhájit a udržet, na druhé straně však opravit nebo — jak si to formuluje on sám — doplnit. Věří, že takovým překonáním a doplněním je kritický realismus. Tak se tu setkáváme nejen s týmiž záměry a cíli, ale i s touž argumentací a terminologií jako u Tvrdého. Arci Bláhova obhajoba a doplnění pozitivismu a rozvíjení stanoviska kritického realismu probíhá ve zvláštní oblasti studia mravních a sociálních jevů. Avšak právě v této materii může dobře vyniknout, že tu jde o pokus řešit a překonat „konflikt aktivismu s objektivistickým pozitivismem“,¹¹² i o úsilí vytvořit humanistický postoj, který by zároveň neznamenal opuštění scientismu, tedy že tu jde v podstatě o realizaci týchž záměrů, které jsme mohli konstatovat v českém pozitivismu vůbec, a u Josefa Tvrdého zvláště. V tomto smyslu tedy i u Bláhy vystupuje hlavní tendence (i obtíž) českého pozitivismu.¹¹³

Z dalších autorů lze k Tvrdého linii uvolněného a transformovaného pozitivismu přiřadit i brněnského filozofa Blahoslava Zbořila, žáka Františka Krejčího, který své pozitivistické přesvědčení projevoval zejména ve svých kritických a často polemických statích k problematice náboženství.¹¹⁴ Ke Tvrdému měl pak blízko i svým zájmem o filozofii hodnot, která se nakonec — vedle zájmu o etiku a estetiku — stává jeho

¹⁰⁹ Tamtéž, 7.

¹¹⁰ Hlavoň, 350.

¹¹¹ *Filozofie mravnosti*, Brno 1922, 196–197.

¹¹² Tak to nazval Hlavoň v cit. čl., 349.

¹¹³ Tyto poznámky ovšem nemají být celkovým zhodnocením filozofického a metodologického založení Bláhova díla. Na druhé straně se však zdá, že právě úsilí překonat strohý objektivismus a neopustit přitom objektivitu je velmi markantním rysem všech Bláhových snah, který Bláhu a jeho sociologickou školu výrazně odlišuje od pražské školy.

¹¹⁴ Viz jeho články *Náboženské vědění z hlediska vědeckého*, ČM 1927; *Teizm a moderní věda*, ČM 1928; *Filozofické úvahy nad Spisarovou věroukou*, ČM 1944; *Filozofové odpovídají teologovi*, tamtéž; viz i jeho brožuru *Budoucnost náboženství*, 1931.

tématem ústředním.¹⁴⁵ Ostatně Zbořil se k Tvrdému výslovně hlásí, chápe ovšem filozofii Tvrdého i vlastní filozofický postoj jako kritický realismus¹⁴⁶ (což je pokračování onoho nedorozumění v posuzování Tvrdého, o němž již tu byla řeč).

5

Ovšem vedle směru Tvrdého vystupuje v době meziválečné — jak už jsme řekli — ještě jeden proud, který v jistém smyslu přispívá k obnově českého pozitivistického myšlení v transformované podobě. Tento proud, připravující potenciální předpoklady pro modernizaci pozitivistické tradice příklonem k vyšším stupňům vývoje evropské pozitivistické práce, je ovšem nesrovnatelně slabší. Sotva o něm lze mluvit jako o vyhraněném směru nebo skupině — spíše šlo o několik autorů, kteří se o nejnovější pozitivismus nebo dokonce jen o některé jeho postupy o řešení zajímali, aniž se s nimi — a s novopozitivismem jako takovým — bezvýhradně ztotožňovali. I když se některých jeho postojů pokoušeli využít při výstavbě vlastních názorů nebo ve své odborné práci, nepozitivistické vlivy zůstaly pro ně jen jakousi průchodní stanicí. I když však jde jen o několik autorů, kteří o soudobém evropském pozitivismu u nás psali, zamýšleli se nad ním a více nebo méně kriticky o něm referovali, zmínka o nich nesmí v našem přehledu chybět — již proto nikoli, že při malém zájmu českého pozitivismu o pohyb zahraniční moderní pozitivistické práce sehráli úlohu prvních informátorů o moderní novopozitivistické, případně analytické práci u nás.

