

Česká filosofie v letech mezi dvěma světovými válkami

(Stručný přehled)

Na počátku existence samostatného československého státu se u nás rozšířil počet vysokoškolských pracovišť, které se věnovaly filozofii. V roce 1919 k Univerzitě Karlově přibýly Masarykova univerzita v Brně a Univerzita Komenského v Bratislavě a na jejich filozofických fakultách vznikly filozofické semináře. V Brně se stal prvním ředitelem semináře Otakar Zich, po něm ho v meziválečném období vedli Mihajlo Rostohar, Vladimír Hoppe a J. L. Fischer (v letech 1938-1939 společně s Josefem Tvrđým). V Bratislavě je rozvoj filozofického semináře spojen se jmény českých profesorů Bohuše Tomsy, Josefa Krále a Josefa Tvrđého, teprve postupně se formovala vlastní slovenská filozofická veřejnost.

Na Univerzitě Karlově se v roce 1920 dosavadní filozofická fakulta rozdělila na fakulty filozofickou a přírodovědeckou. Filozofický seminář na Filozofické fakultě UK vedl v letech 1912-1928 František Krejčí, po něm J. B. Kozák. Na výuce se v meziválečném období postupně podíleli rovněž profesori František Drtina a Josef Král a docenti Vladimír Hoppe (od roku 1927 profesor Masarykovy univerzity), Josef Fischer, Ferdinand Pelikán, Ladislav Rieger, Jan Patočka, Josef Beneš a učitelé z jiných oborů a fakult UK. Na Přírodovědecké fakultě UK vznikl v roce 1922 seminář pro metodologii a dějiny věd přírodních a exaktních, jehož oddělení pro metodologii a dějiny přírodních věd vedl Emanuel Rádl a oddělení pro logiku a filozofii věd exaktních Karel Vorovka (po jeho smrti v roce 1929 matematik Václav Hlavatý). V roce 1932 se na Přírodovědecké fakultě habilitovala pro obor filozofie exaktních věd Albína Dratvová.

Byla zde i pracoviště oborů, které měly v té době k filozofii stále ještě velmi blízko – sociologie, pedagogiky, psychologie a estetiky. Na pražské fakultě se filozofií zabývali v sociologickém semináři Břetislav Foustka a Josef Král, v estetickém Otakar Zich a Jan Mukařovský, v psychologickém František Šeracký, v Brně pak v sociologickém semináři Inocenc Arnošt Bláha a Emanuel Chalupný, v psychologickém Mihajlo Rostohar, v pedagogickém Otokar Chlup. Filozofie se pěstovala i na teologických učilištích katolické církve (proslulé bylo olomoucké dominikánské centrum, na Teologické fakultě UK přednášel docent Josef Kratochvil) a českobratrské církve evangelické (na pražské Husitské teologické fakultě působil profesor Josef Lukl Hromádka).

Významnou roli hrály i specializované filozofické časopisy. Postupně se vyhraňoval jejich profil a zaměření: K pozitivisticky orientované *České myslí* (začala vycházet v roce

1900 jako orgán Jednoty filosofické) přibyl v roce 1921 „idealistický“ *Ruch filosofický*, v roce 1927 *Filosofie* a v roce 1929 novotomistická *Filosofická revue*.¹ Filosofickými otázkami se zabývaly i časopisy *Na hlubinu*, *Sociologická revue*, *Sociální problémy*, *Index*, *Akord*, *Řád*, *Přítomnost*, *Tvorba*, *Křesťanská revue*, *Kritický měsíčník* aj. Česká filozofie v tomto období rovněž pozoruhodným způsobem prohloubila přirozený kontakt s filozofií v příslušných zahraničních centrech; zahraniční filozofická produkce byla průběžně recenzována ve filozofických i jiných časopisech, řada klasických filosofických textů i soudobých publikací byla přeložena do češtiny.

¹ *Česká mysl* byla prvním specializovaným filozofickým časopisem v Čechách. Vycházela od roku 1900 (jejími prvními redaktory byli F. Krejčí, F. Drtina a F. Čáda), zanikla v roce 1947 po zásahu politické moci; dosáhla 40 ročníků. *Ruch filosofický* vycházel v letech 1920-1941 a celou tu dobu jej řídil F. Pelikán, do roku 1927 s K. Vorovkou. *Revue Filosofie* vznikla z iniciativy K. Vorovky a T. Trnky (po jistých neshodách s redaktorem *Ruchu filosofického* F. Pelikánem), ale dosáhla jen dvou ročníků 1927-28 a 1928-29 (především proto, že Vorovka v roce 1929 zemřel). *Ruch filosofický* i *Filosofie* založili protipozitivisticky orientovaní filosofové a měly sloužit i „boji za svobodu české filosofie“ (proti „nadvládě“ pozitivismu). Novotomisticky orientovanou *Filosofickou revui* vydávali v letech 1929-1948 olomoučtí dominikáni, učitelé tamějšího bohosloveckého učiliště. Řídil ji M. Habáň, jehož v posledním ročníku vystřídal J. M. Veselý.

Na následujících stránkách připomínáme nejvýraznější osobnosti českého meziválečného filozofického života. I když s většinou těchto jmen nejsou spojeny filozofické koncepty a teorie, jež by zasáhly do vývoje evropského filozofického myšlení, přece jen nelze přehlédnout, co jejich činnost spisovatelská, učitelská i organizační (v redakcích časopisů, v různých institucích atp.) znamenala pro rozvoj filozofické práce u nás i pro uplatnění filozofie v české kultuře.

Na prvním místě je třeba mluvit o **T. G. Masarykovi**. V posledních dvou desetiletích 19. století se stal jednou z nejpřednějších osobností české filozofie (a českého kulturního a politického dění vůbec). Už před válkou představuje jeho jméno samostatnou kapitolu z dějin české filozofie i počtem prací, které mu byly věnovány.

Tomáš Garrigue Masaryk většinu svých knih napsal za profesorského působení na Filozofické fakultě UK, tj. v letech 1882-1914.² Ve válečných a poválečných letech publikoval ještě spisy *Nová Evropa* (1920), *O bolševictví* (1921), *Světová revoluce* (1925), *Cesta demokracie I-II* (1933-34; III. 1994, IV. 1997). V *Nové Evropě* shrnul texty vzniklé „soustavnějším zpracováním těch politických zásad, které tvořily program naší zahraniční propagandy“, *Světovou revoluci* koncipoval jako knihu vzpomínek a úvah, jako „zprávu o své zahraniční činnosti v letech 1914 až 1918“ a *Cestu demokracie* jako soubor článků, projevů a rozhovorů z let 1916-1928. V práci *O bolševictví* Masarykova dosavadní kritika marxismu vyústila – motivována zkušenostmi z vývoje Ruska – v odmítnutí bolševismu jako „teokracie naruby“ (bolševici odstranili cara, nikoli carismus).³

Masaryk nebyl systematickým teoretickým filozofem, byl spíše sókratovským typem myslitele, jemuž otázky jsou často důležitější než soubor odpovědí. Sám Masaryk říkal, že svou filozofii (teorii poznání a metafyziku) soustavně nezpracoval, dokonce prohlásil, že se nikdy za filozofa-metafyzika nevydával. Své filozofické stanovisko charakterizoval jako

² Patří k nim především: *Blaise Pascal* (1883), *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* (1883), *O studiu děl básnických* (1884), *Teorie, dějin podle zásad T. H. Bucklea* (1884), *Základové konkrétné logiky* (1885), *Slovanské studie I* (1889), *Studie o F. M. Dostojevském* (1892), *Česká otázka* (1895), *Naše nynější krize* (1895), *Karel Havlíček* (1896), *Jan Hus, naše obrození a naše reformace* (1896), *Moderní člověk a náboženství* (1896-98), *Palackého idea národa českého* (1898), *Otázka sociální* (1898), *Význam procesu polenského pro pověru rituální* (1900), *Ideály humanitní* (1901), *Rukověť sociologie* (1901), *Problém malého národa* (1905), *Zrcadlo katechetům* (1906), *Inteligence a náboženství* (1907), *V boji o náboženství* (1909), *Russland und Europa I-II* (1913, česky 1919-1921, 1931, 1933).

³ V 90. letech 20. století začal být realizován projekt vydávání Masarykových spisů, který řídí ediční rada Ústavu TGM v Praze pod vedením J. Opata a J. Brabce. Předpokládá, že čtyřicet svazků shrne celé Masarykovo dílo. Zatím vyšly *Juvenilie*, *Cesta demokracie III a IV*, *Rusko a Evropa I-III*, *Karel Havlíček*, *Sebevražda*, *Přednášky a studie z let 1882-84*, *Moderní člověk a náboženství*, *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus. Základové*

mírný racionalismus, konkretismus, popřípadě jako realismus. V Masarykově realismu se však prolínají tři roviny – filozofická (noetická), umělecká a politická. Noetické východisko realismu (kritický realismus) charakterizoval slovy: „Poznávej vždy a všude věci a jejich jádro! Není vývoj prvou důležitostí pro ducha, ale věci samy...“⁴ Pravým a konečným předmětem poznání jsou jednotlivé, konkrétní věci. Filozofickým realismem rozuměl pojetí světa jako harmonické soustavy jednotlivin, „individuálností“, „osobností“ (Boha, člověka, biologického individua, hmotných i duchovních věcí). Na formování Masarykových názorů měl vliv pozitivismus, nicméně podstata jeho realismu ve srovnání s pozitivismem tkví právě v požadavku „věci – ne jevy“ a v hlásání práva na metafyziku, kterou pozitivismus odmítal jako disciplínu vědecky nepodloženou. Masaryk se jako umírněný realistický racionalista snažil spojit postuláty empirického bádání a racionalistické kritiky s potřebou seriózně zkoumat problémy metafyzické i otázky antropologické a etické. Také proto se jednou ze základních otázek jeho filozofie stal poměr mezi subjektivním a objektivním, otázka vztahu mezi osobním přesvědčením, pro které jsme se rozhodli a o které se opíráme ve svém praktickém jednání, a nadosobním, objektivním a absolutním světem. Je filozofie osobním vyznáním, nebo je objektivním poznáním objektivního světa? Napětí mezi těmito variantami se projevilo u Masaryka v tom, že jako etický individualista vycházející z konkrétního a zdůrazňující osobní rozhodnutí člověka, chce současně podříditi člověka nadosobnímu hledisku věčnosti a formulovat etický program pro přeměnu nejen individua, ale celé společnosti. Svě pojetí skutečnosti (světa) jako harmonické soustavy hmotných a duchovních objektů Masaryk spojoval s vírou v hypotézu o existenci Boha a nesmrtelné duše. Domníval se, že bez náboženské víry není možné pochopit smysl lidského života a směřování světa jako celku. Hypotézu o existenci Boha opíral o „existenci účelnosti ve světě“ a o koncept „prvé příčiny“. Byl přesvědčen, že rozum, který ve všem zjišťuje řád, je sám orgánem řádu a účelnosti.

Snaha vystihnout Masarykovu filozofickou osobnost vedla už v předválečné české literatuře k vykryštalizování několika ústředních masarykovských témat. Úlohu „prolegomen k Masarykovi“ měly studie o jeho vztahu k jiným filozofům: k Platónovi (na něhož Masaryk odkazoval hned ve svých prvních studiích *Theorie a praxis* a *Plato jako vlastenec* z roku 1876, když kritizoval pasivitu tehdejší české politiky a plané vlastenčení v české společnosti), B. Pascalovi (vynikajícímu vědci vroucně toužícímu po víře, promýšlejícímu existenciální

konkrétné logiky, Pokus o konkrétní logiku, Otázka sociální I-II, Parlamentní projevy 1891-1893, Parlamentní projevy 1907-1914.

⁴ T. G. Masaryk: Česká otázka, in: *Spisy TGM*, sv. 6, Praha: Ústav TGM 2000, s. 109.

problémy lidského bytí), D. Humovi (důslednému zastánci „vědeckého postoje ve filozofii“, odkazujícímu do odpovídajících mezí „obrazivost vyšínující se nad skutečnost“), I. Kantovi (který ve své kritické filozofii ukázal „aktivitu subjektu v procesu poznání“ a myšlení jako „nesmírně komplikovanou práci“), A. Comtovi (zakladateli sociologie jako vědy chtějící studiem „hromadných společenských jevů“ přispívat ke společenskému pokroku), F. Brentanovi ad.

Soudy o Masarykově filozofii, o její povaze, se u jednotlivých autorů více či méně rozcházejí. Už proto, že filozofie mu nebyla cílem, nýbrž prostředkem k řešení problémů, s nimiž se setkával; Masarykovi (jak napsal Josef Tvrdý) především život kladl filozofické otázky a vnukal jejich řešení. Pro některé „mladší české filozofy“ byl také spíše politikem než filozofem; v jeho filozofování shledávali (např. Karel Vorovka) „nedostatek systému“, někdy i „synkretismus názorů navzájem si odporujících“. Masaryk, vždy přístupný odborné kritice, chtěl odpovědět mj. přepracováním Konkrétní logiky, ale už je nestačil dokončit. Svým způsobem jej zastoupil Karel Čapek svými *Hovory s T. G. Masarykem*.

Častým tématem v české meziválečné filozofii byla Masarykova filozofie náboženství a s ní úzce spojená filozofie mravnosti (etika). Náboženství považoval především za odpověď na otázku smyslu života, z transcendentna pramenící výzvu k aktivnímu, hodnotnému životu, ke spolupráci člověka s Bohem („synergismus“); v náboženství jde o „život sub specie aeternitatis“ (pod zorným úhlem věčnosti). Myslel na náboženství moderní, racionální („odpovídající rozumu“), bez zázraků, antropomorfních a mytických představ, proto kladl jako na východisko náboženského učení důraz ne na slepou, bezdůvodnou víru, nýbrž víru, která může být ověřena argumentem, tedy na přesvědčení. Ježíš mu není vtěleným Bohem, ale náboženským reformátorem, hlasatelem lásky k člověku. Odnáboženštění (ztráta víry v Boha a nesmrtelnou duši) má pro člověka neblahé důsledky; je také hlavní příčinou krize soudobého člověka i společnosti: „Náboženství, nebo nihilismus, toť krvavá disjunkce naší doby. Buď visíš na Bohu, nebo na hřebíku. Moderní titanové začínají boj proti Nejvyššímu a končí revolucí (objektivisté) nebo vlastní smrtí.“⁵ Vzhledem k úloze, kterou Masaryk připisoval náboženství, je jeho filozofie náboženství zároveň filozofií člověka. Protestantismu dával přednost před katolicismem, zvláště pro jeho větší důraz na individuum (katolicismus je „aristokratický“, protestantismus „demokratický“). Kritika zjeveného náboženství, klerikalismu, vázanosti katolické církve na přežívající feudální svět a rakousko-uherskou monarchii dostávala Masaryka před válkou do sporů s římskokatolickými teology, po válce

⁵ T. G. Masaryk: *V boji o náboženství*. Praha: Čin 1947, s. 42.

pak mnohým věřícím motivovala jejich rozchod s katolickou církví a iniciovala také několik českých pokusů o náboženství „nové“, „etické“, necírkevní. Masarykův důraz na náboženství a zároveň na vědu (vědecké poznání) vedl k tomu, že jeho filozofické stanovisko bylo někdy charakterizováno jako „pozitivismus plus teismus“.

