

POZITIVISMUS

V kapitole o charakteru české filosofie se mimo jiné ukázalo, že v první polovině 20. let u nás vrcholil spor filosofů-pozitivistů a filosofů-„idealistů“. Termín „idealisté“ tu dáváme do uvozovek, protože jej užíváme v souvislosti s klasifikací Františka Krejčího, který filosofy dělil na pozitivisty a idealisty, a to podle toho, zda přijímají, či odmítají tezi o nepoznatelnosti transcendentna, resp. jak odpovídají na otázku o možnosti pěstovat „vědeckou“, na vědeckých poznacích založenou metafyziku (ontologii); mohli bychom mluvit také o sporu pozitivistů s metafyzikou, k nimž Krejčí musel z definice počítat i filosofy-materialisty.

Do této kapitoly jsme zařadili texty, jež se vyslovují o pozitivismu, ať už je napsali jeho přívrženci (na prvním místě **František Krejčí**), či kritici. Čtenář však pozná, že **Karel Čapek**, **J. B. Kozák** a **Emanuel Rádl** (o jehož vztahu k pozitivismu tu píše **Jan Patočka**) nepřehlíželi, že se pozitivisté zřikají metafyziky ve jménu vědeckosti své filosofie a že spolu s tím podali pozoruhodné kritiky některých koncepcí a tezí autorů dovolávajících se nároku myšlení na dostatečnou volnost a svobodný rozlet. O základních rysech Krejčího filosofie píše **J. L. Fischer** v článku srovnávajícím pozitivismus Krejčího a Comta.

Počátky pozitivistické filosofie u nás spadají do osmdesátých let 19. století, kdy také upadá vliv do té doby vládnoucího herbartismu. Uvádějí je ohlasy západoevropského pozitivismu u některých herbartovců (Josef Durdík, G. A. Lindner) a informativní příspěvky na téma „herbartismus či pozitivismus“, které psali např. Josef Mikš a Emanuel Makovička (toho upoutal zejména J. S. Mill). „Pozitivizující duch“ se prosazuje rovněž v historii, literární historii a jazykovědě, v psychologii a pedagogice (vymaňujících se z vlivu herbartismu) a v sociologii. Svěbytnou roli v dějinách českého pozitivismu sehrál T. G. Masaryk, když po svém příchodu na pražskou univerzitu (1882) vyzdvihoval také filosofii americkou a britskou (za jednoho z nejvýznamnějších novověkých filosofů pokládal Davida Huma).

Od konce 90. let dostává český pozitivismus svou explicitní podobu rozsáhlým a mnohostranným dílem Františka Krejčího a stává se – řečeno s mírnou nadsázkou – další u nás vládnoucí filosofií. Krejčí, spolu se svými generačními druhy, rovněž stoupenci „vědecké filosofie“ a profesory Univerzity Karlovy, Františkem Drtinou a Františkem Čádou, vtiskuje pozitivistickou orientaci i prvnímu našemu filosofickému časopisu – České mysli (začala vycházet v r. 1900 jako orgán Jednoty filosofické). Drtina ani Čáda nejsou svými texty v čítance zastoupeni: Drtina se věnoval zejména dějinám evropské filosofie a pedagogice, František Čáda, zabývající se noetikou, etikou a pedagogikou, zemřel už v r. 1918.

Krejčího odmítavý vztah k metafyzice, vedoucí k redukci filosofické látky, přispěl k tomu, že se jeho žáci orientovali spíše na tzv. odborné filosofické disciplíny – psychologii, estetiku, sociologii, pedagogiku: např. Vilém Forster, František Šeracký, Čestmír Stehlík, Otakar Zich; na dějiny české filosofie a sociologie se soustředil Josef Král (pasáž z jeho Československé filosofie jsme zařadili do první kapitoly). Filosoficky nejbliže Krejčímu zůstal (předčasně zemřelý) Gustav Tichý a svérázný filosofický kritik Václav Sobotka, nalézající některé pozitivistické nedůslednosti i u Krejčího.

S pokusem oživit vědeckou filosofii, překonávající Krejčího „dogmatický“ pozitivismus, přišel Josef Tvrdý, profesor bratislavské a brněnské univerzity. Ovlivněn rovněž Masarykem, domníval se (jak to dokládá např. jeho „monopluralismus“ a příklon k teorii emergentního vývoje), že kritika iracionalistických výprav do transcendentna vyžaduje odvahu pouštět se do vlastního řešení ontologických problémů. Svého žáka Blahoslava Zbořila přivedl k filosofii náboženství a filosofii hodnot, tj. k disciplínám, o nichž Krejčí mluvil jen s nechtí.

Novějšími podobami evropského pozitivismu se v 30. letech zabývali Vladimír Tardy, Albína Dratvová, Otakar Zich, Miloš Materna ad. Na filosofii Machovu a Vídeňského kruhu se v některých ohledech odvolával převážně ve Vídni působící Jiljí Jahn (úryvek z jeho Stříbrného světa je zařazen v kapitole o přírodní filosofii).

František Krejčí
Filosofie posledních let před válkou
(Praha 1918, s. 58-71)

Náboženství vždy a všude, na každém stupni vývoje a v jakékoli formě podává svým názorem na svět člověku vědění transcendentní. Transcendentno od náboženství nelze odloučit, a jak se věci mají, můžeme říci, že náboženství bez transcendentna nebylo by člověku tím, čím bez odporu bývalo a čím může být, dokud je tu přesvědčení o pravdivosti toho učení o transcendentnu – to je ovšem *conditio sine qua non*.

Pozitivismus a monismus Haecklův a Ostwaldův odmítající transcendentno vůbec, musí odmítnout také transcendentno náboženské a z náboženství musí negovat vše, co zakládá se na transcendentních předpokladech, a sice v celé sféře kultury, pokud zakládá se na náboženském názoru světovém. To nemusí znamenat, že odmítají náboženství vůbec; dá se myslit náboženství také tak, že by ve svém významu pro člověka zůstalo netknuto, i kdyby nebylo v něm představ o transcendentnu; dá se vývoj náboženství chápat tak, aby nejvyšší forma jeho nijak neocitla se v ideovém sporu s vědeckým pokrokem a s důsledky principu vědeckého hledání pravdy. To by však nebylo náboženství, jak se historicky vyvinulo v nynější konfese, byvší od počátku směrodatným činitelem kulturního a sociálního vývoje. V tom náboženství transcendentno je vždy a všude, a pozitivismus s monismem ocitají se v konfliktu s mocností kulturní, která sílu svou nečerpá pouze ze zdroje poznání rozumového, nýbrž ze všeho, co je schopno účinkovat na vůli člověka i proti rozumovým důvodům, a která také všeho toho využívá proti tomu, co by ohrozit mohlo její vliv. Zastánci transcendentna vidí právě v tom vysokém významu náboženství pro společnost a pro jednotlivce nejpádňější důkaz proti pozitivismu. Říkají: vizte vývoj a pohlédněte kolem sebe: vždycky měl člověk náboženství a vždy měl s ním vědění o transcendentnu: není to důkazem, že transcendentno je nezbytné k celkovému názoru na svět a k pochopení smyslu života? Pozitivismus neguje náboženství: je však schopen nahradit náboženství, je schopen poskytnout člověku to, co mu vždycky poskytovalo a poskytuje? Být mu pro život soukromý i společenský, pro blaho vlastní i pro blaho celku atd. tím, čím je mu náboženství se svým transcendentnem?

Pozitivistu mohl by tuto otázku plným právem odmítnout poukázáním na význam pravdy. Jestliže co může být vodítkem člověku v životě determinovaném zákonnou nutností, pronikající celým kosmem, v životě, zmítaném obavami a nadějemi, je to pravda. Co je proti pravdě, je faleš a ta se mstí vždy a všude: lidstvo přirozenou nutností hledá pravdu a vývoj na všech stranách odstraňuje, co je proti pravdě. Tomuto tribunálu může se spor o transcendentno ponechat a před ním platí jiná svědectví, než kterými se odůvodňuje nutnost poznání transcendentna. Má-li pozitivista pravdu, musí se člověk podrobit jejím důsledkům a zařizovat život podle toho.

Avšak pozitivista nemusí se otázce nadhozené vyhýbat. Má odpověď také kladnou a může s přesvědčením říci: ano, pozitivismus je schopen podat člověku vše, co mu poskytuje náboženství, může náboženství nahradit, může být člověku náboženstvím – chcete-li.