Zde je třeba poznamenat, že se vývoj novopozitivismu odehrával v té době nejen nablízku českého prostředí (Vídeň), nýbrž částečně i přímo v něm — byť ovšem v kruzích německých. Vůbec lze říci, že Praha sehrála významnou úlohu při institování a organizační výstavbě novopozitivistického směru. Tak v polovině září 1929 dalo pražské sněmování společností německých fyziků a matematiků vnější podnět k prvému organizovanému vystoupení novopozitivistů Vídeňského kruhu jako samostatné skupiny, která tu — spolu s berlínskou Společností pro empirickou filozofii — uspořádala zasedání, věnované teorii poznání exaktních věd. (Krátko nato byl vydán programový spisek Vídeňského kruhu „Wissenschaftliche Weltauffassung“.) Od roku 1931 pak působí v Praze jako mi-

¹⁴⁵ Viz např. *Co je mravnost?*, ČM 1935; *Umění a jeho cíl*, Brno 1935; *Poznání a hodnocení*, ČM 1933. Jeho hlavní spis, *Poznání, hodnocení a tvoření norem*, vychází ovšem až po válce (Ostrava 1947).

¹⁴⁶ Viz jeho předmluva k *Tvrdého Průvodci dějinami evropské filozofie*, Brno 1947, a zejména jeho nejnovější stať, *Problém nepoznatelného transcendentna*, FČ 1968, 799.

možná profesor přírodovědecké fakulty (německé) univerzity Rudolf Carnap. Až do svého odchodu do Spojených států (1936) tu spolu s Philippem Frankem, profesorem fyziky, vede jakousi filiálku Vídeňského kruhu: mj. tu byla v roce 1934 — kdy také probíhal v Praze VIII. mezinárodní filozofický kongres — uspořádána předběžná konference, připravující Kongres pro vědeckou filozofii (který se pak o rok později sešel v Paříži).¹¹⁷

Informátory o tomto novém dění v evropském pozitivismu ve třicátých letech byli — vedle už připomenuté Albíny Dratvové — Miloš Materna, Otakar (V.) Zich a Vladimír Tardy. Materna a Zich, vlastně průkopníci a zakladatelé práce moderní logiky u nás, neprostředkují ovšem ani tak znalost novopozitivismu jako takového, nezajímají se ani tak o pozitivistické principy jako spíše o to, čeho dosahují reprezentanti novopozitivismu jako moderní logikové a metodologové. Přitom se zdá, že příspěvky Miloše Materny jsou zaměřeny poněkud všeobecněji, tj. přehledně informují o nové logice, o příčinách jejího vzniku, jejích představitelích, problémech, postojích a cílech atd.,¹¹⁸ přičemž Materna se tu neopírá jen o vlastní reprezentanty novopozitivismu, nýbrž i o další autory.¹¹⁹ Otakar (V.) Zich naproti tomu ve třicátých letech píše — opřen o soudobou, zejména novopozitivistickou literaturu — o jednotlivých pojmech a problémech moderní logiky a metodologie.¹²⁰ I když Materna ani Zich nejsou nekritickými přejímači novopozitivistických stanovisek a i když je tedy nelze prostě označit za české novopozitivisty, jejich tematický zájem přirozeně implikuje ryzí scientistický postoj. Oproti tomu Tardyho informace o novopozitivismu jsou mnohem kritičtější — scientistický postoj novopozitivistického typu se v nich víceméně odmítá.