Ve 20. a 30. letech 20. století se čeští filozofové (a také historici, literární teoretici ad.) často vraceli k Masarykově filozofii českých a světových dějin, a tedy i k jeho pojetí „české otázky“. Masaryka samého k této látce přivedla „krize české politiky“ na konci 19. století, později úkoly české politiky za světové války a nakonec problémy spojené s formováním československého státu. Zřetel ke světovým a zvláště národním dějinám, k odkazu nejlepších představitelů národa, měl pomoci orientovat se v přítomnosti, poznat, v čem dosud spočívala síla (nebo slabost) národa, na co je možné a potřebné navázat, na čem budovat národní identitu. V podstatě tu Masarykovi šlo o to, „jak vyslovit myšlenku lidství česky“. Byl přesvědčen, že už samo položení této otázky znamená hlásit se k odkazu národního obrození a (jeho prostřednictvím) i české reformace. Masarykova koncepce náboženského-humanitního smyslu českých dějin vyvolala polemickou odezvu, „spor o smysl českých dějin“. Týkal se zejména metodologických problémů hodnocení jednotlivých epoch českých dějin. Před válkou o tom psali Jindřich Vančura, Kamil Krofta, Zdeněk Nejedlý, Jan Herben, Josef Pekař, Julius Glücklich ad.; po válce vedle Pekaře a Nejedlého Emanuel Rádl, F. X. Šalda, Jan Slavík, J. L. Fischer, Mirko Novák, Jiřina Popelová, Kurt Konrad ad. Na Masaryka navazovali rovněž autoři uvažující o „charakteru českého národa“, resp. o „národní povaze české“ – na začátku století například Otakar Jozífek a Emanuel Chalupný, ve 20. a 30. letech Jiří Mahen (*Knížka o českém charakteru*, 1924), Ferdinand Peroutka (*Jací jsme*, 1924), S. K. Neumann (*Krize národa*, 1930), František Götz (*Osudná česká otázka*, 1934), Eduard Urx (*O té české národní povaze*, 1938), Jan Patočka (*Česká vzdělanost v Evropě*, 1938) ad.⁶

Vzájemné propojení jednotlivých okruhů Masarykova filozofického myšlení je zjevné i v jeho filozofii sociální (filozofii společnosti, státu, práva, politiky atd.). Teze „reformace, ne revoluce“ vyjádřila jeho přesvědčení, že společenského pokroku se nejbezpečněji dosahuje jednak vnitřními přeměnami člověka samého (jednotlivých lidí), jednak soustavnou, třeba jen drobnou prací přetvářející vnější poměry; tedy především pokojnou, nenásilnou cestou: když revoluce, tak na prvním místě „revoluce hlav a srdcí“. Sociální revoluce je „sázka do loterie“, jako náhlá, prudká vnější přeměna předpokládající násilí plodí totiž zase násilí. Masaryk však nebyl moralizátorem: uznal revoluci jako mravně oprávněný prostředek, jde-li o „nutnou

⁶ Viz M. Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst 1995.

obranu“, byly-li „všechny jiné prostředky vyčerpané“. Revoluce je mravně dovolená, je-li „reformou, zdokonalením“; také „demokracie vznikla revolucí a revolucemi“. Ve *Světové revoluci* vyložil Masaryk i světovou válku jako „revoluci“ - ozbrojený boj demokracie (s jejím ctěním individuality, občanství, vědy, osvěty, pokroku) s teokracií a monarchií (s jejich absolutismem, imperialismem, militarismem); ve válce „stály proti sobě ideje, názory na svět a život“. Z hlediska své filozofie dějin Masaryk jako první u nás už na konci 90. let 19. století obsáhle a kriticky posoudil rovněž Marxovo a Engelsovo učení o kapitalistické společnosti a cestách jejího překonání, včetně jeho filozofického založení (dialektického a historického materialismu). Na rozdíl od marxismu podmínku a záruku rozvoje individuálního i společenského života spatřoval v neustále se reformující demokracii. Problematice demokracie a demokratické politiky věnoval tolik pozornosti, že představuje relativně samostatnou oblast jeho filozofickodějinného myšlení. Zejména v jeho příspěvcích a projevech z doby válečné a poválečné vystupuje obraz demokracie jako společnosti svobodných, vzdělaných a tvořivých občanů-autonomních jedinců („já jsem také historie“). Demokracie není jen politickým a právním řádem, nýbrž uceleným, harmonickým způsobem života vůbec. Jako prezident republiky vycházel z toho, že se Češi a Slováci v letech války postavili na stranu demokracie a že nyní budou (na bázi státotvorného „československého národa“, ale s dostatečným prostorem pro uplatnění všech národností v zemi) pěstovat vlastní demokratický stát jako neustále se reformující demokracii, opírající se o uvědomělé občanství, práci, vědu, vzdělání, mravně fundovanou politiku. Ve službě humanitní demokracii spatřoval i smysl svého úřadu. Masarykova koncepce demokracie – převzata i jeho nejbližším spolupracovníkem a pokračovatelem Edvardem Benešem – hrála jako ideál důležitou úlohu po celou dobu trvání první republiky.

K Masarykovi jako filozofovi se před světovou válkou a v období mezi válkami hlásili (a svým způsobem si ho i „přisvojovali“) filozofové s různou orientací. Na prvním místě to byli **pozitivisté**, resp. osobnosti, které chtěly pěstovat „vědeckou filozofii“. Pozitivistům byl Masaryk blízký svým úsilím o „vědeckou filozofii“, chápanou jako pokus o celkový názor na svět, syntetizující poznatky jednotlivých věd, důrazem na „vědeckou přesnost, konkrétnost a realismus“, nechutí vůči rozumem nekontrolovatelným metafyzickým spekulacím, i stálým zřetelem k psychologii, sociologii a ke každodenní životní (také umělecké) praxi. Na tom nic neměnilo, že se Masaryk sám k pozitivismu nejen nehlásil (byť svým zájmem o jeho západoevropské představitele u nás pro rozšíření jeho vlivu hodně udělal), ale vyslovoval se o něm i dost kriticky, a to ještě před zformulováním české varianty pozitivistické filozofie. V

Hovorech s T. G. Masarykem čteme Masarykovu odpověď na Čapkovu poznámku, že ho lidé nazývají pozitivistou: „Pozitivistu – ne; ... Nemohl jsem prostě a nemohu z kultury vyškrtnout náboženství, zejména ne z naší kultury národní.“⁷

Vývoj české pozitivistické filozofie lze rozdělit do tří fází. První, „přípravná“, spadá do 70. a 80. let 19. století. „Duch scientismu“, charakteristický pro tehdejší dobu, v níž se prudce rozvíjejí přírodní i společenské vědy (podporované i ustavením české univerzity v roce 1882), iniciuje jednak zájem našich stoupců herbartismu (G. A. Lindnera, Josefa Durdíka) o některá témata západoevropského pozitivismu (představovaného A. Comtem, J. S. Millem, H. Spencerem), jednak snahu seznámit s touto filozofií českou kulturní veřejnost prostřednictvím informativních studií a článků (Josef Mikš, Emanuel Makovička).

Vlastním tvůrcem české pozitivistické filozofie se stal **František Krejčí** (1858-1934), od roku 1898 docent a od roku 1905 profesor filozofie (se zvláštním zřetelem k psychologii) na pražské univerzitě. Krejčí je proto i hlavním představitelem druhé vývojové fáze českého pozitivismu, trvající od posledního desetiletí 19. století do počátku 20. let 20. století. Krejčího univerzitní kolegové hlásící se rovněž k „vědecké filozofii“ a spolupracovníci z *České mysli* František Drtina a František Čáda zůstali v Krejčího stínu, a to jak rozsahem svých prací, tak vyhraněností a důsledností svého filozofického názoru.

Pro Krejčího filozofii je příznačná – jak lze u pozitivisty očekávat – především snaha budovat ucelený názor na svět a život s „vyloučením veškeré metafyziky“. Krejčí – podobně jako Spencer, který mu byl z pozitivistických autorit nejbližší – trval na tom, že transcendentno, tj. realita podmiňující a současně i přesahující skutečnost představenou nám smysly a rozumem, je nepoznatelné. Krejčího „nepoznatelné transcendentno“ (blízké Spencerovu „Unknowable“) vyjadřuje myšlenku, že pozitivistická („vědecká“) filosofie se na rozdíl od různých druhů filozofického idealismu musí obejít bez pozitivních výpovědí o transcendentnu (a tedy i bez náboženského „nadpřirozena“). Za hranicemi empirického dualismu hmoty a vědomí (na půdě ontologie) je možné oprávněně operovat nanejvýš ideou „neutrálního monismu“, ovšem bez nároků odpovědět na otázku, zda některý člen dvojice hmota – vědomí je „prvotní“ nebo „určující“. Jako přísný determinista Krejčí předpokládal, že v transcendentnu, první příčině všeho, jsou kauzální řady všech oblastí sjednocovány nějakým neznámým principem. „Ano: poznání transcendentna je problém, který nám pochopitelným činí vývoj filozofického myšlení; z něho vyzříme logickou nutnost, jakým směrem šel vývoj a půjde. Filozofie jej převzala k řešení, poněvadž tu bylo přesvědčení, že

⁷ K. Čapek: *Hovory s T. G. Masarykem*, in *Spisy Karla Čapka*, sv. 20, Praha: Čs. spisovatel 1990, s. 239.

poznání toho je třeba nezbytně k sestrojení celkového názoru na svět a k pochopení smyslu života, a poněvadž to vědění o transcendentnu, které podává člověku náboženství na všech stupních svého vývoje a ve všech formách, ve kterých se kdy vyskytlo, neuspokojovalo vždy a všechny; neboť člověk chce mít vědění pravdivé, nesnese pochybnosti. /.../ Celkový problém filozofie lze tedy vyjádřit alternativou: *je transcendentno poznatelné anebo není poznatelné?* A pro případ nepoznatelnosti je tu alternativa druhá: *je transcendentna nezbytně třeba k celkovému názoru na svět, čili potřebuje člověk znát transcendentno, nebo nepotřebuje?*“⁸

Nejvíce pozornosti věnoval Krejčí psychologii, v níž viděl základ každého snažení o vědeckou filozofii. V šesti dílech *Psychologie* (z let 1902-1926) se snažil svůj z biologie vycházející výklad duševních jevů oprostit od všech empiricky nepodložených spekulací, především od metafyzického pojmu duše jako svébytného, nemateriálního nositele lidského duševna. Všechny psychické entity, počínaje nejjednoduššími počitky, považoval za uvědoměné reakce organismu na vnější či vnitřní podněty, předpokládaje zároveň, že každý z nich má svou stránku představivou, citovou a volní. Na svém stanovisku, že jeho psychologie je nejen „vývojová“, ale i „empirická“ (protože vychází jen z obsahu vědomí), neústupně trval, i když jeho kritikové – od Františka Mareše na počátku století po představitele celostní, strukturální psychologie v 30. letech – jí vytýkali pozitivistickou předpojatost. Nikdy nepřipustil, že by jeho koncepce psychofyzického paralelismu (pojímající duševní jevy jako paralelní fyziologických jevům, ale na nich nezávislé) mohla být jen důsledkem pozitivistického, krajně rezervovaného přístupu k pojmu kauzality. V *Základech vědeckého systému psychologie* (1929) znovu formuloval východiska své psychologie a kriticky reagoval na poslední vývoj světové i české psychologie.

Vedle psychologie se Krejčí hodně zabíral rovněž etikou. Ve spisech *Svoboda vůle a mravnost* (1907), *Filozofické základy mravní výchovy* (1920), *Pozitivní etika jakožto mravouka na základě přirozeném* (1922) a *Politika a mravnost* (1933) se snažil doložit, že na pozitivistickém základě lze vybudovat autonomní laickou morálku vyhovující rozumovým i citovým potřebám a nárokům moderních lidí, morálku orientující jedince i společnost k budoucnosti, v níž vymizí vše, co je v současnosti – jak se Krejčí vyjádřil v jistém nesouladu se svou tezí o nepoznatelném transcendentnu – v rozporu s „kosmickou zákonitostí“, založenou v transcendentnu, a současně i „dějinnou spravedlností-Nemesis“. „Sociální etika“ má řešit historické a sociální problémy a tak ovlivňovat i kulturní a sociální vývoj

⁸ F. Krejčí: *Filosofie posledních let před válkou*. Praha: Jan Laichter 1918, s. 6 a 8.

společnosti.⁹ Od počátku své filozofické dráhy věnoval Krejčí kritickou pozornost také náboženství a klerikalismu (a spiritismu a jiným takovým formám religiozity). Své pojetí náboženství jako kulturního útvaru vyvinuvšího se z původního zosobňování přírodních jevů (v důsledku „nedokonalosti apercepce“) prosazoval vytrvale rovněž v rámci české (později československé) Volné myšlenky. Jako její dlouholetý předseda usiloval o to, aby tato v podstatě antiklerikální organizace (odkazující u nás na tradice spojené zvláště se jmény Karla Havlíčka Borovského a z církve vyobcovaného kněze Augustina Smetany) stála „na pozitivistickém základě“. Dokladem čínorodosti české Volné myšlenky byly i její mezinárodní kongresy v Praze v letech 1907 a 1921.

Svůj názor na pohyb novodobé filozofie vyložil Krejčí v knihách *O filozofii přítomnosti* (1904) a *Filozofie posledních let před válkou* (1918). Přes neustálou obhajobu pozitivismu dokázal v nich ocenit přínos a podnětnost i filozofií „idealistických“ (metafyzických) – Nietzscheho, pragmatistů, Husserla ad. Vydal rovněž český výbor z Hegelových spisů, první představení Hegelovy filozofie u nás. K domácímu filozofování se soustavně vyslovoval na stránkách *České myšli*, nechávaje se někdy strhávat i k ostrým polemikám, především s představiteli „mladší české idealistické filozofie“.

František Čáda (1865-1918) byl na UK od r. 1896 docentem a od r. 1905 profesorem filozofie a pedagogiky. (V té době hranice mezi vlastní filozofií a tzv. filozofickými obory – psychologií, pedagogikou, sociologií a estetikou – zdaleka nebyly tak vyhraněné jako dnes.) Je zakladatelskou postavou české pedologie a pedopsychologie. Osobním vyznáním byl teista, od filozofie však očekával, že ve svém úsilí o jednotný světový názor bude vycházet z vědeckých poznatků. Zdůrazňoval kritickou práci v jednotlivých filozofických disciplínách; váhu kladl na noetiku, jíž se zabýval ve spise *Noetická záhada u Herbarta a Milla* (1894) a v pravidelných rozhledech po nové literatuře v *České myšli*. V roce 1920 vydal František Šeracký z Čádovy pozůstalosti *Etiku individuální*. Ve své „biotické etice“ chtěl Čáda vycházet z faktů života (normy chápal jako výrazy způsobů jednání a jejich hodnocení), s tím, že za nejvyšší etický princip považoval rozvíjení a stupňování života.

František Drtina (1861-1925) působil od roku 1891 jako docent a od r. 1903 jako řádný profesor filozofie a pedagogiky na Filozofické fakultě UK. V letech 1907-1911 byl poslancem Říšské rady za Masarykovu realistickou stranu, za války členem Maffie.¹⁰ V l. 1918-1920 se jako státní tajemník (odborový přednosta) Ministerstva školství a národní

⁹ V letech 1918-1920 Krejčí redigoval *Budoucnost*, časopis se socialistickou, nemarxistickou orientací.