Všechno, co náboženství poskytnout může člověku, všechno význam jeho pro kulturní vývoj, je zhuštěno v pojmu nebo představě boha. Můžeme říci, že náboženství proto člověku tolik znamená, že mu dalo bohy. Vmyslíme-li se v život člověka věřícího, pokusíme-li se jeho očima dívat se na ten svět a vysvětlit symboliku obřadů církevních, sledujeme-li život

zbožného člověka od kolébky až do hrobu, pozorující jej v neštěstí, v slávě, v nadšení, ... shledáme, že všechno to podmíněno je představou boha. Když se na to objektivně díváme, je bůh ztělesněním tužeb, přání, ideálů člověka každého. Feuerbach řekl, že člověk promítnul své nitro v představu bohů, kteří jsou takoví, jaké potřebuje, aby došel cíle svých tužeb. Nestvořil bůh člověka k obrazu svému, ale člověk utvořil si boha dle svých ideálů, a Goethe řekl: *Wie ist der Mensch, so ist sein Gott, darum war Gott so oft zu Spott.*

A když to vezmeme po filosoficku ze stanoviska světového názoru, je bůh, tak jak vznikla představa o něm na určitém stupni vývoje, základním kamenem světového názoru a představuje v každém náboženství prapříčinu všeho jsoucna, všeho, co se děje v přírodě s člověkem a v člověku, na nebi i na zemi. Předložme si jakoukoli otázku, jaká jen může vtanout člověku v trampotách životních, při přemýšlení o tom, co je a proč to je, co se děje a proč se děje, při poznávání neodvratné nutnosti, s jakou se vše děje v přírodě a při obrácení zraku do budoucnosti – odpověď vždy a všude stejná: vše je dílo rukou božích, vše se děje podle vůle boží, vše závisí na milosti boží. Když člověk nemůže něco pochopit, když by rád nadzvednul roušku budoucnosti..., když ke všem otázkám jeho zní odpověď jen nemá – vtane mu na mysl bůh: všechno své nevědění vložil do toho pojmu.

Tedy bůh je prapříčina všeho a každé náboženství musí takového mít, sic by nemohlo podat odpovědi na všechny otázky týkající se života, nemohlo by podat uspokojivý názor na svět a nemohlo by být člověku, čím skutečně je. Představme si nyní jakýkoli prospěch, který náboženství člověku přináší, jakékoli dobrodiní, jakýkoli zisk pro blaho vlastní a jakoukoli podporu v boji o život – bez boha jakožto prapříčiny, principu vývoje přírody a lidstva nedalo by to smyslu. Ponětí boha jakožto prapříčiny nelze z obsahu náboženství vyloučit.

Vzhledem k tomu otázka naše, na niž odpověď hledáme, může se vyjádřit také takto: má pozitivismus takového boha? Má-li, pak může nahradit náboženství, může být náboženství. Má.

A tím bohem je právě to nepoznatelné transcendentno. Vědecký postup vede k tomu, abychom nějakou prapříčinu předpokládali, vědecké zpytování nemělo by smyslu bez tohoto předpokladu. Předpoklad prapříčiny je nezbytný důsledek vědeckého postupu za příčinným vysvětlením jevů. Hledání příčin odpovědí na otázku proč? vede k řetězu, který je nekonečný – *regressus in infinitum*; neboť nelze jej zakončit něčím, co by nepotřebovalo dalšího vysvětlování a činilo otázku proč? zbytečnou. Není ve zkušenosti ničeho, o čem by se mohlo říci, že má příčinu toho, co se s ním děje, v sobě samém; něčeho, co je příčinou samému sobě – takového něco může se myslit jen tam v nekonečnu, v transcendentnu. To znamená však, že je poslední příčina, *causa finalis*, nepoznatelná. Poslední příčina je nutný výžadek myšlení; věda konstatuje, že nějaká prapříčina být musí, avšak zároveň že lidský rozum nemá prostředků ji poznat. Nazvali-li jsme boha náboženskou prapříčinou, tedy prapříčinu vědecky postulovanou, máme právo nazvat také bohem. Věda nepopírá existenci takového boha, ale konstatuje jeho nepoznatelnost. Jinak řečeno: věda má také svého boha, který však se liší od boha a bohů náboženstev, že je nepoznatelný.

A tento pojem boha vědy má vlastnosti, kterými může působit na mysl a cit a vůli člověka, jako představa Jehovy nebo boha trojjediného a vůbec všechny představy o nadpřirozených bytostech; má vlastnosti, kterými může působit měrou vyšší, ušlechtlejší, mravně povznešenější. Stav, který vzniká v člověku při pomyšlení na nekonečno, nevyzpytatelnost, není méně vzrušující než cit zbožnosti, který nechá věřícího sklánět se v prach před všemohoucím, vševidoucím vládcem světa a osudů lidských. Zdrčuje též, dává pocitovat malomoc konečné bytosti vůči nekonečnu, odkud pochází železná nutnost zákonitosti v dění světovém; ale povznáší zároveň z prachu všednosti, odvracuje zrak od malichernosti života pozemského a učí na to vše pohlížet sub specie aeterni. Koho se dotkne myšlenka nekonečnosti, jakoby dostával peruti – básníci umějí líčit tento stav a z jejich hymnů na nekonečno dal by se sestavit breviř moderního monisty.

Jestliže člověk je nakloněn pohlížet na svět a všechno kolem sebe, jako by to bylo kvůli němu a jestliže i o svém bohu myslí anebo pohlíží na něho tak, jako by byl i on k tomu, aby jeho přání a tužby uskutečňoval, jestliže jej prosí o pomoc a hledí se mu zalíbit oběťmi a bohubylým životem odvrátit od sebe jeho hněv, jestliže za plnění mravních přikázání očekává odměnu na věčnosti: tož pozitivista a monista chápe svůj poměr k nekonečnu tak, že si uvědomí, že je tu kvůli něčemu neznámému a že má za úkol život, jež si nedal, prožít v souhlase s tou zákonitostí, jež se v celém světě projevuje a již poznat se snaží, kteréhož poznání výsledkem jsou také mravní zásady. Mravně žít je jediným přikázáním boha monistů a mravně žít jedinou jejich bohoslužbou, k níž není třeba ani kněží, ani církevní organizace. V mravních zásadách, když je chápeme tak, aby *každému* člověku bez rozdílu byly podmínkami k dosažení časné blaženosti, je obsaženo vše, co dává smysl životu – žádné náboženství neposkytne člověku víc. Goethe praví: Das höchste Glück eines denkenden Menschen ist das Erforschliche erforscht zu haben, das Unerforschliche ruhig zu verehren.

Das Unerforschliche – to je bůh monistů, jež ctí; a Max Müller, jenž hledal srovnáním všech náboženských forem podstatu a původ náboženství, našel jej v tuše nekonečna, která doléhá na člověka už v primitivním stavu z pozorování úkonů přesahujících chápavost rozumu; náboženství je mluvou nekonečna, z toho vznikla představa boha. – Tedy také dle něho je to das Unerforschliche, co nábožensky člověka vzdělalo a zušlechtilo. Zajímavá to shoda v názorech duchů tak rozdílně založených, genia básníka a vědce.

Podle toho všeho pozitivistický monismus je schopen nahradit člověku náboženství, a v tom smyslu, jak jsme otázku formulovali, můžeme říci, že pozitivismus může být náboženstvím. Věda může dostačit člověku pro všechny potřeby – ovšem musí člověk chtít, aby dostačila, neboť dává názor na svět uspokojující rozum i srdce bez transcendentna. Jen se nesmí na to srdce zapomínat.

V této věci se pak stýká monismus „monistů“ s monismem pozitivistů¹ a mohly by se ve svém působení na širší vrstvy, v utvrzování a šíření ducha pozitivistického účinně podporovat a doplňovat. V sociálním a praktickém ohledu možno založení Monistenbundu zapsat jako zisk na účet pozitivismu.

Teoreticky, z filosofického hlediska, nutno však konstatovat – a činím to ze svého stanoviska s politováním, – že monisté ve svých programech (byly totiž dva uveřejněny, první při založení a druhý, když v předsednictví vystřídán byl Haeckel Ostwaldem) a ve svých předních zástupcích nedovedli ani vzhledem k náboženské otázce, tedy v tom, co mají s ryzím pozitivismem společného, zůstat důslednými. Táž neurčitost v proslovování principu, kterou jsme vytkli společnosti pozitivistické a jejíž nedobré následky jsme naznačili, je patrná i ve formulaci tezí náboženství monistického. Zavinila to bezpochyby snaha získat co možná nejvíce stoupců. Nebylo by správně tuto snahu podceňovat, poněvadž je vždycky s prospěchem pro pokrok dobré věci, když se aspoň některé důsledky pokrokové ideje dostanou do nejširších vrstev. Avšak každé takové kompromisní ustoupení od přesného důsledku znamená zase překážku proniknutí ideje v její ryzosti, zastávku na cestě pokroku.