Vladimír Tardy přitom u nás ve třicátých letech informuje o moderní pozitivistické práci asi nejsoustavněji. Tak referuje o prvním (pražském) vystoupení novopozitivistů Vídeňského kruhu, probírá fyzikalistickou variantu novopozitivismu, soustavně informuje o příspěvcích logistiků na pražském filozofickém kongresu v roce 1934, píše poměrně obsáhlý nekrolog Moritze Schlicka apod.¹²¹ Soustavně sleduje ve svých recenzích novin-

¹¹⁷ Viz Victor Kraft: *Der Wiener Kreis*, Wien—New York 1968, 3—4

¹¹⁸ Viz zejména statě *K nové teorii elementární logiky*, ČM 1933; *O logice*, ČM 1934; *K elementární logice a její filozofii*, ČM 1935.

¹¹⁹ Svědčí o tom i recenzní činnost Maternova v České mysli: zaznamenává a posuzuje např. spisy Lewise a Langforda, Stebbingové, Quina, Tarskiho aj. U Materny je zjevná orientace zejména na anglosaskou literaturu předmětu.

¹²⁰ Viz jeho statě *Definice „smyslu“ věty ve formalizovaných systémech*, ČM 1936; *O bezespornosti logických systémů*, ČM 1936; *Výrokový počet s komplexními hodnotami*, ČM 1938. Informativní ráz má jeho článek *Logistika v Polsku*, ČM 1937.

¹²¹ Viz *Bericht über die 1. Tagung für Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften*, Prag 1929 (recenze 2.—4. čísla I. svazku časopisu *Erkenntnis*), ČM 1931; *Fyzikalismus — dnešní stadium materialismu*, ČM 1932; *Logistika na filozofickém kongresu*, ČM 1934; *Moritz Schlick*, ČM 1936.

ky novopozitivistické literatury,¹²² zejména dílo Rudolfa Carnapa, z něhož nejpodrobněji probírá spis o logické syntaxi.¹²³ Tardy, který se v této době zřetelně orientuje na problematiku noetiky,¹²⁴ má mnohem větší smysl než logikové pro to, co je v novopozitivismu specificky pozitivistické, i pro to, co je podstatné a relevantní filozoficky. A tak lze v jeho příspěvcích najít nejen bohaté informace, ale i náběh k prvnímu kvalifikovanému kritickému posouzení novopozitivismu v české literatuře vůbec. (V poválečných letech však Tardy ve svých noetických zájmech nepokračuje a věnuje se cele psychologii.)

Samy tyto informace o novopozitivismu nemohly být ovšem ani ve svém celku skutečnou modernizační české pozitivistické tradice ani suplovat funkci této historické vrstvy pozitivismu ve vědomí české buržoazní společnosti. Neměly zjevně širšího ohlasu, a to tím spíše, že je přerušuje válka a že ve změněných podmínkách poválečných se pak ztrácí o ně zájem.¹²⁵ A tak lze říci, že v českém buržoazním myšlení chybí nejen vrstva obdobná druhé etapě vývoje evropského pozitivismu (machismu), nýbrž že tu chybí i reprezentace novopozitivismu. Tento fakt, který o sobě není ani pozitivní ani negativní, má ovšem jistou svoji negativní stránku, jejíž význam se odhalí až o mnoho později. Nebyla-li českému myšlení zprostředkována znalost novopozitivismu, nebyly spolu s tím dostatečně zpřístupněny i některé podnětné výsledky a trendy rozvoje oněch vědeckých odvětví, které byly spjaty s činností novopozitivistů (tj. celý komplex problematiky moderní logiky a metodologie). Když pak bude české myšlení (už marxistické) „dohánět opoždění“ v těchto oborech, budou iluze o hodnotě a významu novopozitivismu (zvláště neschopnost rozlišit jeho vědecký přínos od filozofických a ideologických významů) vznikat o to spíše, že předchozí vývoj českého myšlení buržoazní éry nebyl v tomto směru dokončen. Protože se pak toto „dohánění“ bude dít v rámci ideové a poli-

¹²² Srovn. např. jeho recenze spisů: *H. Reichenbach, Philosophie der Raum-Zeitlehre*, ČM 1930; *R. v. Mises, Wahrscheinlichkeit, Statistik u. Wahrheit*, ČM 1931; *Ph. Frank, Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, ČM 1932; *Ph. Frank, Rozvrat mechanické fyziky*, ČM 1938; *R. V. Mises, Kleines Lehrbuch des Positivismus*, ČM 1945 apod.