¹⁰ Maffie byla tajná organizace českého protirakouského odboje za 1. světové války. V jejím čele byl nejprve Edvard Beneš, od roku 1915 Přemysl Šámal.

osvěty bezprostředně podílel na organizaci československého školství. Z jeho příspěvků s pedagogickou tematikou vznikly publikace *Ideály výchovy* (1930), *Reforma školství* (1931), *Univerzita a učitelstvo* (1932). Podílel se na založení nejen *České mysli*, ale také *Athenaea* (1884), *Naší doby* (1893), Knihovny pedagogických klasiků a posléze i Pedagogického ústavu J. A. Komenského. Od filozofie žádal, aby spolu s řešením problematiky noetické a etické usilovala o pochopení podstaty jsoucna a jeho posledních příčin, o porozumění smyslu lidského života. Sám byl především historikem filozofie; jeho *Myšlenkový vývoj evropského lidstva* (1902)¹¹ patří k nejlepším výsledkům české historiografie filozofie 1. poloviny 20. století. Podle Drtinova názoru se filozofie vyvíjela od starověkého racionalismu a naturalismu přes středověký (křesťanský) supraracionalismus a supranaturalismus k novému, kritičtějšímu a prohloubenějšímu racionalismu a naturalismu, provázenému myšlenkou humanitní a vírou ve vývoj a pokrok. Poměr filozofie k náboženství řešil uznáním určitých hodnot, které náboženství, oprostěné od malomyslné a pověrečné zbožnosti středověku, může poskytnout i modernímu člověku; sám se přikláněl k panteismu. (V roce 1908 se Drtina dostal do polemiky o podstatě náboženství s novotomistou, profesorem křesťanské filozofie Františkem Kordačem, pozdějším pražským arcibiskupem.)

Třetí fáze vývoje českého pozitivismu se zhruba kryje s léty trvání první ČSR. František Krejčí je sice filozoficky činný do začátku 30. let, avšak jeho pojetí filozofie, přiřazující se k evropskému naturalizujícímu pozitivismu 19. století, považují za překonané i ti z jeho žáků, kteří chtěli zůstat u „vědecké filozofie“. Hledání nové podoby vědecké filozofie podněcoval i rostoucí vliv nepozitivistických (často výslovně protipozitivistických) proudů.

Nejvýznamnější postavou meziválečného navázání na pozitivistickou tradici je **Josef Tvrďý** (1877-1942), od roku 1922 soukromý docent Masarykovy univerzity a od roku 1926 profesor Komenského univerzity v Bratislavě (profesorem v Brně se stal až v roce 1938, po nuceném odchodu z Bratislavy). Ve snaze o nový důkaz životaschopnosti vědecké filozofie se dovolával domácí tradice (především Masarykova realismu), ale hlavně poučení z mohutného proudu realistické filozofie světové, který vznikl reakcí proti idealismu a pragmatismu. Požadavek „vědeckosti“ filozofie nemusí znamenat redukci její problematiky, ale úkol filozofie (vytvářet jednotný světový a životní názor) si ovšem vynucuje některé zvláštnosti v jejích postupech, protože nebude moci všechno probírat s takovou přesností jako věda, bude se muset přidržet pravděpodobnosti tam, kde by jinak věda vyžadovala jistotu. Filozofova

¹¹ Nově vyšel ve dvou svazcích s titulem *Úvod do filozofie*, 1914, 1916, 2. vyd. 1929, 1948.

„osobní syntéza“ přesahuje vědecká fakta, která má k dispozici, stejně jako zkušenosti z rozboru umělecké reflexe světa, vlastního života aj. Filozofii proto Tvrdý považoval nikoli za vědu, nýbrž za svébytný kulturní útvar. Při uskutečňování svého filozofického programu se dostával k problémovým oblastem, které pozitivismus dosud přehlížel: k ontologii (metafyzice) směřoval přes noetiku (*Problém skutečnosti u Davida Huma*, 1925; *Teorie pravdy*, 1929; *Logika*, 1937), ale i filozofii náboženství, filozofii hodnot (patří k zakladatelům české axiologie) a filozofii dějin. To, že „základní úkol filozofie se odedávna nazýval metafyzikou“, dokládal i ve svých historickofilozofických pracích *Vývoj filozofického myšlení evropského* (1923), *Moderní proudy ve filozofii* (1925), *Průvodce dějinami evropské filozofie* (1932) a také v *Úvodu do filozofie* (1926, 2. přepracované vydání 1938). K definitivnímu odmítnutí „nepoznatelného transcendentna“ dospěl v *Nové filozofii* (1932), analyzující „současný stav filozofie“. Za ústřední metafyzické problémy považoval vztah monismus-pluralismus a duch-tělo. Otázku, zda je svět jednotný, nebo se skládá z nějakých „samostatných center“, řešil svým „monopluralismem“: každý individuální prvek světového dějství se jednak odlišuje od druhých (svět směřuje jednou tendencí k diferenciaci), jednak se spojuje s druhými prvky (svět směřuje druhou tendencí ke kontinuitě); svět je jednotou v rozmanitosti, vnitřně diferencovaným celkem. Tím si Tvrdý připravil cestu k přijetí teorie emergentního vývoje, s níž se blíže seznámil na filosofickém kongresu v Oxfordu a v *Nové filozofii* označil za dosud nejlepší odpověď na nesnáze starších vývojových teorií. Nové kvality vynořující se v procesu vývoje jsou dány vzájemnou souvislostí komponent struktury. Svou koncepcí „monopluralismu“ a „strukturálního determinismu“ se podílel na formování českého strukturalistického myšlení. O poměru těla a ducha (duše) soudil (odkazuje na anglického filozofa A. N. Whiteheada), že anorganická hmota obsahuje „duchovní prvky“ – zárodky toho, co se později vyvíjí jako „duševní energie“. Podle emergentní teorie by syntézou těchto prvků mohla vzniknout i „vědomá duševní energie“; i ta ovšem zůstává s hmotou spojena nejen svým projevem, nýbrž i svou povahou. Jako historik filozofie i její popularizátor se Tvrdý často věnoval dílu a odkazu T. G. Masaryka. Jeho posledními publikacemi byly *Názory o hrdinství v životě společenském* a *Nová renaissance*; pokus o historický a filosofický výklad ideje humanity zůstal nedokončen.¹² Josef Tvrdý patřil k českým filozofům, kteří za své postoje a činy, obhajobu

¹² Nakladatel Václav Petr je vydal v edici Svazky úvah a studií v letech 1941 a 1942. V *Názorech o hrdinství v životě společenském* Tvrdý pokládá „z hlediska sociologického“ za hrdiny (vůdce a další takové postavy) osobnosti, které nejlépe dovedly vystihnout, co dělat, aby společenská akce odpovídala daným společenským vztahům a objektivním potřebám lidí (každá společnost „vyvolává v člověku určité děje duševní, které vedou k

demokratických ideálů Masarykova Československa zaplatili za tzv. protektorátu nejen vězněním v nacistických koncentracích, ale i svým životem: zahynul v Mauthausenu.

Spolu s Josefem Tvrdým přešel z Komenského univerzity na brněnskou filozofickou fakultu **Mírko Novák** (1901-1980). V letech 1936-1938 působil v Bratislavě jako docent estetiky a teorie umění. Ve 20. až 30. letech, kdy se hlásil k „objektivizujícímu scientismu“, vydal např. spisy *Vznik tvůrčí osobnosti Beethovenovy*, *Le Corbusierova prostorová estetika*, *Vznik pojmu krásna v řecké filozofii*, *Kantův kriticismus a problém hodnot*. V roce 1941 v knize *Česká estetika od Palackého po dobu současnou* vyšly jeho studie k dějinám českého estetického myšlení. – Po válce, kdy se pokoušel o nedogmaticky chápanou marxistickou estetiku a teorii umění, působil jako profesor filozofie a estetiky na univerzitě v Brně (do roku 1953) a poté v Praze.

Předním představitelem třetí fáze českého pozitivismu byl také **Josef Král** (1882-1978), od roku 1924 profesor Komenského univerzity v Bratislavě a od roku 1932 Univerzity Karlovy. Sám se označil za stoupence „novopozitivismu, filozofie vědeckých metod“; v tom se odráží i jeho snaha oprostít vědeckou filozofii od agnosticistických předpokladů ortodoxního pozitivismu Františka Krejčího a také (vedle reminiscence na herbartismus) jistý vliv evropského novopozitivismu. Královi jde o metafyziku „ve smyslu induktivním, jež rozebírá a třídí základní pojmy vědecké, stále je ověřuje zkušeností, sjednocuje a usiluje tak o jednotný výklad světa jako celku“. Na Slovensku přednášel i systematickou filozofii, v publikacích se však věnoval především historickofilozofickým a sociologickým tématům (herbartovské sociologii, českým humanistickým logikám, G. A. Lindnerovi, Masarykově a Krejčího filozofii). V *Československé filozofii* (1937) celkový přehled o vývoji české filozofie doprovodil kapitolami o jednotlivých filozofických disciplínách a oborech (sociologii, pedagogice, estetice aj.), a také nástiněm německé a „slovanské“ filozofie na české půdě. Král stál v čele Pražské sociologické skupiny a statí *Sociální vědy a jejich třídění* uvedl první číslo revue *Sociální problémy* (1931).¹³ Jako člen redakčního kruhu *České mysli* se podílel na tom, že v jejích ročnících z let druhé světové války nevyšlo nic, za co by se po válce časopis musel „omlouvat“.

akci společenské“), a zároveň této své myšlenky „všechno i sebe samy obětovaly“. V *Nové renesanci* se znovu přihlásil k životnímu a dějinnému optimismu, k víře, že český národ se v brzké budoucnosti bude moci podílet na nové renesanci, jež se bude vyznačovat „vášnivou touhou po obnově života a novou vírou v pozemský úkol života“.

¹³ Po únoru 1948 se vzdal učitelského působení; mohl pak publikovat už jen překlad Lockových *Dvou pojednání o vládě* (1965).

„Vědecká filozofie“ měla u nás i další zástupce. **Jiljí Jahn** (1883-1947), organizátor a inspektor českých škol ve Vídni (pilný přispěvatel vídeňské revue *Dunaj*), vyložil svou „nadhoministickou“ filozofii v knihách *Stříbrný svět* (1931) a *Poznání a život* (1948). Domníval se, že naše vědění sice neustále narůstá, že však poznání posledních a nehlubších záhad, o jejichž poznání filozofie usiluje v rámci metafyziky, je nedosažitelné: „Hlavní předmět naší touhy leží v nepoznatelnou.“ Lidé poznávají jen malou část nekonečného vesmíru (O), přičemž O je vždy „porušeno nebo smíšeno kalem S“. Avšak morálku (mravnost, etiku) lze pěstovat i bez metafyzických a náboženských „výšin“ jako „ušlechtilou květinu nížin“; lidé nežijí ve zlatém světě, mohou však žít ve světě stříbrném.¹⁴ J. Král shledal v Jahnových pracích vliv filosofie Avenariovy, Machovy, Vaihingerovy, Müller-Freienfelsovy, Mauthnerovy a Russellovy. Filozof a právník **František Fajfr** (1892-1969), považoval pozitivismus za „skoro národní filozofii“, za „mateřskou filozofii všech českých filozofů“, pokoušel se však o jeho modernější formulaci, zejména o překonání jeho tíhnutí k naturalistickému scientismu. Filozofii chápal jako vědu o vědě, s tím, že oblast jejího zájmu spolu s vědami přírodními představuje také etika, právo, politika, ekonomie, estetika a náboženství. Publikoval *Pozitivismus a náboženství* (1924), *Masaryk a Comte* (1925), stati o Hegelovi, o filosofických aspektech problematiky sociální, politické a právní.¹⁵ Za kritického realistu se označoval Krejčího a Tvrdého žák **Blahoslav Zbořil** (1901-1982), středoškolský profesor, po válce habilitovaný na MU. V třicátých letech publikoval studie o hodnotách a hodnocení a také o „novém náboženství“ (spatřuje – po Tvrdého vzoru – náboženství všude tam, kde je člověku něco „svaté“). Jeho habilitační spis *Poznání, hodnocení a tvoření norem* (1947) patří v české filosofii k prvním pracím cele věnovaným axiologické látce. Na pozicích přísně pozitivistických zůstávaly texty středoškolského profesora **Václava Sobotky** (1887-1947), např. *Mravní anarchie naší doby* (1922) a *Masarykův realismus a dnešní problém českého nacionalismu* (1925). Krejčímu vytýkal, že se příliš nechává ovlivňovat idealistickými filozofy (Schopenhauerem, Nietzsche) a že proto jeho pozitivismus není důsledný. Na rozdíl od Masaryka soudil, že smysl českých dějin není náboženský, nýbrž mravní. V nedokončeném rukopisu navrhoval pro vědeckou filosofii jméno henotika: vědění úplně sjednocující.

¹⁴ J. Popelová ve *Studii o současné české filosofii* považuje Jahnův *Stříbrný svět* za knihu „krásnou svým bezohledným hledáním pravdy, důsledným vystavěním světového názoru na přírodovědeckém základě i ušlechtilým soucitným pohledem na lidský úděl“.

¹⁵ Od roku 1958 řídil Státní populační komisi, v roce 1964 spoluzakládal Čsl. demografickou společnost při ČSAV a časopis *Demografie*, v letech 1948-1954 a 1968-1969 byl předsedou kuratoria Ústavu TGM.

Pozitivismus měl své stoupence i v tzv. „filozofických vědách“ – v psychologii, sociologii, pedagogice. Tendence k recepci vyšších vývojových stupňů evropského pozitivismu se v 30. letech objevovaly v příspěvcích některých noetiků, logiků a metodologů věd (Miloš Materna, Otakar V. Zich, Albína Dratvová). Od filozofie se však stále očekávala na prvním místě starost o světový a životní názor. Otázku možnosti filosofie obstát v této roli si tehdy kladl také **Vladimír Tardy** (1906-1987). Filosofii považoval za „zvláštní způsob řešení afektivních situací pomocí rozumu“.¹⁶ Filosof chce dojít k obecnosti, podstatnosti, k pravé skutečnosti atp., ovšem k dosažení cíle-řešení se mu nabízejí různé cesty (vždy plné nástrah) a různé (vždy parciální) poznatky a zkušenosti, a proto i výsledky úsilí jsou různé; filosof, jemuž se zdá, že dospěl k vyhraněným jasným vizím, se často klame. Také proto Tardy hledal podněty ke svému filosofování, „racionalistickému naturalismu“, v širším okruhu filosofů, i když si (rovněž jako recenzent *ČM*) všiml zejména prací novopozitivistů a fenomenologů (Husserla považoval za nejvýznamnějšího noetika 20. století). Svůj zájem o noetiku a psychologii projevil také v pracích *Teleologie lidského chění* (1934), jíž se účastnil dobové diskuse o teleologii jako specifické formě poznání, a *Teorie o stavbě osoby* (1940).¹⁷

Česká pozitivistická filozofie položila řadu problémů aktuálních z hlediska jak žádoucího rozvinutí domácí filozofické kultury, tak potřeb vědomí české a slovenské společnosti. Prosazovala kritičnost, racionalismus, demokratismus, nechut' vůči iracionalistickým spekulacím a mýtům, aniž přitom – alespoň ve svých nejlepších projevech – ztrácela smysl pro celou hierarchii hodnot.