Haeckel své náboženství v *Záhadách světa* (1905) určuje takto: Starý názor ideálního dualismu se svými mystickými a antropomorfickými dogmaty rozpadá se v trosky a s ním staré náboženství. Ale nad těmi velkými troskami vystupuje vznešeně a nádherně nové slunce našeho reálného monismu, které nám úplně otvírá divuplný chrám přírody. Čistý kult pravdy, dobra a krásy je jádrem nového monistického náboženství a poskytuje bohatou náhradu za ztracené antropistické ideály boha, svobody a nesmrtelnosti (s. 298). A Ostwald v řeči, kterou měl na hamburském sjezdu monistů r. 1911 o vědě, řekl: „Uznáváme, že nám, monistům, pojem vědy neodolatelně se vsunuje na to místo, které dosud zaujímal u duchů méně pokročilých pojem boha. Neboť všechna přání a naděje, cíle a ideály, které lidstvo vměstnalo do pojmu boha, vyplňují se nám vědou.“ Oba tyto výroky jsou zajisté v souhlase s Neznámým pozitivistů, avšak monistický spolek nepřijal je za programové heslo, nýbrž prohlásil

v druhém svolání otiskném v *Monistischer Taschenkalender* 1910: „Monistický spolek nezavazuje k přijetí nějakého dogmaticky stanoveného neměnitelného názoru na svět. Spíše vidí svůj cíl jedině a pouze v tom, aby učinil vědu stále pokračujícím základem názoru na svět a vůdkyní života. Při tom zůstává každému jednotlivci, aby dle míry svého vzdělání a potřeby vlastního srdce vědecké poznání doplnil filosofickými nebo náboženskými představami.“ To není už pozitivistické, nýbrž je v tom taková chabá polovičatost jako v onom Virchowově záluďném ustoupení víře ve věcech za hranice vědecké práce sahajících, proti němuž Haeckel kdysi s tak velikým důrazem vystoupil. Je vidět, že monisté kladou nějaký cíl výš než ten, k němuž vzhledem k náboženství vede důsledně zastávaný princip vědeckosti. K monistům může přistoupit člověk jakéhokoli vyznání náboženského a filosofického; ale člověk víry náboženské nebo filosof idealista nemohou být pozitivisty. To je jisto, a proto bude třeba dalšího třídění duchů, které ostatně již nastalo. Neboť mezi četnými spolky monistickými, které zakládány byly po Německu v době 1910-15 a v jiných zemích, jsou také takové, které si předsevzaly propagovat monistické náboženství s důsledným zamítáním veškerého církevnictví. Takový je i český Svaz socialistických monistů, jenž zůstává v organické souvislosti se Svazem socialistických monistů v Rakousku má za úkol „odklízet poslední zbytky starých mytologických náboženstev a šířit s plnou otevřeností a až do všech konsekvencí nové poznání a novou mravnost. Je *organizací bezvěrců* v československé straně demokratické“. [F. V. Krejčí: Světový názor náboženský a moderní.] Naproti tomu jednotliví monisté rozumí monistickým náboženstvím panteismus, ke kterému i Haeckel má blízko; např. český monista Bulova, jenž již před lety zasazoval se o to, co Monistenbund teprve později uskutečnil. Při této nejednotnosti v názorech náboženských zůstává hlavním cílem monistických sdružení boj proti klerikalismu, pokud se tím slovem míní jakékoli znásilňování přesvědčení náboženského a filosofického ve jménu nějaké vyšší instance společenské, např. státu nebo církve, nebo pod záminkou nějakých pokrokových, zdánlivě ideálních hesel, které se ve skutečnosti objevují výrazem egoistických zájmů kastovních, společenských, politických. Tak vznikl 1900 Goethebund, když byl vydán zákon lex Heinze, na obranu proti útokům na volný vývoj duševního života, zvláště vědy, umění a literatury. Tak vznikly po celém světě spolky Volných myslitelů – Freidenker, které se pojily v jeden velký mezinárodní svaz, a pořádaly několik světových kongresů. Tak byl také Monistenbund 1906 založen pod dojmem obmezování svobody přesvědčení náboženského, jak se projevovalo v aférách liberálních, protestantských, jako byl Jatho (1913), Traub aj. V původním programu svolání byl pasus: „Vzmáhající se nebezpečí, kterým ohrožují ultramontanismus a ortodoxie naše veškeré vědecké, kulturní a politické žití, může být odvráceno jen, bude-li proti mocnostem minulosti postavena přesila duševní moci v podobě jednotného, novodobého názoru na svět na základě přírodovědeckém.“ Těmto snahám je přát zajisté úspěchu co největšího, avšak těch cílů, které bychom očekávali od *pozitivistické* organizace, takovým způsobem dosaženo být nemůže. Musíme se z tohoto hlediska spokojit, jen když jim to nebude na překážku; a toho se možno nadít, budou-li vůdkými hlavami v hnutí monistickém individuality významu Machova aneb Ostwaldova.

Pozitivistickému principu mohlo se dostat podpory od Etických společností, které byly stejnou horlivostí zakládány svého času jako později a současně spolky monistické. Jejich cílem, nejobecněji vyjádřeno, bylo povznést mravní úroveň lidstva neodvisle od názorů náboženských a filosofických, aby životem společenským uskutečnily se ideály humanity, dávno hlásané, teoreticky uznávané, ale neplněné. Je to tedy naturalismus na poli etickém, jako k němu dospěli v 17. století moralisté angličtí rozšiřující Lockův princip empirismu důsledně na obor mravnosti. Hlavní věcí bylo tenkrát etiku postavit na základ přirozený, odstranit z ní všechnu nadpřirozenost, vysvětlit cit mravní závaznosti bez intervence boží a mravní normy odvodit v souvislosti se zákonností přírodního dění a života. A nyní se předpokládá, že etika je neodvislá od náboženských a filosofických předpokladů, že mravnost

je nad všechno náboženství a všechnu filosofii, že člověk mravným být musí, ať má přesvědčení filosofické nebo náboženské jakékoli. „To, oč při etickém hnutí běží,“ praví Börner, – „není světový názor člověka, nýbrž jeho praktická životospráva.“ [Wilhelm Börner, Die ethische Bewegung, 1912.]

Mají-li však mravnost a především vědomí mravní závaznosti být neodvislé od náboženství a filosofických názorů na svět, nemůže to znamenat, že mravní člověk má být bez názoru na svět, anebo že bez takového být může. Člověk mravní musí mít názor na svět a má-li se vyhovět požadavku, aby mravní přesvědčení jeho bylo nezávislé na jakémkoli náboženství nebo filosofii (metafyzice), musí také jeho názor na svět být takový, a to je právě názor pozitivistický. Etika nezávislá na náboženství a metafyzice je jen etika pozitivistická. Stoupenci hnutí etického měli by být bezpodmínečně pozitivisty.

¹ Krejčího text je z kapitoly jednající o postavení pozitivismu v současné filosofii. Krejčí si v ní všímá rovněž myšlenkových proudů, které považuje za pozitivismu blízké, aby zároveň pověděl, čím se vlastně od pozitivismu liší. Tuto část kapitoly přetiskujeme i proto, že Krejčí u nás dlouho patřil k vůdčím činitelům Volné myšlenky a neúnavně usiloval o to, aby ve své činnosti vycházela z důsledně pozitivistické orientace.

Karel Čapek
František Krejčí a filosofie přítomnosti
(Národní listy 7. září 1919)¹

Prof. Krejčí pokračuje svou novou knihou Filosofie posledních let před válkou ve své Filosofii přítomnosti, vyšlé před čtrnácti lety. Za těch čtrnáct let se ve filosofii mnoho změnilo. Filosofie přítomnosti vyznívala ještě plnou důvěrou v přítomný i příští rozkvět pozitivismu – nová kniha Krejčího, nezměněná ve víře, nemůže zakrýt, že pozitivismus ztratil a ztrácí na běžném kreditu. Rozhled po přítomné filosofii ukáže na prvý pohled nápadný rozmach názorů opačných; nové pozitivistické systémy, které autor pečlivě zaznamenává, jsou příliš hubené a neživotné, než aby nebyly svědectvím úpadku. Prof. Krejčí zůstává neotřesen ve své staré víře; nehledá pro ni nových důvodů, nenalézá nikde, ani v moderní vědě, nové vzpruhy nebo nového materiálu, a také by stěží našel, kdyby i hledal; zatím s filosofickou trpělivostí přihlíží k bujení nových škol, jsa přesvědčen, že vše to je prchavá móda, nálada doby nebo dočasná reakce, která přejde a učiní opět místo víře jemu tak drahé, pozitivismu.