¹²³ Srov. Tardého recenze: *R. Carnap, Physikalische Begriffsbildung*, ČM 1930; *týž, Der logische Aufbau der Welt*, ČM 1931; kritický referát *Carnapova logická syntax*, ČM 1934, apod.

¹²⁴ Viz i jeho přehled *Noetika ve XX. století* v encyklopedickém díle *Dvacáté století, díl 7. Z duševní dílny lidstva*. Praha 1934.

¹²⁵ Je ostatně příznačné, že ani Josef Král, který v poválečné situaci převezme obňajobu pozitivistické tradice (viz i níže), neprojevuje o novopozitivismus zájem, ba naopak soudí, že „videňská škola“ (Schlick, Neurath, Carnap, aj.) „pojem pozitivismu nepřijatelně zužuje“. (*Positivismus, dialektický materialismus a filozofie*, ČM 1946–1947, str. 211.)

tické krize šedesátých let nepovede ke skutečnému obohacení vědeckých snah, nýbrž k vážným negativním teoretickým a ideologickým důsledkům (jak o tom bude ještě řeč).

* * *

Pokračování české pozitivistické tradice po druhé světové válce je již velmi málo výrazné a významné; představuje jakýsi epilog — pokus o rekapitulaci a navázání na dosavadní vývoj, avšak v situaci, kdy k tomu chybí předpoklady vnitřní i vnější. V nových podmínkách je totiž stále zřejmější, že český pozitivismus může po roce 1945 bilancovat jen ztráty. Předně ztratil svého nejlepšího představitele, Josefa Tvrdého, a proto nemá vůdčí, plodnou a uznávanou filozofickou osobnost, která by byla natolik pružná a citlivá pro poválečné proměny a jejich hlavní trendy, aby dovedla nejen zrekapitulovat, ale přímo zrevidovat obsah tradice a proměnit ji natolik, aby odpovídala požadavkům změněné situace. Za druhé pak pozitivismus, dosud výrazná, ba u nás snad nejvýraznější forma buržoazního vědomí, teoreticky formulovaného, ztrácí v tomto okamžiku konce buržoazní epochy našeho národního společenství svoji přitažlivost dokonce i tam, kde ještě trvají iluze a naděje, že tato epocha bude pokračovat: i ve vědomí většiny reprezentantů buržoazního myšlení v období mezi léty 1945 a 1948, — tedy v době, kdy se po válečné izolaci mohou u nás uplatnit impulsy nových forem evropského a světového buržoazního filozofování — platí český pozitivismus za zastaralý a překonaný. Přitom ovšem filozofické vědomí české společnosti je stále méně určováno tradicemi buržoazního myšlení vůbec. A tak nejpodstatnější ztrátou, která poznamenává postavení českého pozitivismu v době poválečné, je ztráta sociální základny: výsledky druhé světové války i zkušenosti, jimiž prošla česká a slovenská společnost, rozhodují o tom, že se realizují strukturální přeměny společnosti, v nichž se likviduje buržoazní společnost, neodmyslitelná základna pozitivismu. Úměrně tomu roste specifická váha myšlení marxistického, které své poměrně pevné pozice z doby meziválečné může nyní rozšířit v postavení hegemonní.