Jestliže pozitivisté odkazovali na „vědeckou stránku“ v Masarykově myšlení, pak filozofové spíše nábožensky orientovaní vyzdvihovali jeho hodnocení významu náboženství a náboženské víry pro formování moderního člověka a společnosti. Šlo především o myslitele se vztahem k protestantismu (i když ani ten Masaryk kdysi ve svých kritikách nešetřil, byť mu dal přednost před katolicismem, náboženstvím svého mládí). Nejvýraznějším filozofem z nich byl **Emanuel Rádl** (1873-1942), od roku 1904 docent fyziologie a od roku 1919 profesor přírodní filozofie a dějin přírodních věd Univerzity Karlovy. Rádl začal jako přírodovědec, v letech 1897-1914 uveřejnil řadu studií převážně s fyziologickou látkou. Avšak už tehdy se ukazovalo i jeho tíhnutí k filozofii. Ve spise *Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit* (1905; česky *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století*, 1909; anglicky 1930,

¹⁶ V. Tardy: Subjektivnost filosofie, *ČM* 32, 1936, s. 137.

¹⁷ V. Tardy vystudoval matematiku (1931) a filosofii s psychologií (1936). V roce 1949 se stal docentem a v roce 1956 profesorem psychologie. V letech 1957-1970 byl ředitelem Psychologického ústavu ČSAV v Praze.

španělsky 1931) odmítl názor, že by „stálé tvoření nových rostlinných a živočišných forem, obohacujících a zdokonalujících přírodu“, bylo možné uspokojivě vyložit dosavadními evolučními teoriemi založenými na mechanice, fyzice a chemii, tj. mechanistickým chápáním přírody. Cestu k řešení se domníval nalézt ve vitalismu, s nímž se seznámil už za univerzitních studií, tj. v hypotézi, že formy a proměny života, jejich směr a účel, určuje nemateriální činitel, zvláštní „vitální síla“ (entelechie). Německému protagonistovi vitalismu H. Drieschovi však vytýkal, že v úvahách o životě nepočítá s „vládou morálnosti“ a že pro něho je i lidská společnost lidská, manželství, stát, církve pouhou náhodnou kumulací, zatímco mezi lidmi existuje „vláda programů“, které lidé znají a jimž se podřizují.

Rádlův odklon od tematiky očních zauzlin decapodů a dvojitých očí členovců k filosofii dokumentují zejména spisy *Romantická věda* (1918), *Moderní věda* (1926) a dva svazky *Dějiny filozofie* (1932-33). O vědě soudil, že sice člověku poskytuje mnohé poznatky užitečné pro život (je základem techniky), že jí však v jejích abstraktních pojmových konstrukcích uniká to nejdůležitější: „konečný cíl a smysl všeho“. Pozitivistická (tzv. vědecká) filosofie z principu není s to překonat meze vědeckého poznání a chápání skutečnosti, ale i „idealistická“ filosofie je poznamenána novodobým intelektualismem: Po Descartovi filozofové přestali být „organizátory světa“, staly se z nich „kontemplativní mátohy“. V *Dějínách filozofie* jej proto především zajímá, „oč filozofovi doopravdy jde, co ho bolí, co ho těší, jaké má plány“. Někteří z nich, vedení snahou pochopit smysl a cíl všeho, však přece dospívají k poznání, že je ještě něco nad vědou i filozofií: oblast zjevení „překračující hranici danou rozumem“. To nejpodstatnější, co sám jako filosof v tomto „hlasu z nadsmyslna“ zaslechl, vyjádřil (v závěru *Dějiny filozofie*) výzvou „Spolehni se, bojuj, pracuj, pravda skrze tebe má zvítězit“. Mnohé z toho, co Rádl dělal, jeho aktivity teoretické i praktické, lze brát právě jako důsledek jeho uposlechnutí této transcendentní výzvy. V tom měl svůj vzor v Masarykovi, v jeho realismu a „synergismu“.

Ve 20. a 30. letech Rádl pozorně sledoval vývoj českého filozofického, náboženského i politického myšlení, účastnil se polemik o smyslu českých dějin, kritizoval morální stav české společnosti, myšlenkovou povrchnost liberalismu (hlásil se k socialismu, ovšem nemarkistickému, nerevolučnímu), řešení národnostní problematiky v ČSR (ve *Válce Čechů s Němci*, 1928, doporučoval vztah mezi Čechy a příslušníky jiných národností postavit na hlubší mravní základ a na občanský princip), psal o potřebě udržovat a rozvíjet demokracii, proti fašismu a protistátní politice sudetských Němců (*O německé revoluci*, 1933; *Zur politischen Ideologie der Sudetendeutschen*, 1935), náboženským pověrám, spiritismu,

nekritickému obdivování „východní moudrosti“ (v knize *Západ a Východ*, kterou vydal v roce 1925 po velké cestě „kolem světa“, přisoudil Východu, Indii a Číně jen mystický iracionalismus). Stál v čele organizačního výboru VIII. mezinárodního filozofického kongresu v Praze v roce 1934.¹⁸ Spolupracoval s protestantskými organizacemi YMCA a YWCA, v roce 1927 spolu s J. L. Hromádkou založil *Křesťanskou revui* (pro filozofické a teologické otázky křesťanství), v níž také otiskl „programovou“ studii *Filosofie a teologie* (1927). Po onemocnění v polovině 30. let se však musel zřeknout veřejného působení (mj. i řízení *České mysli*). Stačil však ještě napsat *Útěchu z filozofie*, jedno z nejpůsobivějších děl české filozofie první poloviny 20. století.¹⁹

Josef Lukl Hromádka (1889-1969) se stal předním představitelem Českobratrské církve evangelické. Rádlu ovlivnil i svým vysokým hodnocením Barthovy „teologie krize“, pokoušející se čelit jak přílišnému „zesvětšování“ náboženské víry v liberální teologii, tak podřizování teologie (náboženství) filozofii a dalším světským disciplínám. O vztahu vědy, filosofie a víry soudil, že „věda poznává skutečnost, vykládá ji, pronáší tedy svou pravdu o světě, kdežto víra (víra specificky křesťanská) je si vědoma, že pravá, svrchovaná pravda je normou vši relativní pravdy lidské; že absolutní pravda je pánem a zákonodárcem, určovatelem veškerého lidského myšlení, konání i chtění.“ **PPP** („Svrchovanou pravdou“ rozuměl Boha, bytost objektivní, transcendentní, zjevující se člověku prostřednictvím svého Slova.) Hodně pozornosti věnoval Masarykovi a jeho filosofii, ale ovšem nesouhlasil s jeho tíhnutím k náboženství nezjevenému a necírkevnímu a s pojetím víry v Boha jako hypotézy ověřitelné na zákonitosti a účelnosti světa. K hlavním Hromádkovým spisům z meziválečného období patří *Křesťanství a vědecké myšlení* (1922), *Katolicismus a boj o křesťanství* (1925), *Cesty protestantského teologa* (1927), *Problém pravdy v teologickém myšlení* (1928), *Masaryk* (1930), *Křesťanství v myšlení o životě* (1931), *Dostojevskij a Masaryk* (1931). Za exilu v Americe napsal také práci věnovanou Rádlvi: *Don Quijote české filozofie* (New York 1943).²⁰

S protestantismem byl z českých filozofů spjat také **Jan Blahoslav Kozák** (1884-1974). Po studiích teologie a filozofie se věnoval duchovní službě, ale brzy – po neshodách s

¹⁸ O mezinárodních filozofických kongresech konaných v ČSR píšeme na s.

¹⁹ Rádlův rukopis připravil k vydání v roce 1946 jeho žák, biolog a filozof Josef Navrátil. Po listopadu 1989 se zájem o Rádlovo dílo projevil i novým vydáním jeho *Války Čechů s Němci* (1993), *Útěchy z filozofie* (1994, 2000), *Dějiny filozofie I-II* (1998), *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců* (2003). Mezinárodní konferenci „Emanuel Rádl – vědec a filozof“ uspořádaly v Praze ve dnech 9.-12. 2. 2003 Přírodovědecká fakulta UK a Výzkumné centrum pro dějiny vědy.

²⁰ Po únoru 1948 měl Hromádka nelehký úkol – vést církev v období vlády režimu, který náboženství i církev považoval za přežitek starých časů.

konzervativní náboženskou obcí – dal přednost laickému, učitelskému povolání. V roce 1921 se habilitoval na Filozofické fakultě UK prací *O myšlení jistém, pravděpodobném a problematičtém*; v roce 1933 byl jmenován profesorem filozofie. V *Eseji o vědě a víře* (1924) měl blízko k panteismu (což Josef Král odvozoval od Kozákovy spolupráce s Krejčím na univerzitě), potom však – vlivem „teologizujícího Rádla a dogmatického Hromádky“ – se obrátil k personalismu a teismu. Soudil, že náboženství se nemá zakládat na zjevení, nýbrž na racionální úvaze, opírající se o výsledky vědeckého poznání a životní zkušenost. Kritický člověk by měl odmítnout rovněž víru v zázraky, tedy i kříšení mrtvých, včetně Ježíšova vzkříšení (*Ježíš ve víře a skepsi*, 1929). V 30. letech se hlouběji zajímal o fenomenologii a inicioval založení Pražského filozofického kroužku.²¹ Tehdy uveřejnil spisy *Přítomný stav etiky* (1930), *V boji o duchovní hodnoty* (1930), *Věda a duch* (1938), *Úvahy* (1938). Častým tématem jeho prací byl Masaryk: *Masaryk filozof* (1925), *Masaryks Stellung zur Metaphysik, Festschrift T. G. M. zum 80. Geburtstag II* (1930), *Masaryk jako etik a náboženský myslitel, Sammelband der Vorlesungen des Slawischen Institutes in Prag I* (1931), *Vlastenectví a lidství u T. G. Masaryka* (1935). Velký důraz kladl také na úroveň výuky filosofie na středních školách (např. *Filosofie a školy*, s A. Dratvovou, J. Fischerem, 1933).²²

České katolické filozofické myšlení bylo reprezentováno především **novotomismem** a pohybovalo se – na rozdíl od filozofie pěstované v kontextu s protestantismem²³ – více v uzavření do svého vlastního náboženského světa. Na počátku 20. let měl český novotomismus za sebou první etapu, zahájenou už před vydáním encykliky papeže Lva XIII. *Aeterni patris* (1879), doporučující katolickým myslitelům rozvíjet filozofickoteologický odkaz dominikána, „andělského doktora“ Tomáše Akvinského (1225-1274). V průběhu 20. let z jeho prvních pěstitelů zemřeli **Václav Hlavatý** (1842-1920), **Eugen Kadeřávek** (1840-1922) a **Josef Pospíšil** (1845-1926), autoři soustavných výkladů filozofie Tomáše Akvinského. Na ně ze starší generace navazovali rajhradský benediktin **Pavel Vychodil** (1862-1938), překladatel Aristotela a vydavatel teoretické revue *Hlídky*, a olomoucký profesor křesťanské filozofie **Josef Kachník** (1859-1942). Mladší generaci představovali **Emilian Soukup** (1886-1962), vedoucí skupiny překladatelů Tomášovy *Summary teologické* (na jejím překladu spolupracovali i Silvestr M. Brait, Reginald Dacík, Metoděj Habáň, Pavel Škrabal, Dalmác Žálek a

²¹ Srov. s.

²² Po válečných letech strávených v USA působil do roku 1958 opět na pražské univerzitě. Od roku 1948 mohl publikovat jen překlady, avšak dále promýšlel koncept kontextualistické filozofie, procesualistické a kauzalistické ontologie: srov. Kontextualismus, filosofie objektivní skutečnosti, *Filosofický časopis* 1995.

²³ J. L. Hromádka neměl termín „protestantská filozofie“ rád, poukazoval na to, že „stane-li se protestantský bohoslovec filozofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné bohoslovecké základny“.

Jaroslav Durych), **Josef Matocha** (1888-1961), autor knih *Osoba v dějinném vývoji a významu* (1929) a *Critica* (1940), **Dominik Pecka** (1895-1981), jehož *Smysl člověka* (1936), *Tvář člověka* (1939) a *Cestu k pravdě* (1940) rádi četli zejména středoškolští studenti.

Metoděj Habáň (1899-1984) k podpoře tomistické „philosophiae perennis“, jako filosofie dávající „jedině správný názor na život a svět“, založil (a pak také řídil) *Filosofickou revui* (1929), na jejíchž stránkách se pouštěl také do polemik s jinak orientovanými českými filosofy. Sám se zaměřoval na etiku (filosofickou „nauku o poměru lidského činu k cíli“) a psychologii (*Psychologie*, 1937, *Přirozená etika*, 1944). O nenáboženské morálce soudil, že její relativita nestačí na to, aby přivedla na vyšší stupeň duchovní úroveň člověka, protože jí chybí absolutní cíl a smysl lidského života, „absolutní základna dobra a etických hodnot“.

Nejvýraznějším představitelem české meziválečné katolické filozofie se stal laik **Josef Kratochvil** (1882-1940), doktor filozofie Gregoriánské univerzity v Římě a Univerzity Karlovy, soukromý docent dějin filozofie na pražské teologické fakultě, od roku 1919 pracovník (posléze vrchní rada archivní a knihovní služby) brněnské Zemské a univerzitní knihovny. Z mnoha jeho prací vynikají *Filozofie středního věku* (1924), věnující se látce u nás do té doby dost opomíjené, čtyřdílné *Meditace věků*, vykládající vývoj filozofie od jejich počátků do přítomnosti (v letech 1929-1937 vyšly čtyřikrát) a *Rukověť filozofie* (1939). Spolu s katolickým psychologem Karlem Černockým vydal (po Králově Filozofickém slovníčku) také první český obsáhlejší *Filozofický slovník* (1929). Své stanovisko označil jako novoidealismus (poprvé v článku Novoidealismus a jeho kořeny, *Hlídky* 1906). Rozuměl tím filozofii, která staví na „pevných fundamentech philosophiae perennis Tomáše Akvinského“, ale přitom se odvažuje „nových analýz a syntéz“ (bez nich je tomismus pouze „nehybná doktrína středního věku“). Předním úkolem novoidealismu je kriticky překonat pozitivistickou tezi o nepoznatelném transcendentnu, jako hlavní zdroj „celkové dnešní skepse“ i „dobových zmatků“ (rovněž v teologii). Pendantem k programové stati o novoidealismu je tak článek Pojem agnosticizmu v *ČM* 1908. („Agnosticismus“ znamená „vylučovat z kategorie poznání to, co existuje v kategorii existence“.) Základní myšlenky scholastické filozofie, jak je Kratochvil shrnul v *Rukověti filozofie*, platí i pro jeho novoidealismus (novoscholasticismus): „1. Dualismus Boha a světa, hmoty a ducha; 2. uznává se nejvyšší, absolutní bytí – Bůh a jiné samostatné substance; 3. odmítá se mechanismus světa, místo něho se hlásá umírněný dynamismus; 4. účelnost existuje nejen v bytostech rozumových, ale v celé přírodě; 5. teodicea hlásá stvoření světa z ničeho a rozlišení

světa od Boha, jakýkoli emanatismus se zamítá; 6. v nauce o ideách se hlásá (ponejvíce) umírněný realismus (obecně existuje v jednotlivinách); 7. proti apriorismu a nativismu se hlásá nutnost smyslového poznání a zkušenosti, proti senzualismu nehmotnost poznání rozumového; 8. středem vši filozofie je metafyzika; 9. psychologie je upřímně duchovědná, zamítá preexistenci a stěhování duší; 10. etika je vědou normativní, závisí na Bohu jakožto nejvyšším zákonodárci; 11. vůle je svobodná a spěje k blaženosti.²⁴ Podobně jako Kratochvil stál stranou iniciativ olomouckých dominikánů a jejich *Filosofické revue* také profesor pražské teologické fakulty **Jaroslav Beneš** (1892-1963), autor knihy *René Descartes či Tomáš Akvinský?* (1935), a středoškolský profesor náboženství, kněz **Alois Lang** (1869-1957), autor řady portrétů „extatiků umění“ a mystiků (např. Jacopone di Todi, Angelus Silesius, Jindřich Suso, Novalis, Sv. Jeroným, J. H. Newman). Od literatury věnované mystice a životu jejich vyznavačů spíše než rozšíření náboženského poznání očekával prohloubení a zduchovnění náboženského života věřících.²⁵ I když se ve 2. a 3. desetiletí našeho století i v českém katolickém filozofickém myšlení pěstovaném na církevní půdě projevují důsledky inovačních tendencí prosazujících se v rámci římskokatolické církve, širší ohlas v českém kulturním životě měla v té době spíše katolická publicistika, esejistika (v časopisech *Akord*, *Na hlubinu*, *Tvar*, *Řád* aj.) a beletrie.²⁶

V prvních třech desetiletích 20. století byli u nás ovšem také filozofové, kteří sice podobně jako pozitivisté uznávali, že do transcendentna (nadsmyslna, absolutna) nelze rozumem proniknout, kteří se nicméně (na rozdíl od pozitivistů) nevzdávali naděje, že se jim to podaří pomocí prostředků jiných, třeba „nadracionálních“.