Jeho rozhled po filosofii přítomnosti je vlastně tedy bojem proti všem názorům, které se víceméně od pozitivismu odklonily; píše bojem, a nikoliv kritikou, protože jde mu o to, aby dokázal nebo aspoň obhájl svou vlastní víru. Pak ovšem tento jeho boj se soustředí na ploše neobyčejně malé, na noetické otázce transcendentna, na jediném prubířském kameni; ať je tato otázka sebezásadnější, na filosofii je to málo. Prof. Krejčí vykládá systémy odpůrců filosofie dosti obšírně a objektivně, ale bez lásky, bez vřelosti a vzletu; nemá jaksi citu pro bohatý reliéf a barvitost filosofických názorů ani pro jejich celkovou, přehlednou linii; to nejen ztěžuje četbu jeho veliké práce, nýbrž nedovede také získat v čtenáři lásku k filosofickému myšlení. Zdá se, že ve svých pramenech se omezil hlavně na literaturu německou; i Guyauovy básně cituje z německého překladu, nemluví o anglo-americkém idealismu a americkém novorealismu, věnuje celé stati německým epigonům (G. Jacoby), okultismus zná jenom z knížek německých a vůbec německou filosofii sleduje neúměrně podrobně. Českou filosofii někdy skutečně odbývá; o Šaldovi, o Marešovi dlužno promluvit snad přece trochu širě; v kapitole o slovanském mysticismu nezabývá se Otokarem Březinou; mou knížku o pragmatismu, kterou přepisuje na celých stránkách, vůbec neuvádí. Tolik jen

namátkou; pro čtenáře, který hledá rozhled po složitém poli dnešní filosofie, je obsažná kniha prof. Krejčího vůdcem sice suchopárným, ale vydatným a velmi poučným.

Krejčího pozitivismus spočívá na základní větě, že „transcendentno“ je nepřístupno našemu poznání, čili že poznat můžeme jen to, o čem se můžeme přesvědčit smyslovou zkušeností a jejím vědeckým zpracováním; vše, co je jenom vyrozumované, vyspekulované, smyslovému názoru nepřístupné, nepatří do vědy, ale také ne do filosofie, ježto pozitivistická filosofie přijímá jenom vědu jako záruku pravdy. To znamená zásadní odmítnutí veškeré metafyziky, všeho bádání o prapříčinách, podstatě, duši, nesmrtelnosti, bohu a jiných pomyslech, kterým neodpovídá a nemůže odpovídat žádná smyslová zkušenost.

Čtenář, který se přečetl tímto odstavčkem, si snad myslí, že je také pozitivista; neboť i on za pravdu uznává, co viděl a hmatal nebo co jiní mohli vidět a hmatat; ani on příliš nehloubá o prapříčinách a nesmrtelnosti, máje dost na jiných zkušenostech a starostech. Dobrá, tedy čtenář se mylí, neboť například věří metafyzicky ve skutečnost hmoty, zatímco pozitivismus dovoluje věřit jen ve skutečnost smyslových vjemů. Skutečné je, že vidím a hmatám, ale že to, co vidím a hmatám, je nějaká podstata, nějaká „hmota“, – to je dohad, to je metafyzika, to je odvážný skok do transcendentna. Čtenář ve svém vstávání a lehání, ve své práci i ve svém odpočinku je beznadějně ponořen v transcendentnu, v metafyzických pomyslech. „Skutečně dány“ jsou člověku jen duševní fakty čítí, vnímání, představování atd.; avšak co jim odpovídá v zevním světě, je-li vůbec nějaký zevní svět, o tom nelze právoplatně mluvit, to je – nepoznatelno.

To vše patří k abecedě nejen pozitivismu, ale filosofie vůbec; a skutečně také, pokud sedím ve své lenošce a dívám se tak trochu nečinně kolem sebe a na článek, který mi vzniká na papíře, zdá se mi to nepochybné a jasné jako den. Myslím však, že kdyby dlaždič zatloukající kostku do dláždění si náhle uvědomil, že tluče nepoznatelným kladivem do nepoznatelné substance, namáhaje se, aby vtloukl jakési hmatavé a zrakové vjemy do subjektivního prostoru, hodil by kladivem a prohlásil, že takhle nehraje. Ale stejně zmaten, ano rozvrácen by byl každý, kdo třeba staví dům, zakládá rodinu, buduje říši, miluje, tvoří, uskutečňuje něco. Každý takový by důvodně zastával názor, že jeho mozek sahá aspoň tak daleko jako jeho práce nebo láska – že pro něj „transcendentno“ čili „nepoznatelno“ začíná tam, kde mu po ničem nic není. Vskutku v praktickém životě není člověk jen „vnímající subjekt“, jak mu říkají filosofové, nýbrž uskutečňující činitel, a toto slovo „uskutečňovat“ znamená jakýsi nesmírně blízký a důležitý poměr *ke skutečnosti*, ovšem podstatně jiný než „vnímat skutečnost“. Právě-li pozitivista (a vůbec filosof), že „skutečné je, co poznávám“, odpovídá praktický život „skutečné je také to, co dělám“. Mezi námi lidmi „uskutečňovat“ znamená nejen znát skutečnost, nýbrž opravdu a doslovně ji mít v rukou.

Kameník nebo truhlář ví víc o hmotě nežli já, nejen proto, že ji více vnímal, nýbrž proto, že z ní více udělal. A někdo jiný ví více o duši, protože ji v sobě více pěstoval ctnostmi a vytržením, a opět jiný ví více o lidech, protože je více miloval, a jiný třeba o bohu, šel-li za ním ze všech svých sil. Neříkám, že činnost jediná nás vede skutečnosti; jsem však přesvědčen, a dotvrdí to snad každý, kdo v činnosti našel nejpodivuhodnější objektivní schopnost člověka, že činnost, účast, uskutečňování přesvědčují o skutečnostech, o samotné „realitě“ světa s evidencí, jež nepotřebuje úvahy; a nejen o nich přesvědčují, nýbrž také o nich mnoho povídají. Kde potom začíná nepoznatelno? Tam, kde přestává možnost účasti, provádění něčeho, skutečného styku s věcmi; ale takové „nepoznatelno“ nemá potom smyslu pro život a nemusí vůbec být myšleno. Pokud nevím o nepřekročitelné hranici pro lidskou činnost a účast, nemohu mluvit o mezích „skutečnosti nám dané“; a dějiny i přítomnost, umění i život posunují ty hranice hezky daleko, dále, než si troufá většina filosofii.

Tedy pozitivismus je filosofie, která z lidského činného poměru ke skutečnosti vyřazuje vše kromě práce vědecké. Nikdo z odpůrců pozitivismu nesnižuje významu vědy a vědeckého poznání; ale ty časy už pominuly, kdy věda, a hlavně přírodověda se cítila

povolána naplnit celý obzor člověka svým obrazem světa. Nová věda je skromnější, i skeptičtější; nahlíží, že její obraz světa je nejen neúplný, ale také jednostranný a umělý. Prof. Krejčí se domnívá, že pozitivismus se dosti nezavděčil lidskému srdci s jeho potřebou náboženské útěchy a metafyzických výhledů; myslím však, že pozitivismus se dosti nezavděčil samotnému dennímu a praktickému životu člověka. Kampak s názorem, řekl bych z toho hlediska, který mne na dosah ruky obtáčí nepoznatelnem a píše své noetické „tabu“, své „nedotýkejte se“ na věci, se kterými mám zcela prakticky co dělat? Co může dát to nedůtklivé „nepoznatelno“ dělníkovi, umělci, vojákovi, moralistovi, vůbec komukoliv, kdo se potýká se skutečností daleko jinak než jen „exaktní“ zkušeností? Pozitivistické „nepoznatelno“ mi připadá, jako by uprostřed města stál veliký dům nebo chrám bez dveří a oken; kolem chrámu stojí kněží a říkají: „Dovnitř se nemůže, ale je tam všechno, čeho potřebujeme. Jsme chudí, ale tam je všechno bohatství; jsme nemocní, ale tam jsou zamčeny všechny léky; jsme hloupí, ale tam jsou narovnány knihy, ve kterých je všechna pravda. Co na tom, že jsme chudí, nemocní a nevědomí? Jen když je všechno tam uvnitř. My však ani v tomto životě, ani v onom se tam nedostaneme.“ Tu, myslím, každý by si rozmyslel odírat si čelo pokorným a pasivním klaněním kamenům nepoznatelna. Buď by šel a povídal pohádky o tom, co je uvnitř, vymyslel by si něco, věřil by něco; nebo by se obrátil zády k nepoznatelnu a rozhodl se, že zkusí prakticky, nenajde-li něco, co by bylo popřípadě rovnocenné ukrytým pokladům. Tato dráha činnosti, činného nalézání, je cesta praktického a morálního života, otevřená komukoliv. Ale také je to cesta většiny filosofii, které se odvrátily od kamenů nepoznatelna a pokusily se o něco jiného. Bergsonův intuitivismus, americký pragmatismus, ruská mystika, německá filosofie hodnot jsou ovšem náhledy hodně různé; ale všem je společno, že kladou velikou váhu na účastnou a činnou mohutnost člověka, na jeho tvořivost, na jeho dar něco uskutečňovat nebo do něčeho zasáhnout.