V této situaci, pro pozitivismus velmi nepříznivé, však přece jen dochází k pokusům český pozitivismus bránit. Jak už řečeno na obranu pozitivismu vystupuje jediná významnější osobnost směru — Josef Král, který nyní — ač se jeho předválečné dílo specializovalo na historiografii a sociologii — musí zaujmout stanovisko k nejobecnějším teoretickým a ideologickým problémům. Tak se Král nejprve — v článku Cesty české filozofie¹²⁶ — pokouší o bilanci poválečných proměn a o reflexi situace a perspektiv z hlediska pozitivistické tradice. Je si vědom toho, že jde

¹²⁶ ČM 1946—1947.

o „pronikavou revizi celého národního bytu“,¹²⁷ avšak tam, kde určuje úkoly a příští cesty českého myšlení, v podstatě jen opakuje představy předválečného pozitivismu: nový je tu vlastně jen požadavek poznání, pochopení a zhodnocení přínosu ruského myšlení, zejména kultury marxistické. Vlastní obranu pozitivismu v konfrontaci, ba v polemice s marxistickou filozofií, pak podnikne Král ve stati Pozitivism, dialektický materialismus a filozofie.¹²⁸ Je si třeba uvědomit, že je to v dějinách českého pozitivismu prvé ucelené a explicitní střetnutí s marxismem. Příležitostně kritické poznámky Krejčího a Tvrdeho o marxismu svědčí o tom, že tito pozitivisté ještě nemohli marxistické myšlení pokládat za významného odpůrce a tím méně konkurenta, ani za směr, který přebírá hegemonii v českém myšlení, jak jej již musí pocíťovat Král (byť to otevřeně nevy-slovuje).¹²⁹ Přitom Král se cítí nucen konfrontovat pozitivismus s dialektickým materialismem především proto, že oba směry pretendují na titul vědecké filozofie. Král ovšem zná a představuje dialektický a historický materialismus v dosti ploché podobě (která mu umožňuje vyznačit a některé shody marxistické filozofie a pozitivismu) a používá nepříliš originálních argumentů vede při probírání jednotlivých tezí důkaz, že dialektický a historický materialismus jako světový názor nelze uznat „za plně odůvodněný, i když přiznáváme mu některé kladné přínosy, a tudíž za jediný vědecký světový názor“.¹³⁰ Naproti tomu podle Krále pozitivismus vytváří „světový názor, který považuje za odůvodněnější, i když zůstává věren svému kritickému stanovisku se neodvází jej prohlásit za jediný vědecký světový názor“.¹³¹ Král přitom brání pozitivismus proti rozmanitým výtkám scientismu, naturalismu, pasivity atd., tedy kupodivu proti námitkám, které byly pozitivismu tehdy adresovány spíše ze strany jiných směrů buržoazního myšlení než ze strany marxistické, charakterizuje pak pozitivismus značně široce — víceméně jako filozofii vědecké střízlivosti a odmítá, že by bylo možno „mluviti o pozitivismu jako o zastaralém směru nebo dokonce již vymírajícím“.¹³² Král naopak věří, že „pozitivismus jako domyšlování a ujednocování vědeckých poznatků není nikdy uzavřen, hotov, není tedy ustrnulý, jest stále dynamický, schopný vývoje a v tomto pojetí nikdy překonán. Překonání mohou být jednotliví pozitivisté, pozitivismus některých představitelů, ale pozitivismus jako směr, jako myšlenkový princip, jako metoda, postoj nebo stanovisko spíše než určitý systém, jest stále živý (. . .)“¹³³

¹²⁷ Tamtéž, 1.

¹²⁸ ČM 1946–1947, původně předneseno v dubnu 1947 ve Filozofické jednotě.

¹²⁹ O vztazích pozitivismu a marxismu v českém myšlení viz podrobněji ve třetí části práce.

¹³⁰ Tamtéž, 227.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² Tamtéž, 231.

¹³³ Tamtéž, 214.

Sama tato deklarace, která se již tehdy musila nutně jevit jako plná iluzí, ovšem český pozitivismus jako směr nezachránila: byla spíše jeho labutí písní. Jeho dny už byly sečteny. Po Únoru 1948 byla českému pozitivismu odňata jeho sociální a institucionální základna, a tím ukončena možnost jeho další existence jako teoretické filozofie.