Nejstarším z nich byl **František Mareš** (1857-1942), mimořádný (1890) a později řádný (1895) profesor fyziologie na Univerzitě Karlově. K filosofii se tedy dostal od fyziologie, na rozdíl od Rádlů zůstal však i potom u svého oboru (jako dříve Jiří Procházka a J. E. Purkyně): v letech 1906-1929 vydal čtyři díly (šest svazků) *Fyziologie*. Odborná zkoumání ho ujišťovala v přesvědčení (motivovaném i nábožensky), že „životní výkony“ nelze vyložit jen fyzikálně a chemicky a že se bádání o životě neobejde bez noetické analýzy. V roce 1894 se v časopise *Athenaeum* přihlásil – dovolává se německého chemika Liebiga – k hypotézi („metafyzickému postulátu“) o existenci svébytné životní síly, duchovního

²⁴ Josef Kratochvil: *Rukověť filosofie*,.....

²⁵ Už v r. 1899 se v esejí *Dítě slasti* (v časopise *Katolické moderny Nový život*) pokusil o psychologickou analýzu díla Gabriela D'Annunzia, kladoucího závažné životně filosofické otázky. Podobně psal o Strindbergovi, Przybyszewském, Roseggerovi, H. Heinovi, Arcibaševovi a posléze o Dostojevském (*F. M. Dostojevský. Křížová cesta náboženského myslitele*, 1947).

hybného činitele životních procesů. Toto vitalistické stanovisko pak vytrvale obhajoval v řadě statí, které začlenil do knih *Idealism a realism v přírodní vědě* (1901) a *Pravda nad skutečnost* (1918). Vycházel z „kantovského poznávacího základu“, nechtěl se však spokojit s relativistickou vědou omezující se na oblast jevů. Pomoc hledal v citu, intuici, v bezprostředním (tj. smysly a rozumem nezprostředkovaném) „zření pravé skutečnosti“; jeho heslo bylo: „pravda v citu“. (Cit považoval „za původní a samostatný prožitek“, nikoli – na rozdíl od Krejčího – za jednu stránku počítku).²⁷ Marešovou filozofickou autoritou byl rovněž „obnovitel Kantova učení“ Arthur Schopenhauer; v jeho pojetí vůle jako principu živé přírody viděl kořen, z něhož vyrostl i vitalismus Drieschův a Bergsonův.²⁸ Schopenhauerova metafyzika slepé vůle se mu však zdála příliš naturalistická (a jeho noetika příliš subjektivistická a etika příliš pesimistická). Když psal o „tvůrčí světové vůli“, rozuměl jí (křesťanského) Boha, který prý také Ježíšovým prostřednictvím vyzývá člověka ke spolupráci na „utvoření říše Boží v lidstvu“. Svě filozofování uzavřel kritikou marxistické filozofie (*Dialektický materialismus. Filozofie Leninova*, 1937) a přitakáním „filozofii křesťanské“ a náboženství vůbec (*Soumrak duchovní kultury před svítáním. Srovnání středověké filozofie křesťanské s přírodní vědou a filozofií nové doby*, 1939). Mareš patřil k bytostným polemikům v české filozofii, k permanentním kritikům pozitivismu, zejména jeho aplikací v psychologii (Krejčího psychologii charakterizoval jako psychologii bez duše), monismu, materialismu. Vyvolal u nás také „spor o Kanta“, když Masarykovo hodnocení Kantovy filozofie jako neúspěšného pokusu o vyvrácení Humovy skepse označil za doklad Masarykova nepochopení Kanta (polemiky se zúčastnili Masaryk, Krejčí, Rádl, Vorovka, Hoppe a další). Pokusil se i o novou obhajobu pravosti Rukopisů; nekritické vlastenectví a krajně pravicové politické smýšlení ho v třicátých letech přivedlo až ke spolupráci s fašizující *Vlajkou*).

Nechť k pozitivistické redukci filosofie přiváděla k hledání cest předem nekorigovaného filosofování i „mladší filosofy“. Ti nevýraznější z nich se na začátku 20. let sdružili kolem *Ruchu filozofického* a v něm „oficiálně“ vyhlásili „boj za svobodu české filozofie“, tj. proti „nadvládě pozitivismu“. Vůdčími duchy byli Karel Vorovka, Vladimír Hoppe, Ferdinand Pelikán, Tomáš Trnka a Josef Bartoš. Tito „ruchovci“ ovšem v té době

²⁶ Myšlenkový pohyb v českém katolickém myšlení před vznikem Československa zachycuje monografie Martina C. Putny *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*. Praha: Torst 1998.

²⁷ F. Mareš: *Pravda v citu*. Praha: F. Topič 1922, s. 15.

²⁸ Bergsonův *Vývoj tvořivý* vyšel česky v roce 1919, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* v roce 1936 (v překladu literárního teoretika a historika Václava Černého, předního znalce francouzské filozofie).

ovšem nebyli žádnými filozofickými začátečníky: Vorovka psal, že se chce vymanit ze skeptické nálady, k níž ho přivádějí teze o věčných hranicích lidského poznání.

Karel Vorovka (1879-1929) působil jako profesor filozofie exaktních věd na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy. V monografiích *Úvahy o názoru v matematice* (1917) a *Kantova filozofie ve svých vztazích k vědám exaktním* (1924) se věnoval filozofii matematiky a přírodních věd (např. otázkám konvencionalismu, pravděpodobnosti a kauzality, teorie relativity, vztahu matematiky a logiky). Od této problematiky se dostal i k dalším oblastem filozofie. Tu považoval za výraz osobního postoje filozofa ke světu; pomocí gnóse filozof může překračovat empirické a vědecké poznání. Svě „filozofické vyznání“ (s řadou jemných životně filozofických postřehů) formuloval v knize *Skepse a gnose* (1921). Z ontologického hlediska jde o „teistický panpsychismus“. Svět, stvořený a řízený Bohem, je soustavou duchovních monád (atomů) nadaných tvůrčí silou: „Celý vesmír se všemi svými realitami fyzickými a psychickými, s celou svou minulostí a svojí budoucností tvoří spojitý celek, v němž jsou komunikace spojující mezi sebou navzájem nejvzdálenější prvky vesmíru. Je-li Bůh, pak existuje také cesta, kterouž působí na svět a na naše srdce. Je-li věčnost, pak existují způsoby, které nás uvádějí ve styk s ní.“²⁹ Svě polemické příspěvky z období sporu o českou filozofii shrnul v práci *Polemos* (1926). Na Rádlovy a Krejčího výtky, že si „mladí filozofové“ nevšímají Masaryka, odpověděl pojednáními *Dvě studie o Masarykově filozofii* (1926) a *Masarykova filozofie českých dějin* (Polemos, 1926). Už posmrtně vyšla jeho *Americká filozofie* (1929), první český přehled filosofie v USA od jejích počátků do současnosti.

Rovněž **Vladimír Hoppe** (1882-1931), od roku 1922 docent filozofie Karlovy univerzity a od roku 1927 profesor Masarykovy univerzity, očekával, že svou „duchovní filozofií“ pronikne do transcendentna. Jako mnozí jiní odpůrci pozitivismu řešil nejdříve otázky spjaté s vědeckým poznáváním, a to ve spisech *Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání* (1914) a *Příroda a věda* (1918). Vědy (jejich pojmy, teorie) nám sice umožňují orientovat se ve světě, avšak „nemohou vyjádřit svět v celé jeho hloubce“. Zvláště bezradné jsou tehdy, mají-li říci něco o člověku, o jeho duchovním životě, hodnotách, touhách atp. V druhé fázi svého filozofování – v knihách *Základy duchovní filozofie* (1922), *Přirozené a duchovní základy světa a života* (1925), *Úvod do intuitivní a kontemplativní filozofie* (1928) – se pokusil vypracovat vlastní „transcendentální idealismus“, nebo alespoň jeho projekt. Tato „duchovní filozofie“ se má obracet k člověku, aby v tomto „centru vesmíru“ navázala spojení

²⁹ K. Vorovka: *Polemos*. Praha: Sfinx 1926, s. 75.

s nadindividuální sférou, s „transcendentálním subjektem“ a „transcendentálním objektem“, tj. s nadprostorovým a nadčasovým světem duchovním, ideovým, zahrnujícím v sobě i absolutní hodnoty dobra, krásy a pravdy. Hoppe se snažil snést co nejvíce literárních dokladů o tom, že intuice a kontemplace mohou být („v podobě náhlých inspirací a vnučení“) považovány za efektivní formy transcendentálního vědomí, za prostředky poznání „z oblasti iracionální“. K vlastnímu rozvinutí metafyziky se však nedostal. Vše nakonec řešil – v posmrtně vydané knize *Předpoklady duchovní filozofie a náboženské víry* (1935) – kierkegaardovským „skokem víry“: je třeba „přetřhnout styk jak s vědeckými úvahami, tak s rozumovými úvahami filozofickými a kráčet cestou vlastních subjektivních poznatků a zážitků do světů, jež jsou daleko od smyslu vnímatelného světa“ – k Bohu, hlubině bezpečnosti, dávající smysl individuu i dějinám.³⁰ Významnou průvodkyní k tomuto cíli má být „zjevená pravda“, s níž přichází náboženství, především křesťanské.

Ferdinand Pelikán (1885-1952) kritizoval pozitivismus (a také Masarykovu filozofii) z pozice, která se vyvíjela od pragmatismu k personalismu, působil naň zejména novokantovec Charles Renouvier (1815-1903). Patřil mezi přední propagátory slovanské, zejména ruské a polské filozofie u nás; příspěvky jejich představitelů rád otiskoval v *Ruchu filozofickém*, který založil a redigoval. Svě polemické stati z let „sporů o českou filozofii“ shrnul v knize *Vláda demokracie ve filozofii a jiné eseje* (1929). (V publikaci *Boj za svobodu české filozofie a historické hodnocení*, 1928, popsal především spor o filozofii a její úkoly v Čechách a o její vztah k německé filozofii z poloviny 19. století.) Stav soudobé filozofie ve světě se pokusil načrtnout v *Portrétech filozofů XX. věku* (1932). Nejširše se rozepsal v knize *Fikcionalismus novověké filozofie, zvláště u Humea a Kanta* (1929). Moderní skeptici chce překonat voluntarismem a aktivismem. Analyzuje starší noetické teorie (Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley), zvláště fikcionalismus a fenomenalismus u Huma a Kanta, které se staly východiskem pro Vaihingera a Taina. V centru jeho pozornosti se ocitá osobnost, která se z organického základu prostřednictvím citu a afektu stupňuje v základ psychologický, vrcholící ve vůli: „Osobnost není nic hotového, nýbrž něco, co se teprve tvoří. Není to *substance*, nýbrž *pochod*. Osobností nejsme a není jí zvláště ještě dítě nebo primitiv a člověk nevzdělaný, ale můžeme se jí stát. Zdůrazňujeme tudíž funkcionální názor na osobnost a vidíme v jejím vývoji jednotu, kterou udržují pouze naše city a afekty.“³¹ S Emanuele Čapkem řídil Filozofickou knihovnici, ve které mj. vyšla Leibnizova

³⁰ V. Hoppe: *Předpoklady duchovní filozofie a náboženské víry*. Praha: Kruh přátel filozofie Vladimíra Hoppeho 1935, s. 52.

³¹ F. Pelikán: *Fikcionalismus novověké filozofie zvláště u Humea a Kanta*. Praha: F. Borový 1928, s. 192.

Monadologie (v př. E. Čapka, s úvodem K. Vorovky), Vorovkův *Polemos*, sborník statí ruských filozofů *Současná ruská filosofie*, práce amerického personalisty Curtise W. Reeseho *Humanism* (v Pelikánově překladu), *Vláda demokracie a jiné eseje* aj. Pelikán působil jako středoškolský profesor, po roce 1929 jako soukromý docent občas přednášel i na univerzitě.

Tomáš Trnka (1888-1961) patřil k „mimouniverzitní opozici vůči pozitivismu“ (J. Král), v r. 1927 ji chtěl podpořit i založením revue *Filozofie*. Byl zaměstnán jako tajemník Masarykova lidovýchovného ústavu, na vysokou školu byl povolán až po 2. světové válce (ale jako univerzitní profesor mohl působit pouze do března 1949). Vydal řadu (stále přepracovávaných) knih, v nichž se – v souladu s titulem své hlavní práce *Hledám tajemství života* – zabýval především problematikou člověka a kultury: „Co je bytost lidská mezi dvěma nekonečny, bytost, jež končí smrtí?“ Filozofii přisoudil autonomní místo v komplexu lidské kultury (který tvoří ještě umění, věda a náboženství); jejím hlavním úkolem je hledat smysl bytí a pronikat k podstatě jsoucna, k níž patří i nadetický, na člověku nezávislý princip „spravedlnosti k sobě samé“. Člověk je jediné jsoucno schopné sebereflexe, může vnímat a tvořit soudy také intuicí, která je jádrem poznání a tak k pravdě dospívat syntézou racionálních a mimoracionálních poznávacích prostředků.

Středoškolský profesor **Josef Bartoš** (1887-1952) se věnoval především estetice a teorii umění. Zajímal se zejména o francouzskou filosofii a estetiku; patřil k předním znalcům Bergsonova díla, ale přeložil a předmluvou uvedl i Croceho *Breviř estetiky* (1927). Ve spise *Ilusionismus, skeptická nálada přítomnosti* (1927) se zabývá podobami soudobé „skeptické nálady“, doufaje v přechodnost této myšlenkové atmosféry. Umění má člověka jako ušlechtilá zábava alespoň dočasně osvobodovat od každodenní spoutávající práce. Bartoš působil v redakci *Ruchu filozofického a Filozofie*; podílel se rovněž na založení *Českého časopisu estetického*.