To je velevýznamná přeměna ve filosofii přítomnosti a já věřím, že filosofové, kteří tudy šli, byli vedeni touhou přiblížit se ke skutečnosti bohatého lidského života. Není-li lidský život ve svých denních faktech pouhý ohromný omyl a iluze – a k takové víře se činný člověk stěží přikloní –, pak je tu tolik „skutečnosti“, tolik barvitě a pronikavě filosofie, že nikdy nebude dosti filosofů a básníků, moralistů a věřících, aby ji vypověděli. Bergsonův „tvořivý život“ a Jamesův „život epický“, Windelbandovo „uskutečňování hodnot“ nebo Solovjovovo uskutečňování „božího královstva na zemi“, to jsou zajisté velmi různé výrazy, kterým však, jak věřím, odpovídá jediná skutečnost. Není nutno ji hledat v úkonech mimořádných; každý život, celý život je prosycen její pravdou, je-li to život práce, tvorby a neustálého uskutečňování. Tam, v životě třeba nejpokornějším a pokrytém prachem všedního dne, ji filosofové najdou; pak nebude mít místa v jejich srdci *découragement*, skleslé doznání nemohoucnosti lidského rozumu, nýbrž okřídlení je odvaha a entuziasmus, o nichž denně svědčí přítomnost, ať stůně sebehůře. Pak vytvoří skutečnou „filosofii přítomnosti“, moudrost a posilu lidského života a zároveň jeho oslavu; začátky takové filosofie tu jsou – na všech stranách, a snad i v našem životě přes jeho truchlivou pokleslost.

¹ Srov. O umění a kultuře II, Praha 1985, s. 94-99.

Emanuel Rádl
Náboženství a politika
(Praha 1921, s. 44-52)

Pokrokem nad liberalismus je *pozitivismus*. Pod toto heslo tu nezařazují jen pozitivistickou filosofii v užším smyslu, nýbrž i organizaci Volné myšlenky, a příbuzné směry, jako monismus. Jejich společným heslem je, že náboženství je jistým druhem pověry

anebo nedokonalou formou vědění. A. Comte, zakladatel pozitivismu, tu udal tón učením, že lidstvo prošlo třemi epochami: teologickou, metafyzickou a pozitivistickou (vědeckou), která obě předešlé překonala; za druhé působil Spencer učením o Prozířetelnosti jako „Nepoznatelná“, které nemá pro naše konkrétní myšlení o světě praktického významu; za třetí působilo nadšení z vědy, rozšířené v druhé polovici 19. století, zvláště Haecklem šířený darwinismus. U nás formuloval tento názor F. Krejčí slovy: „Náboženství, věda a filosofie jakožto části myšlenkového vývoje mají společné to, že jsou *vědění*, že jsou ... *činnostmi poznávacími*, jichž cílem je pravda, tj. poznání shodující se se skutečností.“ [Filosofie přítomnosti, s. 4.] Podobně píše druhý šířitel pozitivismu („monismu“) v Čechách, F. V. Krejčí: „...nemáme náboženské víry. Nevěříme! Proč nevěříme? Proč jsme ztratili víru, která nám byla v dětství vštípena? Předně proto, že jsme poznali *nesrovnatelnost článků víry* (dogmat) se zdravým rozumem a s životní naší zkušeností.“ [Světový názor moderního člověka, 1914, s. 7- 8.] Moderní věda a filosofie prý tato dogmata vyvrátila.

Pozitivismus těchto spisovatelů je proto pokrokem nad liberalismus, že káže *nutnost rozhodnout se a věřit*. Příkazem pozitivistovým je: Nevěříš v Boha – tedy odvoď důsledky a vystup z církve! Je to příklad tak samozřejmý pro čestného člověka, že jedině katolická a liberalistická výchova způsobuje, že necítíme neupřímnost učení opačného: ačkoliv nevěříš, zůstaň v církvi. Pohlédnete-li do minulosti, rozpomenete se snadno, že právě v této praktické důslednosti záležela přednost vynikajících mužů. Sokrates, Ježíš, Pavel, Hus právě tím se stali slavnými, že odvodili důsledky ze svého smýšlení; vždyť by ani dějiny, tj. ani život vůbec nebyly možny, kdyby lidé neplnili to, co ve svém srdci uznávají za nutné. Jaká to samozřejmá věc – a je o ní ještě třeba poučovat lidi! Pozitivismus si této důslednosti žádá a v tom je moderní, čestný, pokrokový, v tom přináší do našeho národa opravdovou vládu myšlenky. Co jsou nám platné všelijaké učnosti (vypisované často z jiných knih), neznamena-li pro nás nové praktické příkazy životní? Co je nám platné vyhrabávání zašlé historie, má-li snad dusit naše svobodné rozhodování dnešní? Filosofie a věda, za kterou si netroufá její kazatel ručit do všech důsledků, je podezřelá filosofie; žádný člověk, který má filosofii a vědu rád, se této také-filosofii nepodrobí. Proto: sláva pozitivismu, který u nás budil porozumění pro vědeckou čestnost!

Je však třeba rozebrat pozitivistické učení o „víře“; před důkladným rozborem toto učení neobstojí. Co znamená věřit vědě a filosofii? Předně, že tam, kde jsou v rozporu dvě učení, z nichž jedno je lépe odůvodněno, musím se rozhodnout pro toto učení odůvodněné lépe. A kdyby cokoli se uvádělo na prospěch nějakého místa v Písmě: že se důkazem o jeho nesprávnosti otřese klid jednotlivců a společnosti, způsobí politická pohroma atd. atd., nesmím věřit tomuto místu, jsou-li vědecké důvody proti němu správné (něco jiného je forma, v jaké tuto nevěru projevim, ale o tom tu nemluvm). Pravda, nepravda a tedy rozum a tedy věda jsou svrchovaným rozhodčím v životě; jedině pravdě smíme věřit; o čem poznáme, že je nesprávné, tomu nesmíme věřit. Tuto vládu rozumu nad „citem“ katolictví ovšem neuzná: ale ani protestantské církve si neuvědomují jejího důsledku: nejde o to (jak jejich příslušníci činívají) teoreticky přiznávat přípustnost vědy, nýbrž musí být náboženskou *povinností* boj proti omylům, i proti omylům v Písmě; rozum i věda se musí stát *součástíou* náboženství, kdežto dnes je tam rozum nanejvýš trpěn.

Za druhé: musíme síle pravdy důvěřovat; nejen se nesmíme bát kritiky, nýbrž musíme si jí přát; od pokroku poznání, od nového a hlubšího vědění musíme očekávat povznesení života – i náboženského života. Věřit v pravdu znamená spolehnout se na ni. Toho se ovšem církve bojí, a proto nemají rády pozitivistickou víru a vědu. Až potud pozitivista půjde s námi; ale pozitivista nevidí, jak jsme už překročili ten smysl „víry“, o němž on ve svých útocích na víru mluví. Přečtete si ještě jednu větu F. Krejčího a F. V. Krejčího nahoře uvedené; co rozumějí tito pozitivisté vírou? Víra je prý *vědění*, je *činnost poznávací*, je *dogma nesrovnatelné s rozumem a zkušeností*. Toto má být pozitivistická víra? To je hrubá víra

katolická! Katolíci učí totiž takto: od vědění je třeba rozeznávat věření; věření docházíme vlastními mozky a vlastním rozumem, věření se uplatňuje tam, kde k nám mluví „hodnověrné svědectví“. Vědění je např. znalost věty: úhly rovnostranného trojúhelníku jsou si rovny, protože tuto větu si mohu dokázat; *věřím* však, že Evropa je menší než Asie (na základě cizích svědectví). Tohoto druhu věrou je prý víra náboženská, jsouc věrou ve zjevení Boží; jí se vědecké poznání doplňuje). [Josef Kašpar: Učebnice katolického náboženství, 1915, s. 2 an. Srov. E. Kadeřávek: Je-li spor mezi vědou a vírou? Praha 1914, J. Kratochvíl: Věda a víra ve filosofii středního věku, Praha 1914.]

Že tato katolická víra je logicky nemožná je na jevě; v žádné moderní logice nenajdete jako zvláštní oddíl poznávací činnosti, rovnocenný zkušenosti a rozumu, ještě „víru v hodnověrná svědectví.“ A ovšem byl by to logický nesmysl takovou víru tam zavádět; neboť tato svědectví mají být, jak v definici stojí, *hodnověrná*. Jak poznat však jinak jejich hodnověrnost, než rozumem a zkušeností? Nejsou hodnověrná, jestliže odporují rozumu a zkušenosti – rozuměj *mému* rozumu a mé zkušenosti – a tedy nejsou zvláštní skupinou vedle vědění získávaného rozumem a zkušeností, nýbrž jen částí vědění. Stačí jen si tuto věc rozmyslet a jsme hotovi s katolickým ponětím víry.

Pozitivisté právem tuto „víru“ zavrhnou, ale ta „vědecká víra“, kterou doporučují, je z týchž důvodů falešná, jako víra katolická. Opravdová víra totiž není zvláštní formou vědění, tak že by vědění bylo vyšším stupněm než věření, protože víra vůbec není teoretickým poznáváním věcí, nýbrž je zvláštním napětím duše, rozhodující se pro nějaký čin. Místo „věřím“, možno také říci „důvěřuji“, „spoléhám se“, „pevně očekávám“; neočekávám tu však jediné nějakou určitou věc (že zítra vyjde slunce, že se uzdravím), nýbrž k pojmu víry patří přesvědčení, že moje síly rozumové jsou nedostatečné: *věřím*, že jistě zítra slunce vyjde, ale nevyjde-li, učinil jsem chybu ve výpočtu a *věřím*, že opraviv ji, opět jistě mohu očekávat nový výsledek a tak do nekonečna: stokrát se zklamu, ale jen proto, abych opravil smysl své víry; víry samotné se nevzdám, dokud budu živ. Věřit tedy znamená také hledat, zkoumat, kritizovat. K živé víře patří skepse anebo v náboženství přesvědčení, že i když Bůh moje očekávání nesplní, přece jen vládne. Věřit tedy vůbec neznamená věřit v nějaké formule at' náboženské, at' vědecké, at' filosofické, nýbrž znamená s otevřenou myslí a s čistým srdcem, lidsky se spoléhat, že existuje světový řád a já že jsem také zaň zodpověden. Slova „věřím v Boha“ neznamenají tedy: víru (více méně nedokonalou), že jakýsi Bůh je, nýbrž znamenají: tak jako mám rád svého otce a vím, že on mne má rád a že se mohu na něho spolehnout, tak s plnou důvěrou hledím i k Bohu. Ovšem že věřit nemohu něčemu, o čem vím, že neexistuje a že tedy vědecký důkaz má na víru vliv; ale proto přece je víra něco jiného než poznání; vždyť vědecký důkaz má také vliv např. na naše rozhodování, které přece také není poznáním. Poznání je věcí rozumu, víra věcí vůle a citu.

Protože se poměr víry a vědy vlivem katolictví a vlivem pozitivismu na katolictví závislého pořádku a pořádku zkresluje, objasním jej ještě příkladem. Ježíš řekl apoštolům, zklamaným z toho, že se jim nepovedl zázrak, že prý jsou malověrní: „Amen zajisté pravím vám: Budete-li mít víru jako zrno hořčičné, díte hoře této: Přejdi odsud tam i přejde, a nebudeť vám nic nemožného.“ V těchto slovech víra jistě neznamená víru v nějaké formule (např. že je Bůh, že jsou zázraky možné atp.), nýbrž elementární přesvědčení, že je nutno, aby hora přešla z místa na místo. Tohoto přesvědčení nezískáme snad rozumováním ani „pevnou vůlí“, nýbrž musíme být *přesvědčeni*, že vůbec není ani možná, aby ta hora nepřešla na druhé místo, tak přesvědčení, jako že není možná, aby 2 x 2 nebyly čtyři. Kdo nemá toho přesvědčení, pro toho hora se nehne; kdo je má, ten se *přičiní*, aby přešla: udělá plány, najme inženýry a dělnictvo a horu dá odnést. Takové přesvědčení, takovou víru měli např. ti, kteří byli odhodláni stavět Suezský nebo Panamský kanál. Kdyby někdo však pouze seděl a pevně „věřil“, že se hora hne – neměl by pravé víry. Víru mají vědci objevující nové pravdy, bojovníci za nový řád společenský, zakladatelé nového náboženství, vůbec ti, kdo pracují o

uskutečnění nových ideí. Tato živá víra ovšem vědy potřebuje a nemůže potřebovat lži, ale není poznáním pravdy, nýbrž nanejvýš bojem o toto poznání. [Dosti dobře analyzuje pojem víry F. Weltsch ve spise Gnade und Freiheit, München 1920.]

Pozitivisté dále zkreslují náboženství zužující je na pouhou (nedokonalou) vědu, filosofii, morálku, poezii, domnívaje se, že je lze nahradit pouhou morálkou a vědou, filosofií, poezií dokonalejšími.

Uvedme za příklad pozitivistické vyznání víry R. Bojka z roku 1912:

Věřím v Boha, otce všemohoucího, veliký Vesmír všeobslhý, nesmrtelný a nezničitelný.
Ke všem prosbám mým, modlitbám // patří jeho nehnutá tvář lhostejně, němě.
Věřím v syna Jeho, život svůj, jenž se počal v tajemné dílně // pramatky látky.
Věřím v život svůj tvrdý jako spálené stráně žulových hor.
K velkému slunci s nadšením // vzrušených světíc upírám zor,
trpě s mlčením // pokorné zvěře pod tvrdě lhostejným Osudem svým.
Věřím v Ducha svatého, všelidský // rozum, slunce své jasné, (...)
Věřím v svatou církev obecnou, bratrství všech, // milosti boží velebný dech,
který nás ovívá dosud jen v nejsladších snech.
Ó, věřím pak věřím, že není tu // smrti není tu hříchů
leč nadarmo, bez plodů šťavnatých květ, (...)
Ó, věřím pak věřím, že život náš // věčným na zemi jest!

Všimněte si, jak je tato pozitivistická víra dělána podle církevního Kréda, které je ovšem *formulí*, nikoli živou vírou; všimněte si, jak slovo „věřím“ v Bojkově básni znamená jen „uznávám, že existuje to a to.“ Je vůbec tato „víra“ nějakým zdokonalením náboženství? Srovnejte Otčenáš s Bojkovou básní. Otčenáš není teorií (není naukou o skutečnu), není filosofií ani morálkou, ani poezií; je sice pravda, že Ježíš měl určité názory o Bohu, jenž je na nebesích, ale Otčenáš není výrazem těchto názorů; v Otčenáši je ovšem morálka zcela zvláštní, ale Otčenáš o ní nepoučuje; je tam i poezie, ale Otčenáš jako výron zvláštního poměru člověka k Bohu, poměr člověka-dítěte, slabého, ale ke všemu odhodlaného a přehlížejícího všechny své slabosti a své touhy a ustavujícího si program pro život vlastní i pro život celého světa, je projevem zvláštního oboru citění a smýšlení, které právě jmenujeme náboženstvím. Než tento rozdíl mezi náboženstvím a vědou je dnes už snad všeobecně uznáván a pozitivistické zaměňování obou je v patrném úpadku.

Jednou z pouček pozitivistických je, že mezi vědou (filosofií) a náboženstvím je zásadní rozpor, jak jej např. formuluje umírněný český pozitivista F. Drtina: Náboženství i filosofie podávají jednotný, světový názor, ale mezi oběma je nepřátelství a „právem dějiny lidstva v jistém smyslu lze nazvat dějinami konfliktů náboženství a vědy“. [Úvod do filosofie, 1914, s. 56.] Vskutku máme také spisy, které toto stálé domnělé zápasení mezi vědou a náboženstvím líčí. [W. Draper: Dějiny konfliktů mezi náboženstvím a vědou. Mnohem podrobnější je dílo A. D. White: A history of the warfare of science with theology, New York 1897.] Nemluvme však mnoho o dogmaticnosti těchto spisovatelů, ani o tom, že si historii často podle svého účelu upravují, co nám však líčí, jsou boje mezi *teologiemi* různých církví a různými soustavami vědeckými. Tyto boje ovšem byly, jsou a budou. Nejsou však také boje mezi různými soustavami náboženskými? Nejsou boje mezi různými teoriemi vědeckými? A přece tyto stálé boje nejsou námitkou proti vědě. Každé náboženství má také svoji teorii o světě; není sice *jen* touto teorií, *jen* světovým názorem, jen věcí poznání, ale vede ke zvláštní teorii, kterou všeobecně nazýváme teologií. S touto náboženskou teorií věda musí být ve stálém sporu, tj. musí ji pořád kritizovat a opravovat, tím zajisté věda na náboženství působí. Kritika Písma např. jistě má vliv na naše náboženské názory; kdyby se dokázalo, že Ježíš nežil, anebo zase, že konal opravdu zázraky, měl by takový důkaz jistě náboženské důsledky. Ale *tento* boj mezi vědou a náboženstvím nevede k pádu náboženství, nýbrž k jeho zdokonalení, k jeho očištění od předsudků.

Positivismus a volnomyšlenkářství jsou dnes už zastaralé. Připomeňme jen ještě o nich, že se rozvíjely zvláště v zemích *katolických* (ve Francii, ve Španělsku, v Itálii, v Brazílii, v jihozápadním Německu), protože právě pozitivistické pojetí náboženství je příbuzné katolickému. O učení zakladatele pozitivismu A. Comta řekl jednou T. Huxley duchaplně, že je katolictvím bez náboženství. Velice pozoruhodná charakteristika! [V pozitivistických výkladech náboženských zabírá mnoho místa spekulování o náboženství primitivních národů: o animismu, totemismu, fetišismu atd. Tyto teorie pozitivistovi ztěžují pochopení náboženství, místo aby mu je ulehčily, vedouce ho k tomu, aby se na náboženství díval jen objektivně, jako na teorii anebo jen jako na sociální zjev, kdežto je třeba začít subjektivní otázkou, co považují *já pro sebe* za závazné, za poslední neproměnnou hodnotu. Protože pozitivisté většinou vůbec této otázky nekladou, nemají jejich teorie po této stránce přímého náboženského významu. Sem patří teorie Spencerovy, Durkheimovy i český spisek O. Pertoldův *Základové všeobecné vědy náboženské*, Kladno 1920, i spis Malvertův *Věda a náboženství*, Olomouc 1911.]