Svébytnou osobností české filosofie první třetiny 20. století byl tvůrce českého „nadracionalismu“ **Ladislav Klíma** (1878-1928). Výjimečný byl už radikálností své kritiky pozitivismu, o němž se vyjadřoval slovy nanejvýš pohrdlivými. Vorovkovu gnósi oceňoval jako odvalu k filozofické spekulaci, u Hoppeho ovšem nemohl přehlédnout jeho tíhnutí k tradiční křesťanské víře. Své filozofické stanovisko – „existentismus“ – vymezil hned ve filozofické prvotině *Svět jako vědomí a nic* (1904). Jde o krajní subjektivismus, solipsismus a voluntarismus, inspirovaný Schopenhauerem a Nietzsche. V extatickém stavu filozof poznává, že svět o sobě je „vědomí, nebo nic“: „Za hmotou skryté, k smyslové činnosti popud dávající X může být jen vědomí. Vědomí je původní, jednou už sama od sebe existující

substance světová, a svět je jen množství na sebe působících duševních stavů.³² Filozofie se nemá tvářit jako soubor pravdivých výpovědí o světě: s jistotou totiž lze říci jen, že „zdá se nám, že se nám zdá, že něco jest“; filozof může jen „domýšlet nedomyslitelné“. Vše odkazuje na subjekt – vlastní JÁ, jako působící absolutní sílu; Klímův solipsismus je „egodeismem“. Odtud filosof může začít to nejdůležitější – svobodné, ničím předem nezatížené a neomezené přehodnocování hodnot, jímž se vůle projevuje jako absolutní vládkyně. Svou filosofii Klíma představil nejen svou prvotinou, ale i v mnohých úvahách, esejích, povídkách, románech, dramatech. Část literární kritiky mu přiznávala vzácnou tvořivost, imaginativnost, psalo se o jeho expresionismu, symbolismu, surrealismu. Mezi českými filozofy byl Klíma zvláštní i tím, že neměl univerzitní vzdělání (po vyloučení z gymnázia, když v písemné práci „urazil člena vládnoucího dynastického rodu“, odmítl navštěvovat jakoukoli další školu), ale zejména úsilím důsledně ve vlastním životě praktikovat zásady a normy odpovídající jeho egodeismu, s jeho individualistickou morálkou (o tom upřímně píše ve svém životopisu). Až později Jaroslav Kabeš – podobně jako E. Chalupný – upozorňoval na Klímovu filozofii českých dějin a jeho „filozofii češství“. Klímův spis z roku 1904 recenzoval pouze Emanuel Chalupný (který se i potom snažil ukazovat na podnětnost Klímova myšlení). „Školští“ filozofové shledávali jeho filozofii spíše absurdní a vnitřně rozpornou. Nesouhlasili ani s jejím pojetí morálky, jež silné a sebevědomé lidské osobnosti, vědomě mířící k nadčlověctví, schvaluje vše, pro co se rozhodne svou svobodnou vůlí. (Neviděli dost dobře, že na počátku Klímovy „mravouky“ je důsledná negace měšťácké morálky, kultury a vzdělanosti, přesvědčení, že novodobý člověk si zvolil nejmizernější druh otroctví, když své sytosti, strachu, drezuře dal přednost před nebezpečnou svobodou a lidskou hrdostí.) Až později Jaroslav Kabeš – podobně jako E. Chalupný – upozornil na jeho filozofii českých dějin a jeho „filozofii češství“. S větším ohlasem a pochopením se Klíma setkával u filozofujících umělců a literárních kritiků: O. Březina v něm viděl výrazného myslitele a „rozeného beletristu“, F. X. Šalda „filosofa-básníka“, „nejvolnější filozofickou osobnost, již dosud máme“ (myslil přitom i na jeho kritiku přízemního, opatrnického čecháčkovství, bojícího se každého rozletu). Později Jaroslav Kabeš – podobně jako E. Chalupný – upozorňoval na Klímovu filozofii českých dějin a jeho „filozofii češství“. Z Klímova díla do roku 1928 vyšly – vedle 2. vydání prvotiny *Svět jako vědomí a nic* (1928) – *Traktáty a diktáty* (1922), hra *Matěj Poctivý* (1922; Klíma ji napsal s A. Dvořákem), *Vteřina a věčnost* (1927) a „groteskní romaneto“ *Utrpení knížete Sternenhocha* (1928). Později *Slavná Nemesis a jiné příběhy* (1932), *Vlastní*

³² L. Klíma: *Svět jako vědomí a nic*. Praha: Aventinum 1928, s. 26.

životopis (1937), zlomek románu *Edgar a Aura* (1939), *Filozofické listy* (1939), *List o iluzionismu a Ivanu Karamazovu* (1940), *Boj o vše* (1942) a korespondence s O. Březinou a E. Chalupným *Duchovní přátelství* (1942). Hodně z Klímových prací zůstalo před válkou v rukopisné podobě.

České meziválečné filozofické myšlení dále rozšiřuje a prohlubuje řada osobností, které vystoupily na veřejnost až po roce 1918.

Josef Ludvík Fischer (1894-1973), od roku 1927 docent a od roku 1935 mimořádný profesor filozofie a sociologie MU, patří k několika málo našim filozofům systematickům. V druhé polovině 20. let – kdy už měl za sebou knihy *Filozofie, její podstata a problémy*, *A. Schopenhauer, geneze díla*, *Hovory a zpovědi*, *S. Simon a A. Comte*, *Glosy k české otázce*, *O pravdách a filozofech*, a také období příklonu k pragmatismu – začal pracovat na systému své „skladebné filozofie“, tj. na filozofické syntézi, která by „určila nebo snažila se určit ráz dalšího kulturního vývoje“. Tak Fischer, od mládí se sklonem „k sociální reorganizaci společnosti“, reagoval na tehdejší „krizový stav“ evropské kultury a evropské společnosti vůbec. V pracích *O budoucnosti evropské kultury* (1929), *O neklidu dneška* (1930), *Základy poznání* (1931)³³ a *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filozofická* (1932) skladebnou filozofii představuje jako „zkusmý předpoklad o utváření řádu skutečnosti“, budovaný na podkladě zkušenosti – s tím, že sama zkušenost se klade jako problém. Proti naturalistickým koncepcím, jež jsoucno berou pouze jako systém kvantitativních vztahů a kvality redukuje na kvantitu, klade pojetí skutečnosti jako neustále se vyvíjející kvalitativní rozrůzněnost; její existenční módy (způsoby existence) – objektivně reálný, psychicky reálný a kulturně reálný – jsou navzájem neredukovatelné, zároveň jsou však spojeny vztahy poutajícími částí a celek; lze proto mluvit také o jednotě a celistvosti skutečnosti. Pro všechny části je příznačné, že v rámci příslušného řádu plní určité funkce; vystihnout statické a dynamické momenty zkoumané reality je úkolem funkcionální analýzy; ústředními pojmy jsou celek, struktura, funkce. Toto strukturální pojetí skutečnosti je Fischerovi východiskem i pro výklad kapitalistické společnosti (vyznačující se „mechanistickou skladbou“) a cest k jejímu překonání (k demokratické a humanitní „společnosti skladebné“) v dvousvazkovém spisu *Krise demokracie* (1933), jímž vrcholí jeho meziválečné filozofické a sociologické myšlení. (Titul knihy je odvozen z poznání, že všeobecná krize společnosti zasahuje i její ideologické a politické struktury.) V druhé polovině 30. let se J. L. Fischer i ze zdravotních důvodů omezil

³³ Od práce na dalších dílech skladebné filozofie (měly jednat o hodnotách a řádu skutečnosti) Fischera odvedla potřeba vyslovit se k aktuálním evropským společenským, politickým problémům: *Třetí říše. Úvodem do současného stavu politického* (1932) aj. práce.

na publicistiku a redakční činnost (s E. Chalupným se podílel na řízení Bláhovy brněnské *Sociologické revue*) a levicová orientace jej přivedla i do redakční rady brněnského *Indexu*.³⁴

Fischerova skladebná filozofie je významnou součástí českého strukturalismu, který měl jako metodický směr u nás v 30. letech své stoupence v některých vědních oborech, ve společenských vědách zejména v psychologii, sociologii, jazykovědě a literární vědě. Vývoj strukturalismu v českých zemích v meziválečném období představuje tendenci výrazně protipozitivistickou a protimechanistickou. V humanitních vědách byl vlivem tvarové psychologie uplatňován nejprve v pracích brněnských psychologů Mihajlo Rostohara a Ferdinanda Kratiny. Ve filozofii byla kategorie struktura používána zejména filozofy, kteří se věnovali problematice přírodních věd, a filozofujícími přírodovědci. Strukturalistická koncepce umění byla zformulována – v návaznosti na tradice české estetiky (O. Hostinský, O. Zich) a na podněty ruského formalismu (Viktor Šklovskij, Roman Jakobson) – v Pražském lingvistickém kroužku, založeném Vilémem Mathesiem v roce 1926. Zasloužil se o to především Jan Mukařovský, a to zejména studií *Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty*. Ta také podnítila Bedřicha Václavka, aby se z marxistických pozic pokusil doplnit strukturalismus sociologickými hledisky. Byla významná i pro zakladatele brněnské sociologické školy **Inocence Arnošta Bláhu** (1879-1960): V obsáhlé „poznámce“ k Mukařovského studii, kterou uveřejnil v *Sociologické revui* a připojil k recenzi Ludvíka Svobody, dokládá blízkost své sociologické teorie a Mukařovského estetického metodologického východiska. Bláhova koncepce federativního funkcionalismu, kterou uplatnil např. v monografii *Sociologie inteligence* (1937), bývá srovnávána s metodologickými tezemi Pražského lingvistického kroužku, zejména bývá připomínán její pojem sociální situace, dynamizující strukturálně funkcionalistické pojetí sociologie.

Josef Král ještě na konci 30. let označoval Emanuela Rádla za stoupence pragmatismu „supraracionálního, teologického“ (připomínaje vliv Deweyův), a J. L. Fischera za představitele „pragmatismu sociálního“. Pokud jde o Fischera, ten si v té době z pragmatismu, k němuž se jako k „filozofii činu“ přihlásil na začátku 20. let, podržel už jen jeho víru v „tvárnost skutečnosti“ a přesvědčení o stálé nehotovosti všech pravd. V *Základech poznání* např. píše: „Nebylo by zcela nepřipadné, kdybychom se pokusili definovat filozofii jako učení o pravé a nepravé víře, zůstávající si vědomi, že není jednoznačného kritéria, které

³⁴ Léta druhé světové války Fischer strávil v Holandsku. Po návratu přednášel znovu na MU, od roku 1946 na obnovené univerzitě v Olomouci, když byl jmenován jejím prvním rektorem, věnoval se opět i své skladebné filozofii (srov. např. *Filosofické studie*, 1968, s pojednáním o kategoriích). Ke své „trvalé lásce“ – řecké filozofii se vrátil v knize *Sokrates nelegendární* (1965). K vydání se připravují jeho obsáhlé *Listy o sobě a jiných*.

by umožnilo konečné řešení tohoto úkolu, nýbrž že jsme vždy nuceni vzít na sebe tíhu rozhodování o každé naší víře, i tíhu zodpovědnosti za naši volbu, prokazující její správnost celým svým životem: tím, že ji zdůvodňujeme, bojujeme za ni i uskutečňujeme ji.³⁵

Obecně bývá s pragmatismem spojován **Karel Čapek** (1890-1938). Podle Krále jej už v práci *Pragmatismus čili filozofie praktického života* „a dále uplatňoval ve výkladu některých filozofických hesel v *Kritice slov* a v některých člancích spisu *O věcech obecných*“.³⁶ Literární teoretici a historici shledávají vliv pragmatismu i v Čapkových prvních poválečných prózách *Boží muka*, *Zářivé hlubiny* a v pozdější románové trilogii *Hordubal*, *Povětroň*, *Obyčejný život*. Čapek (na univerzitě poslouchal také přednášky Edvarda Beneše o pragmatismu) práci o pragmatismu napsal původně do Krejčího filozofického semináře, vydal ji v roce 1918 a potom ještě s některými dodatky v roce 1925 – Pragmatismus v ní přivítal jako filozofický proud přinášející „velevýznamnou přeměnu ve filozofii přítomnosti: odvrát od pokorného a pasivního klanění se kamenům nepoznatelna“. Vždy však odmítal pro pragmatismus příznačnou redukci problému pravdy na otázku jejího kritéria, která je pragmatistům východiskem z věčných filozofických sporů o tom, co je, zvláště v oblasti metafyziky, vlastně pravdivé. – V české meziválečné filosofii má své místo rovněž bratr Karla Čapka, malíř a spisovatel **Josef Čapek** (1887-1945). Jeho *Kulhavý poutník*, zamyšlející se nad člověkem a jeho osudem, dokládá, že hluboké filozofování může na sebe brát i podobu, jež se blíží spíše ke způsobům umění než vědy, a že tudíž neexistují ostré hranice mezi jednotlivými formami lidské sebereflexe.

Jestliže J. L. Fischer byl k pokusu o skladebnou filozofii podnícen pozorováním krizového stavu soudobé (kapitalistické) společnosti, pak **Ladislav Rieger** (1890-1958) – od roku 1930 soukromý docent Karlovy univerzity (profesorem byl jmenován v roce 1945) – našel motiv k filozofování v noetické problematice přírodních věd. (Na Karlově univerzitě spolu s filozofií zapisoval chemii a fyziku; do doktorátu z chemie studoval přírodní vědy ještě rok ve Vídni a tři roky v experimentálním ústavu Nobelova institutu ve Stockholmu.) Marešův spis *Idealism a realism v přírodní vědě* vyvolával v Riegrovi už na gymnáziu „dojem nepřekonatelného agnosticizmu“ a zároveň ho podněcoval k „vyjasnění filozofických základů přírodních věd“. V habilitační práci *Problém poznání skutečnosti* (1930) se soustředil především na otázku, jak postoupit od „skutečnosti dané“ (psychické) k transcendentní (přesahující psychickou danost), jak vyložit samu ideu transcendentní reality. Zpočátku viděl

³⁵ Josef Ludvík Fischer: *Základy poznání*. Praha: Melantrich 1931, s. 171.

³⁶ J. Král: *Československá filosofie*. Praha: Melantrich 1937, s. 57.

cestu k řešení v tezi Friesovy novokantovské školy o „bezprostředním nenázorném poznání“, zakládající pojem transcendentální skutečnosti na nenázorné složce smyslového poznání, zprvu prý temné, avšak vyjasňující se samou filozofickou činností. V 30. letech (zřejmě i vlivem diskusí, které jeho kniha vyvolala) dal přednost novokantismu marburskému (reprezentovanému E. Cassirerem), tedy „transcendentálně logické cestě přes čistě formální logiku a materiální (věcnou) psychologii“. (Spolu s tím začal Rieger i Kantovu „věc o sobě“ interpretovat jako zdůraznění primátu praktického rozumu před rozumem teoretickým.) V té době zvažoval i dosah dalších forem transcendentalismu pro řešení svého ústředního problému, na prvním místě Husserlovy fenomenologie. (V roce 1934 byl u zakládání Pražského filozofického kroužku.) V knize *Idea filozofie* (1939) si dal za úkol sledovat proces sebekonstituování filozofie (vývoj „filozofické noese“), a to od jeho počátku v době předfilozofické až po současnost, pokoušeje se zároveň „obhájit ideu filozofie v boji o prvenství autority duchovní“. V 30. letech sílil totiž u Riegra důraz na společenskou funkci filozofie. Např. v poznámkách k Rádlovu komentáři k německým událostem roku 1933 žádal, aby filozofie hledala vyšší cíle a normy pro myšlení i jednání lidí. V situaci, kdy se i německý fašismus dovolával filozofie, chápal Rieger potřebu sebeujasnění filozofie, k němuž směřovala jeho *Idea filozofie*, jako předpoklad k tomu, aby filozofie mohla být východiskem i pro vytváření programu pokrokových reforem společnosti. (Exponování problematiky lidského bytí ve válečných letech přivedlo Riegra nejdříve k existencialistické filozofii a posléze k filozofii marxistické, v níž se domníval najít i řešení svého noetického problému.)