J. L. Fischer

Krejčí a Comte

(Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929, s. 38-45)¹

Stejně jako se evolucionismus Spencerův stal blízkým Krejčímu, aby vydatnou měrou přispěl k základním tezím jeho pozitivistického vyznání víry, stejně cizí mu zůstala pozitivní filosofie Comtova. Nalezl sice pro ni při různých příležitostech slova vnějšího uznání i chvály, prohlásil ji za druhý vrchol evropského pozitivismu 19. století, omezuje zároveň svou chválu poukazem jednak na to, že jednostranná, jednak na to, že byla překonána právě filosofií Spencerovou. Ale toto chladné uznání nic nemění na faktu, že okolo Comtova zjevu přešel Krejčí s vnitřní lhostejností, dvojnásob zřejmou v nedostatečném porozumění jeho dílu. Nechtěl bych, aby toto konstatování bylo považováno za velký nedostatek a těžkou výtku: jednak se Krejčímu stalo totéž, co většině těch, kteří se zabývali Comtem. Viděli ho v té zkreslené podobě, v níž podával jeho filosofii i celý zjev A. Littré a o níž se nemálo zasloužil i J. S. Mill. V tomto pojetí jevil se Comte bytostně rozeklán a jeho filosofie rozštěpena nejméně ve dvě části, navzájem se vyvracející: v jednu, orientovanou vědecky, vpravdě pozitivní a jediné hodnotnou; vedle toho však ve druhou, skrz naskrz prosáklou mysticismem, k nesnesení zaplavenou sentimentem, nadto vystupňovanou v podivínský mesianismus; zcela nepozitivní, pochybenou a nehodnotnou. Než ani okolnost, že Krejčí podlehl této nepochopitelné a přesvědčivé interpretaci Comtova díla, sama o sobě nestačí, aby vysvětlila chlad, s nímž přijímá i domněle pozitivní a vědeckou jeho část. Příčiny tohoto poměru Krejčího ke Comtovi – a v tom bylo by druhé omezení naší výtky – jsou hlubší: tkví v podstatném rozdílu obou těchto filosofických zjevů. (...)

Comtově pozitivní filosofii porozumíme plně teprve tehdy, když si uvědomíme, že vědecké poznání je jí pouhým prostředkem k plnění určité sociální funkce, tj. krajně autoritativním a spolu krajně aktivním nástrojem, umožňujícím i uskutečňujícím sociální řád a sociální pokrok současně. Vytvoření systému pozitivní filosofie jevil se Comtovi jako nezbytný předpoklad konečné reorganizace porevoluční společnosti, neboť touto filosofií mělo dojít k ujednání názorů, v němž spatřoval Comte konstituující i hybný prvek veškerého sociálního dění. Zvláštní uzpůsobenost pozitivní filosofie k tomuto úkolu byla – dle Comtova přesvědčení – v tom, že pozitivní, tj. vědecké poznání je spolu „nejpraktičtější“ i nejautoritativnější, přitom však prosté dogmatické absolutnosti, tedy jediné schopné, aby ustavilo sociální pořádek a neohrozilo sociální pokrok. Noetickým podepřením těchto tezí, jež Comte – jenom s malými obměnami – přejal od Saint-Simona, měl být předpoklad common

sensu, vypracovaný školou skotskou. Pozitivní filosofof Comtova chce být právě tímto „zdravým rozumem“, jen metodicky utříděným. „Vědecká“ je vlastně proto, že je praktická, resp. nejpraktičtější; a vše, co z vědeckých úvah i poznatků by nemělo praktické, resp. sociální hodnoty, je v Comtových očích bezcenné a zbytečné. Povrchnímu pozorování by se Comtova filosofie jevila po této stránce předchůdkyní pragmatismu a bývá mnohdy tak označována. Při tom je přehlížena okolnost, že Comtovi myšlení samo představuje v nejvlastnějším smyslu aktivní děj, činnost katexochén, kdežto pragmatismu je pouhým prostředkem k činnosti, pravdivým = hodnotným úměrně se stupněm praktické užitelnosti. Jinak: Comtova filosofie vyrůstá ze zdrojů sociologického racionalismu, kde pragmatismus je v podstatě biologickým ekonomismem.

Když nazíráme takto na pozitivní filosofii Comtovu, opak její „subjektivní“, mystické a sentimentální stadium je pouhým dovršením stadia „objektivního“. – Nazveme-li toto objektivní stadium nejpřípadněji humanitním systémem, bude stadium subjektivní se jevit jako praktická aplikace tohoto systému, tj. jako humanitní praxe. A pouze proto, aby se stala praxí co nejúčinnější, stane se praxí sentimentální i mystickou: vyústí v náboženství humanity. Vždy však bude převládat sociální, tj. humanitní zřetel, jako viditelné a neklamné pouto, vízící nerozlučně všechny peripetie Comtova myšlení.

Byla to veskrze nereálná představa o čínorodosti poznání, speciálně vědeckého poznání, která ztěžovala pochopení Comtova díla v jeho celistvosti i jednotnosti, a která způsobila, že byla z něho vyňata pouze část pojednávající o vědeckém a filosofickém agnosticismu a třídění věd s genetickým doplňkem „zákona tří stadií“, jako vlastní smysl a spolu plodný přínos Comtova pozitivismu. I Krejčí podlehl tomuto omylu, domnívá se, že pozitivní filosofie „nemůže více učinit, než zákony vyvozené ze zkušenosti vědami jinými sebrat a srovnat; co je ve vědách roztroušeno, sbírá a reguluje práci vědeckou. A tak je třídění věd jediným výtěžkem práce pozitivní filosofie. Neboť tato filosofie nehledá příčiny, nýbrž zákony; nepátrá po prapříčině, původu, nýbrž zastavuje se u pouhé relace, vztahu; neptá se proč, nýbrž jak. Slovem: filosofie nejde za vědy a transcendentno je pro ni zavřeno“. [F. Krejčí: Pozitivismus v XIX. století, Sborník Ústředního spolku učitelských jednot na Moravě IV, 1906, s. 102.] To znamená: Krejčí viděl z Comtovy filosofie to, co mohl spatřit, když se díval na ni a měřil ji stanoviskem Spencerovým. Je přirozeno, že pak mohl vidět jen málo, a ještě nemálo z toho, co spatřil, se mu muselo jevit pochybené.

Pochybeným byl nejprve Comtův poměr k psychologii. Studium duševního života rozpadalo se Comtovi ve dvojí úkol: ve studium jeho vztahů jednak k organismu, jednak k sociálnímu dění. V prvním případě rozkládá se duševní činnost v psychofyzilogické funkce, lokalizované v mozku, a podléhá zákonům biologickým; v druhém případě je determinováno sociální skutečností a podléhá zákonům sociologickým; pro psychologii jako samostatnou vědu v Comtově systému není místa. Kritický soud o hodnotě introspekce na jedné a přesvědčení o „fiktivnosti“ individua vzhledem k celku sociálního dění na druhé straně, mají být oporou tohoto pojetí Comtova. Proti němu staví Krejčí svůj „fenomenální dualismus“, jímž za pomoci psychofyzického paralelismu zachraňuje samostatnost psychologie jako vědy, v sociologii pak – přiklání se těsně k Spencerovi – činí základním prvkem individuum potud, že jeho vlastnosti podmiňují vlastnosti sociálního celku. Pouze okolnost, že sociální jevy jsou nám dány jinak než duševní, tj. zkušeností vnější, zaručuje jejich samostatnost a spolu samostatnost sociologie jako vědy, která „nenáleží do psychologie, nýbrž opírá se o ní, aby pomocí jejích zákonů vysvětlila v jevech společenských to, co je na nich duševního“. [Psychologie I (Základy psychologie), s. 228.] Pochyby vznášené Comtem proti introspekci uznává Krejčí jen zčásti, ne však do té míry, že by dokazovaly nemožnost introspekce vůbec, a vyřazení psychologie ze stupnice věd považuje za jednu z největších vad Comtovy klasifikace i filosofie, která musila dalším vývojem být odstraněna a která nenalezla ani ve Francii pokračovatelů. (...)

Druhou velkou vadou Comtovy filosofie je v očích Krejčího nedostatek její jednotnosti potud, že „Comte neuznává spojitosti mezi pojmy šesti základních věd – tudíž zamítá a priori teorii vývoje ve smyslu Spencerově. Člověk je mu faktem tak, jak je nyní – minulost jeho jej nezajímá. Že následkem toho nemůže život chápat v plné jeho rozmanitosti a hloubce, je toho přímý důsledek a odtud pochodí, že systém jeho má cos chladného, ztuhlého“. [Pozitivismus v XIX. století, s. 165.]