Ve *Studii o české filozofii* (1946) Jiřina Popelová přiřadila Riegra k filozofům-metafyzikům, které zároveň charakterizovala jako „existencialisty“. Počítala k nim rovněž **Václava Návrtila** (1904-1961), autora, který – upoután filozofií H. Bergsona, H. Rickerta a zejména K. Jasperse – své náladové etické, noetické, estetické, uměnovědné eseje, publikované v časopise *Kvart*, přetiskoval v knihách *Filozofie a umění* (1935), *Myšlení obecné a myšlení dialektické* (1937), *O sociálním myšlení* (1938), *O smutku, lásce a jiných věcech* (1939). Popelová o něm napsala, že „dovede procítit celou škálu citových nuancí, vychutnat propastnost i závratnou výšku metafyzických prožitků“, že jeho dílo, naplněné objevitelskými postřehy, „odhaluje to, to co nám chybělo u pozitivistů, totiž nesmírné, jemně diferencované bohatství vnitřního světa, které ospravedlňuje smysl lidské existence a které je důkazem vnitřní tvůrčí svobody člověka, byť byl jakkoli upoután železnou vnější zákonitostí“. O svých názorech na lidské povinnosti a odpovědnost a schopnost i nemohoucnost jim dostát, psal i v dopisech Josefu Čapkoví, jehož *Kulhavý poutník* ho

hluboce zaujal, protože vystihuje, jak současný člověk se těžko vypořádává s rychlým tokem událostí, že mu stále něco uniká, že něco stále dohání, aniž přesně ví, co to je.

O zakladateli fenomenologické filozofie Edmundu Husserlovi (1859-1938), rodáku z Prostějova, jsme se už zmínili v souvislosti s T. G. Masarykem, J. B. Kozákem a L. Riegem. Na pražské německé univerzitě působila velmi aktivní a fenomenologii blízká Brentanova škola, kterou v první fázi představovali Carl Stumpf (1848-1936), Christian von Ehrenfels (1850-1932) a jazykovědec Anton Marty (1847-1914), a v druhé fázi především Oskar Kraus (1874-1942). Z českých filozofů o fenomenologické literatuře už před první světovou válkou v *České myslí* informoval František Čáda, jenž ve fenomenologii viděl antipsychologismus a logicismus. František Krejčí v roce 1918 považoval fenomenologii (přes její proklamovaný antipsychologismus) za empirickou psychologii novokantovského ražení a domníval se, že se Husserl bojem proti psychologismu dostal k novohegelianismu; v roce 1931 ji kritizoval jako noetický subjektivismus a ontologický idealismus. Za logicismus pokládal fenomenologii na konci 20. let František Šeracký. Kriticky se k Husserlově filozofii vyslovili také Josef Tvrdý a J. L. Fischer, když se zabývali noetickou problematikou. Na noetický přínos fenomenologie poukazyval J. B. Kozák ve svých univerzitních přednáškách a seminářích z konce 20. let, byť se k ní přímo nehlásil.³⁷ V roce 1934 bylo důležitou událostí v historii pronikání Husserlovy fenomenologie na českou půdu ustavení česko-německého **Pražského filozofického kroužku** (Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humain). Jeho vznik inicioval Kozák spolu s německým estetikem a teoretikem kultury Emilem Utitzem (1883-1956), jenž se po emigraci z Německa (1934) stal profesorem pražské německé univerzity. (Na této univerzitě přednášel i další člen Kroužku, profesor Oskar Kraus). Německým sekretářem Kroužku se stal Ludwig Landgrebe, profesor univerzity v Kolíně nad Rýnem a pozdější vydavatel Husserlovy písemné pozůstalosti, českým sekretářem Jan Patočka, tehdy ještě gymnaziální profesor. Patočka se poprvé setkal s Husserlem za studijního pobytu na Sorbonně (1928-29), potom jeden semestr poslouchal jeho přednášky na univerzitě ve Freiburgu. Husserla, čestného člena Kroužku, pozval k návštěvě Prahy, k níž došlo v listopadu 1935. Přednášky, které tu tehdy Husserl přednesl (mj. i na půdě Pražského lingvistického kroužku), byly základem jeho poslední knihy *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (z Husserlovy pozůstalosti vyšla v roce 1954). Spolu s Husserlem se J. B. Kozák, J. Patočka, O. Kraus a E. Utitz jako členové Kroužku v roce 1936 autorsky představili v časopise

³⁷ Srv. I. Blecha: *Edmund Husserl a česká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003.

Philosophia, jenž v Bělehradě vydával Arthur Liebert, v letech 1934-1939 profesor tamější univerzity. Kroužek se postaral o pražské vydání Husserlovy práce *Erfahrung und Urteil* (1939) a o záchranu jeho písemné pozůstalosti.

Jan Patočka (1907-1977), od r. 1937 soukromý docent Karlovy univerzity, dokázal podněty Husserlovy fenomenologie rozvádět ve své filozofické tvorbě způsobem, který ho dnes řadí k předním osobnostem nejen české, ale i evropské filozofie. Už ve 30. letech se v Patočkově filozofii – jak napsala jeho někdejší posluchačka Marie Bayerová – „rodil přístup k fenomenologii, který naplňuje její intence a zároveň je překračuje v navázání na českou filozofickou tradici, kterou lze jedním slovem označit jako humanistickou“. Od roku 1929 Patočka často publikuje v České myslí i v některých dalších časopisech; např. pro *Kvart* (1936) napsal studii *Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva* (na niž navázal dalšími analýzami Masarykovy filozofie, zejména jeho filozofie dějin a filozofie náboženství). Jeho inklinace k fenomenologii je zřejmá už v dizertaci z roku 1931 *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, v níž se zabývá novověkými racionalistickými názory na problém pravdy a jistoty poznání. Problematiku, jíž věnoval svůj hlavní předválečný (habilitační) spis *Přirozený svět jako filozofický problém* (1936) – v návaznosti na Husserlovy koncepty soudobé krize a „přirozeného světa“ („Lebenswelt“) a s předznamenáním některých myšlenek pozdního Husserla – charakterizuje nejlépe její „uvedení“ v knize samé: „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě, totiž ve svém přirozeně daném okolí, a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme. /.../ Samy principy chápání věcí se změnily, nikoli pouze představa světa. Ale změna zasáhla i náš celkový poměr ke skutečnosti. Antický nebo středověký člověk, přemýšleje teoreticky o světě, nepochyboval, že jeho myšlenka se týká principiálně téhož souboru věcí, který mu by přítomen při prožívání smyslovém, naivním, teoreticky nezprostředkovatelném. My sami již této jistoty nemáme, alespoň ji nemá dnešní naše společnost jakožto celek. Jsme v té situaci ještě vůbec schopni filosofovat a jaký může filosofie pro nás mít význam? Může být naše vědomí o skutečnosti sjednoceno ještě něčím jiným než základními pravidly přírodovědecké metody? Může se za této situace filosofie též nadít jakéhosi sociálního účinku?“³⁸ V návaznosti na tuto látku se Patočka již v meziválečném období hodně zabýval také dějinami filozofie a filozofii dějin (disciplíně jednající o principech a způsobech lidského bytí); vždy měl za to, že filozofie a historiografie

³⁸ J. Patočka: *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Čs. spisovatel 1970, s. 7, 11-12.

mají k sobě velmi blízko. Před rokem 1945 vyšly ještě jeho *Česká vzdělanost v Evropě* (1939), *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství* (1942) a *Symbol země u K. H. Máchy* (1944).³⁹

K filozofické generaci začínající ve 20. letech patřily také Albína Dratvová a Jiřina Popelová. Radíme je zde vedle sebe, protože u nás prolomily „tradici“, podle níž bylo filozofování mužskou záležitostí. V 30. letech k nim přistupuje Vlasta Tatjana Miškovská.

Albína Dratvová (1892-1969) vystudovala filozofii spolu s fyzikou a matematikou. Vyučovala nejdříve na gymnáziu (odtud její trvalý zájem o problematiku středoškolské výuky filozofie), v roce 1928 přešla na pedagogického oddělení Ministerstva školství a národní osvěty (a odtud na začátku okupace na vlastní žádost předčasně do výslužby).⁴⁰ V roce 1932 se spisem *Problém kauzality ve fyzice* habilitovala a začala přednášet na přírodovědecké fakultě. V práci *Filozofie a přírodovědecké poznání* (1939) se soustředila na otázky, „které si kladou přírodovědci, jimž zjištění jevů a jejich popis nestačí, kteří chtějí proniknout blíže k podstatě věcí“.⁴¹ Ve vědomí relativnosti poznání a v nemožnosti vybudovat na přírodovědeckém základě ucelený světový názor nalézala i kořeny soudobého „smutku vzdělanců“. Od počátku se zajímala také o etickou látku, i když eticky laděné studie začala vydávat až od konce 30. let (*Smutek vzdělanců, Etika tvůrčí práce, Duše dnešní ženy, Hledání ztraceného kosmu*).

Na rozdíl od Dratvové vycházela **Jiřina Popelová-Otáhalová** (1904-1985) z problematiky filozofickodějinné. V pracích *Poznání kulturní skutečnosti* (1936) a *Dějiny a hodnoty* (1940) vyústil její zájem o noetiku a metodologii duchovních (společenských) věd.⁴² Ve snaze vyjasnit vztah humanitních a přírodních věd a překonat noeticky a axiologicky založený historický relativismus věnovala pozornost zejména německé

³⁹ Problém krize západní racionality zůstal Patočkovi jedním ze základních problémů i po válce, kdy dále rozvíjel svůj filozofický názor, s přesvědčením, že právě filozofie je povolána hledat východisko. Po roce 1948 směl však publikovat jen v obdobích uvolněného ideologického tlaku na filozofický život (příspěvky z dějin filozofie a komeniologie). Po roce 1969 vycházely jeho práce jen v zahraničí nebo v „samizdatových“ edicích. Na univerzitě (profesorem byl jmenován až v roce 1968) přednášel v letech 1945-1950 a na konci 60. let, nicméně (v 70. letech i prostřednictvím bytových seminářů) ovlivnil celou řadu mladých českých filozofů, z nichž někteří se soustavně věnují studiu jeho díla. Jan Patočka byl spoluzakladatelem Charty 77 a také jejím prvním mluvčím.

⁴⁰ Středoškolští studenti znali Dratvovou především z jejích učebnic, zvláště *Úvodu do filozofie* (1928) a *Filozofie* (1936).

⁴¹ K této oblasti se vztahují i její práce *Heuristické předpoklady fyzikálního bádání* (1934), *O aplikabilitě matematiky, Planckova filozofie* (1939) a časopisecké studie o předních osobnostech z dějin přírodní vědy a filozofie.

⁴² V letech 1919-1923 Popelová vystudovala u nás dlouho nejčastější „filozofickou kombinaci“ – filozofii a klasickou filologii (v r. 1929 obhájila dizertaci *Quo modo Lucretius Epicuri de natura deorum doctrinam explicavit*). K problematice hodnot ji přivedly mladistvé pokusy o vlastní uměleckou činnost a pak filozoficky laděné referáty o novinkách z literatury krásné, uměnovědné a estetické.

duchovědné filosofii (Dilthey, Windelband, Rickert). Prameny obecného pocitu krize hledala ve společnosti, v jejím řádu (nebo nedostatku řádu). To ji přivedlo rovněž ke studiu marxismu, i když jej před válkou ještě neakceptovala. Širší okruh čtenářů hleděla oslovit i příspěvky v sociálně demokratické *Dělnické osvětě*. Znalost italské filozofie (v letech 1932-1934 absolvovala studijní pobyt v Itálii, s doktorátem na římské univerzitě) uplatnila ve studii Giovanni Gentile, filosof italského fašismu (*ČM* 1934) a v překladu Croceho spisu *Evropa v 19. století* (1938). Svým učitelům filozofie věnovala studie: *Skepse a gnose v díle Karla Vorovky* (1934) a *Filozof František Krejčí* (1942). Ve Vorovkovi viděla myslitele „ne povýšeného nade vše, ne šťastného ve svém ráji srdce, ne vědoucího nad davem nevědomých, ale nejúzkostlivěji hledajícího mezi hledajícími“.⁴³ Vážila si také Vladimíra Hoppeho, pro jeho úpornou snahu dobrat se hlubšího poznání duchovní skutečnosti. Svůj soustavný zájem o českou filosofii potom zdařile zúročila ve *Studii o české filosofii* (1946).

Také nejmladší z prvních českých filozofek **Vlasta Tatjana Miškovská** (1908-1980) působila po ukončení studií na Karlově univerzitě (1934) nejdříve jako středoškolská učitelka (filozofie, franštiny a češtiny). Do české filozofie se uvedla monografií *Filozofický význam druhého vydání Kantovy Kritiky čistého rozumu* (1937).⁴⁴

O krizi – vědecké, duchovní, kulturní, společenské – se ve filozofické literatuře první poloviny našeho století psalo velmi často. Přesvědčení, že jejím základním zdrojem je sama současná společnost, bylo vlastní především autorům, kteří se k tomuto tématu vyslovovali jako stoupenci **marxismu** (resp. marxismu-leninismu). Myšlenky Karla Marxe a Bedřicha Engelse našly u nás ohlas už v druhé polovině 19. století, ještě za Marxova a Engelsova života. Pronikání marxismu do českých zemí bylo od druhé poloviny 19. století spojeno s probouzejícím se dělnickým hnutím, které se od roku 1878 organizovalo i prostřednictvím Československé sociálně demokratické strany. K rozšíření povědomí o marxismu jako filozofickém systému přispěla také Masarykova kritika marxismu v *Otázce sociální* (1898, její druhé české knižní vydání je z roku 1935). V meziválečném období se marxismus stává ideologickým základem politické činnosti Komunistické strany Československa, založené v roce 1921 jako sekce Komunistické internacionály. Tehdy si čeští marxističtí intelektuálové začínají více všimnout i filozofické stránky marxismu jako základu marxistického světového

⁴³ Zatímco Dratvová po válce zůstávala spíše v soukromí (působila v redakci *ČM* a v Jednotě filozofické), J. Popelová se v roce 1946 habilitovala a hned nato (1947) byla jmenována profesorkou filozofie. V letech 1949-1952 působila v Olomouci (po J. L. Fischerovi) jako rektorka Palackého univerzity. Badatelsky se věnovala dějinám filozofie, etice a kmenologii.

názoru vůbec. Podněty k zájmu o marxistickou filozofii nacházeli v hlubším studiu Marxe, Engelse a Lenina (autora *Materialismu a empiriokriticizmu a Filozofických sešitů*), ale i v tehdejší české společenské životě samém. Historikové českého marxistického myšlení ukázali, že tyto podněty k filosofování přicházely z oblastí ekonomiky, politiky, ideologie a speciálních věd, zejména přírodovědy a historiografie; v rámci kulturní politiky šlo o světonázorové a filozofické aspekty literatury, výtvarného umění, architektury, divadla, hudby) Do popředí se dostávala poznávací stránka marxistické reflexe světa, společnosti a myšlení, problémy obecných a národních dějin, kulturních dějin, historiografie světové i české filozofie, sociologie, pedagogiky, laické morálky, vztahy materialistické dialektiky k moderním teoriím přírodních věd, zvláště k teorii relativity. Těmito okruhy otázek se zabývali např. František Albert, Václav Čedík, A. A. Hoch, Otakar Chlup, Jaroslav Kabeš, Závaš Kalandra, Kurt Konrad, Zdeněk Lahůlek-Faltys, Miloslav Matoušek, Zdeněk Nejedlý, Ludvík Svoboda, Jan Šverma, Karel Teige, Eduard Urx, Josef Vagenknecht, Bedřich Václavek, členové Historické skupiny. Ze strany „oficiální“ české filozofie však po celou dobu trvání první republiky marxistická filozofie zůstávala na okraji jejího zájmu (kritika marxismu vůbec se zdála být v podstatě uzavřena Masarykovou Otázkou sociální). K těm, kdož už před druhou světovou válkou viděli ve stalinismu hluboké a nebezpečné deformace marxismu, patřili právník Karel Goliat-Gorovský a novinář a historik Závaš Kalandra.

Filozofické problematice se nejvíce věnovali Kabeš, Kalandra, Svoboda a Urx. **Jaroslav Kabeš** (1896-1964), vykladač díla Březinova a Klímova, publikoval např. soubor statí o filozofickém vývoji mladého Marxe v *Komunistické revui* 1926. Novinář a kulturní historik **Závaš Kalandra** (1902-1950), autor dizertace o Parmenidově filozofii, upoutal pozornost svou prací *Ve znamení Lipan* (1934); byl přítelem surrealismu, kritickým vykladačem freudismu (nedokončena zůstala jeho *Skutečnost snu*, 1948-49).⁴⁵ Patřil k levicově orientovaným osobnostem, které poměrně brzy poznaly, jak hluboce a nebezpečně stalinismus deformuje marxismus: spolu s J. Gutmannem odhaloval „tajemství moskevského procesu“.⁴⁶ Středoškolský profesor filozofie a klasické filologie **Ludvík Svoboda** (1903-1977), žák I. A. Bláhy a J. L. Fischera, obdivovatel F. X. Šaldy, překladatel Leninova *Materialismu a empiriokriticizmu* (1933), v práci *Filozofie v SSSR* (1936) vyzvedl význam tzv. Děborinovy školy v zápase s ruskými mechanisticko materialistickými interpretátory

⁴⁴ Po roce 1945 vstoupila do diskuse o Sartrově existencialismu, ale pak se věnovala především kmenologii. V r. 1965 se provdala za profesora J. B. Kozáka a spolupracovala s ním na jeho systému kontextualistické filozofie.

⁴⁵ Po válce vyvolal polemiku knihou *České pohanství* (1947).

dialektického a historického materialismu. **Eduard Urx** (1903-1942) přerušil vysokoškolské studium filosofie, germanistiky a bohemistiky, aby se mohl věnovat novinářské a politické práci. Marxisticko-leninskou filozofii považoval za teoretický základ a východisko komunistického hnutí. O kritickou analýzu české filozofie, se zaměřením na pojetí pravdy u filozofů od F. Krejčího k J. B. Kozákovi, se pokusil v člancích *Filosofie československé vládnoucí třídy* (*Tvorba* 1930) a *Československá filosofie*. Několik poznámek o dějinách filosofie a hlavně o spise dr. Josefa Krále (*Tvorba* 1938). Úvahou *O té české národní povaze* přispěl⁴⁷ k dobovým diskusím o české otázce a o české národní povaze. Vliv marxismu se v meziválečném období odrazil i v krásné literatuře, výtvarném umění, architektuře, divadle i hudbě. V pojednání *Intelektuálové a revoluce* (1933) si tohoto vlivu všímá **Karel Teige** (1900-1951), ve 20. a 30. letech vůdčí osobnost v aktivitách levicových avantgardních umělců a uměleckých teoretiků (*Devětsil, Levá fronta, Surrealistická skupina*) .⁴⁸

Soubor jmen, jimž jsme zatím věnovali pozornost, se ani zdaleka nekryje s heslářem slovníku českých filozofů té doby. Mnohé osobnosti se k filozofii dostávaly v rámci svých „mateřských“ disciplín: přírodovědci, psychologové, pedagogové, jazykovědci, literární vědci a historici, esteticí, uměnovědci ad. **Vladimír Úlehla** (1888-1947), profesor biologie na Masarykově univerzitě v Brně si ve svém *Zamyšlení nad životem* (1939) všímá „osobního řešení problému života“, tj. dějin myšlení o duši jako duchovní, nesmrtelné podstatě života, aby je pak konfrontoval s vědeckým (biologickým) zkoumáním života. Na otázku, co je život, odpovídal jako stoupenec kondicionalismu, tj. volil metodu, která bere život jako daný jev a obrací se k němu s galileovskými otázkami: kdy je život, jaké jsou jeho podmínky atp. (vedle asimilace, dýchání, pohybu, růstu, regenerace, fylogenetického vývoje vyjmenoval ještě dalších 28 znaků života). Věnoval se přitom i kritice některých obecných (filozofických) koncepcí života, např. Bergsonova evolucionismu, vitalismu aj.

Živý ohlas měly nejen v právním světě, ale i u filozofů práce představitelů tzv. brněnské normativní školy právní, založené **Františkem Weyrem** (1879-1951) a opírající se

⁴⁶ Právnick Karel Goliat-Gorovský už v r. 1927 psal o „katastrofě leninismu v Evropě“.

⁴⁷ Podobně jako Jan Šverma (1901-1944) studií *Česká otázka ve světle marxismu* (1933).

⁴⁸ Další osudy těchto představitelů meziválečného marxistického myšlení byly velmi různé: Kurt Konrad a Eduard Urx byli popraveni nacisty, Jan Šverma zahynul za Slovenského národního povstání. Závěš Kalandra přežil koncentrační tábor, byl však v roce 1950 (v protiprávním procesu s Miladou Horákovou a dalšími) poslán na smrt komunistickou justicí. Karel Teige se v roce 1951 stal jednou z obětí kampaně stalinistických dogmatiků. Bankovní úředník Jaroslav Kabeš, publikující v první polovině 40. let meditativní básně, vydal v roce 1945 ještě brožuru *Ladislava Klímy filozofie češství*, pak se však věnoval politickým a ekonomickým funkcím (např. v l. 1949-1953 byl ministrem financí). Jedině Ludvík Svoboda pokračoval dále jako marxistický filozof, od r. 1946 jako profesor filozofie Karlovy univerzity.

o Kantovu filozofii,⁴⁹ i metodologické teleologické studie právníka a národohospodáře **Karla Engliše** (1880-1961),⁵⁰ blízkého brněnským právním filozofům zejména svými úvahami o noetických myšlenkových rádech: o racionalitě příčinné, normativní a teleologické. Právní problematika podněcovala k filozofickým úvahám rovněž **Emila Svobodu** (1878-1948), profesora občanského práva na Karlově univerzitě. Ve spisech *Myšlenky o právu, etice a náboženství* (1920), *Utopie* (1922), *Člověk a společnost* (1926), *Demokracie jako názor na život a svět* (1927), *Věci všední a nevšední* (1931), *Ideové základy občanského práva* (1936), *Osud člověka* (1937) a v mnoha dalších⁵¹ se představoval jako stoupenec nenáboženské, eudaimonistické etiky, nacházející základ mravnosti v citu všelidské jednoty, v soucítění člověka s radostí i bolestí druhých lidí (tento cit přivádí člověka k uznání spravedlnosti a lásky jako dvou nejvyšších hodnot). Právník (plzeňský a pak pražský advokát) **Jindřich Kohn** (1874-1935), představitel českožidovského hnutí (zakládající člen Masarykovy realistické strany, člen Mezinárodního sociologického institutu v Paříži atd.), psal v knize *Asimilace a věky* (1936) o asimilaci, tj. aktivním přizpůsobení situaci a otevřenosti světu, jako o jedné ze základních lidských schopností kompenzujících lidskou nehotovost, za podmínku dějinnosti člověka.

Josef Král uvádí *Československé filozofii* oddíl „Bibliografie“ soupisem českých překladů filozofické literatury. Ukazuje se v něm, že v meziválečných letech vyšla u nás řada překladů, které přispěly k tomu, aby se klasické filozofické texty a díla reprezentující soudobou světovou filozofii staly součástí české filozofické kultury a vzdělanosti vůbec. O překlady z řecké filosofie se zasloužili nejvíce František Novotný a Antonín Kříž. **František Novotný** (1881-1964), profesor Masarykovy univerzity, autor třísvazkového díla *O Platónovi*, v meziválečném období pokračoval v tlumočení Platónových dialogů (*Ústava*, 1921; *Gorgias*, 1932; *Theaitetos*, 1933; *Obrana Sokratova*, 1934; *Faidon*, 1935; *Parmenides*, 1936; *Symposion*, 1936). **Antonín Kříž** (1889-1965), středoškolský profesor a lektor klasické řečtiny na Masarykově univerzitě, překládal zase Aristotela, např. *Etiku Nikomachovu*, 1937; *Politiku*, 1939). Klasické kompendiální dílo středověké filosofie a teologie *Summu teologickou* Tomáše Akvinského přeložili olomoučtí dominikáni pod

⁴⁹ Prvním historikem „brněnské právní filozofie“ je Vladimír Kubeš (1908-1988), před válkou docent, po válce profesor občanského práva a právní filozofie v Brně, a to prací *Právní filozofie XX. století*. Brno: Čs. Akademický spolek Právník 1947.

⁵⁰ Karel Engliš byl prvním rektorem Masarykovy univerzity a po 2. světové válce do roku 1948 nadlouho posledním svobodně zvoleným rektorem Univerzity Karlovy.

⁵¹ Za války a po válce řadu svých publikací rozšířil o knihy *Záhada života*, *Lidé a skutky*, *Hledání*. V *Duchu socialismu* (1948) vyslovil naději, že socialismus jako „řád konečného osvobození člověka, národů a lidstva /.../ přiblíží k zemi Masarykovy ideály humanitní“.

vedením Emiliana Soukupa (vycházela od roku 1932 sešitově, v letech 1937-40 knižně). Z novověké filozofie vyšly česky Descartovy *Rozpravy o metodě* (1933, př. V. Szathmáryová-Vlčková), Spinozův *Traktát teologicko-politický* (1922, J. Hruša), Leibnizova *Monadologie* (1925, E. Čapek), něco z francouzských osvícenců (Voltaire, Rousseau). Z filozofie 19. století byla pozornost věnována zejména Kantovi (*Kritika čistého rozmyslu*, 1930, F. Krejčí), Hegelovi (*Úvod k přednáškám o filozofii dějin*, 1933, F. Krejčí), Comtovi (*Sociologie*, 1927, E. Chalupný), Schopenhauerovi, Nietzschevi, ale také Marxovi a Engelsovi. Z moderní filozofie byl přeložen například W. James: *Pragmatismus* (1918, J. Špaček), *Druhy náboženské zkušenosti* (1930, J. Hruša); B. Russell: *Problémy filozofie* (1927, Z. Smetáček); J. Maritain: *Umění a scholastika* (1933, V. Renč); J. Ortega y Gasset: *Vzpouza davů* (1933, V. Černý); H. Bergson: *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* (1936, V. Černý) aj.

Konstituování novodobého českého národa a úsilí o jeho postupnou emancipaci přineslo už v průběhu 19. století určitá specifika v pojetí místa a role krásné literatury a jejích autorů v české společnosti. Krásná literatura hrála od národního obrození v českém národě významnou společenskou roli a byla za naplňování mimoestetických funkcí také hodnocena. Ve sporech o bytí a nebytí německé filozofie v Čechách ve 40. letech 19. století se paralelně formulovalo očekávání, které měla naplňovat česká filozofie – filozofii ano, ale ve službách národních potřeb. Čeští spisovatelé se angažovali v politickém životě a stejně jako česká politika i české filozofické myšlení bylo v některých obdobích doplňováno produkcí autorů krásné literatury. Pro české myšlení ve zvýšené míře platí, že určité myšlenkové tendence nemusejí být vyjádřeny ve filozofii, ale v určitých souvislostech se mohou aktualizovat v umělecké tvorbě a jejích mnohostranných projevech. A tak není sporu o tom, že některé osobnosti, které v první řadě patří do dějin české literatury a umění, současně významným způsobem spoluvytvářely myšlenkovou atmosféru české společnosti. Zmínili jsme se už o Karlu Čapkovi a Josefu Čapkovi, ale platí to stejnou měrou i například o **F. X. Šaldovi** (1867-1937) nebo **V. Černém** (1905-1987). V jejich uměleckých dílech, ale také v pracích esejistické a teoretické povahy jsou řešeny závažné filozofické otázky směřující k pochopení a uchopení subjektivity v moderní společnosti, ale také k reflexi dobových sociálních a politických problémů, k diskusi o filozofii českých dějin a hledání vztahu k náboženství.

V letech mezi dvěma světovými válkami se konalo pět **mezinárodních kongresů filozofie**: v roce 1924 v Neapoli, 1926 v Cambridgi (USA), 1930 v Oxfordu, 1934 v Praze a 1937 v Paříži. Kongres, který se uskutečnil 2.-7. září 1934 v Praze, byl v pořadí VIII. Volba Prahy, učiněná na předcházejícím kongresu v Oxfordu, měla být nejen oceněním

dosavadních výkonů československých filosofů, ale i jejich další podporou. Práci přípravného výboru (v němž měli zastoupení i němečtí filozofové působící v ČSR) řídil Emanuel Rádl, který také už v roce 1932 uveřejnil v ČM článek k programu sjezdu. Českoslovenští filosofové se pak také snažili, aby sjezd, scházející se rok poté, co se v Německu fašismus prodral k moci, zaměřil nejen na představení různých filosofických stanovisek, směrů a názorů, ale i na problematiku postavení a úkolů filosofie a filosofů v soudobém světě a jejich odpovědnosti za rozvíjení a uplatňování humanitních a demokratických ideálů. Už v říjnu 1932 se konala v Praze **mezinárodní konference**, uspořádaná novotomisty z olomouckého dominikánského centra. Měla „objasnit myšlenkové postavení dnešní doby a ukázat, že tomistická filozofie je syntezí života, jejíž hodnota je skutečná“, a „obeznámit české myslitele se systémem pravdy, který nebyl českým duchem zhodnocen“.⁵²

⁵² M. Habáň: Práce filosofických konferencí v Praze 1932, *Filosofická revue* 1932, s. 145-148. Všechny přednášky vyšly ve *Sborníku mezinárodních tomistických konferencí v Praze 1932* (ed. M. Habáň), Olomouc 1933.