Není bez zajímavosti číst tyto výtky nejednotnosti někomu, kdo nejen byl systematick rodem, ale kdo nadto dalekosáhle reformní význam své filosofie přičítal právě její veskrzné syntetičnosti. A přec je Krejčí ze svého, resp. Spencerova stanoviska v právu. Comte usiloval o jednotu nauky a té docílil ve vlastních očích jednak hierarchickým vrstvením jednotlivých věd v systému, jednak zákonem trojího stadia, který tutéž hierarchii znovu ověřoval průkazem genetického postupu, jímž jednotlivé vědy dospívaly stadia pozitivního, a nadto poutal celek sociálního vývoje v pevnou jednotu. Krejčímu naproti tomu šlo o průkaz veskrzné jednoty dění, jak jej nacházel u evolucionismu Spencerova, který celek tohoto dění skloubil v homogenní jednotu, ovládanou základním, kosmickým zákonem vývojovým, ne však u Comta, který po počátečním kolísání, nemá-li v zákonu gravitace spatřovat podobný jednotící kosmický princip, se tohoto úsilí vzdal.

Rozdíly obou uvedených stanovisek jsou zásadní a zasahují hluboko do metafyzických sfér pozitivismu, resp. pozitivismů Spencerova a Krejčího na jedné, Comtova na druhé straně. Cíle filosofického poznání byl Krejčímu monismus. Shledal jej u Spencera, vyjádřený trojím pomyslem: jednotou síly, jednotou hmoty a jednotou jejich vývojového pohybu. Kde však Spencerovi síla zůstávala vlastně neznámým X, cítil se Krejčí oprávněn, aby – po vzoru Schopenhauerově – toto X nahradil, resp. vyplnil vůlí: jeho metafyzickým názorem stal se voluntaristický monismus. Avšak tato předpokládaná trojí jednota síly, hmoty i vývoje jako svůj nezbytný doplněk žádala i jednotu metody. Stala se jí – Krejčímu stejně jako Spencerovi – metoda tzv. přírodovědecká, nejlépe charakterizovatelná postulátem žádajícím převod složitějších útvarů skutečných na nižší jako jediný způsob vědeckého postupu.

Kdybychom toto stanovisko nazvali pozitivismem (případněji by znělo: přírodovědeckým mechanismem), pak Comte vlastně nebyl pozitivistou, protože jeho stanovisko – v pravý opak – je po metodické stránce pluralistické, vyhlašující vzájemnou nepřevoditelnost, tedy relativní samostatnost jednotlivých věd ve stupnici a – domyšleno – i odpovídajících jim úseků jsoucna. Comtova hierarchie věd je hierarchií pleno sensu, tj. faktickým vršením nejednotných, stále složitějších útvarů, charakterizovaných vždy jenom jim vlastními metodami, a to tak, že věda nejbližší vyšší, osvojující si metodické principy věd předcházejících, připojí k nim specifické své vlastní. Nejzřejměji vynikne smysl i dosah tohoto stanoviska Comtova v biologii a sociologii. Jestli pro vědy předchozí (astronomii, fyziku a chemii) přijímal Comte postulát metody přírodovědecké, nyní staví proti němu právě opačný, žádající výklad jednodušších (resp. částečných) jevů složitějšími (resp. celistvými). Tím ocitá se však v příkrém rozporu s přírodovědeckým mechanismem a stává se filosofickým mluvčím vitalismu. Je zřejmo, že za těch okolností nemohla pozitivní filosofie splnit monistické nároky, s nimiž přistupoval k ní Krejčí; že však se mohla stát a stala průkopnicí jednak vitalistického spiritualismu, jednak metafyzického pluralismu, k nimž směřoval další vývoj francouzské filosofie. (...)

Tyto zásadní rozdíly obou stanovisek zdají se nasvědčovat hlubší nejednotnosti pozitivismu, než jak bývá obvykle přijímána, nejednotnosti tím závažnější, že nevyplývá z rozdílů metafyzické spekulace, nýbrž z různého chápání metodických předpokladů samotné vědecké práce. Neboť o vědeckost jde Comtovi i Krejčímu v přední řadě a po této stránce oba zůstávají i chtějí zůstat stejně „pozitivní“. Avšak v konkrétních způsobech, jimiž uskutečňují svůj program, budou se rozcházet na mnoha místech. (...)

Ale navzdor bytostnému rozdílu, v jednom si Comte a Krejčí zůstávají blízcí, odlišující se tak od Spencera: ve svém živém etickém zaujetí. Ono to bylo, které určovalo směr Comtovy filosofie, ono to je, které vtiskuje filosofii Krejčího, resp. jeho pozitivismu, specifický ráz. Tak totiž, jako Comte vědu měřil jejím lidským dosahem, i Krejčí. Pro něho není rozdílu mezi vědeckou a etickou pravdou: obé se kryje, resp. musí krýt: „My soudíme..., že dobro a pravda spadají v jedno, a to tak, že co je dobré, musí být eo ipso pravdivé a co je pravdivé, musí být eo ipso dobré.“ [Pozitivní etika, s. 91.] A toto své etické zaujetí přenáší i na samu filosofii: i ona podléhá etickému hodnocení tak, „že žádný filosofický názor nemůže být správný, jenž v důsledcích svých by se octl ve sporu se zásadami mravními zrovna tak, jako kdyby se octl v odporu s uznanou pravdou vědeckou“. [Filosofické základy mravní výchovy, 1920, s. 88.] Jestli jsme Comtovu pozitivní filosofii mohli nazvat systémem humanitním, ponese pozitivismus Krejčího nejpřípadnější název etického pozitivismu. Postačí srovnat jej s příkře individualistickým pozitivismem Spencerovým, aby vynikl v plné zřetelnosti tento odlišný ráz filosofie Krejčího, v němž jako by dozrávalo k novým formám rodné určení filosofie malého národa, tj. jímž zapadá Krejčí organicky do české tradice filosofické.

Až potud jako by myšlení Comtovo i Krejčího vykazovalo spřízněné rysy. Tato příbuznost však se ihned rozplyne, jakmile postoupíme ke způsobu, jímž oba myslitelé rozvádějí svůj společný etický zájem. Comte učinil jeho nositelem i cílem společnost, resp. lidstvo, a připoutá k ní individuum svazky altruistického odevzdání, spatřuje v jejich zesilování, stupňování i usoustavňování vlastní výchovný úkol. Krejčí proti tomu vyjde od individuálního pudu sebezáchovy, provádějícího nejprve biologickou, pak etickou selekci jednotlivých způsobů lidského chování ve směru maximální libosti, resp. blaženosti. Jeho etika je etikou eudaimonistickou, její postuláty pak leží ve směru přírodního vývoje, jak byl vystopován vědeckou analýzou. Pozitivní etika je pro Krejčího v nejvlastnějším smyslu vědeckou etikou, pravda a dobro v ní splývají ve vyrovnanou jednotu. Kde však Spencer z obdobných premis dospěl k tvrdé i bezohledné moudrosti individualismu, jemuž každý cizorodý (ať již společenský či státní či jiný) zásah v individuální sféru činnosti je nesnesitelný, neoprávněný a škodlivý, Krejčí, osvojiv si postulát dobře uváženého prospěchu vlastního, etizuje jej pronikavě jednak ve směru práva všech na osobní blaženost, jednak ve směru společenské regulace jednotlivých těchto individuálních nároků, aby žádoucím cílem mravního vývoje prohlásil etiku humanitní a žádoucím cílem společenského vývoje socialistickou společnost. Že vyšel od individua, zůstal mu jeho zájem trvalým vedoucím zřetelem, kde Comtovi se individuum zcela ztratilo ve vágním pomyslu lidství, aby v jeho jménu bylo spoutáno nesnesitelnou tyraní pozitivistické teokracie v ohledu kulturním a bankokracií v ohledu hospodářském.

¹ Sborník vyšel u příležitosti Krejčího sedmdesátých narozenin (jako VI. svazek Knihovny České myslí). Z prací a vzpomínek Krejčího žáků a přátel tu zmiňujeme alespoň studie: E. Rádl: Pozitivismus vůbec a pozitivismus Krejčího; J. Král: Význam Krejčího v dějinách české filosofie; W. M. Kozłowski: Masaryk, Krejčí, Drtina; J. Tvrđý: Krejčího dělení filosofických směrů; J. Jančařík: Krejčí o Kantovi; F. Šeracký: Pozitivismus a psychologie; V. Příhoda: Krejčího boj za vědeckou psychologii. Sborník obsahuje přehledy Krejčího univerzitních přednášek a seminářů v l. 1898-1928, přednášek v univerzitních extenzích a učitelských kurzech, návrhů a řečí v Revolučním národním shromáždění (1918-1920) a v Senátu Národního shromáždění (1920-1925) a ovšem i úplnou bibliografii jeho prací.

J. B. Kozák
Přítomný stav etiky

České myšlení etické přijalo od T. G. Masaryka méně, než bychom při jeho velkém významu čekali. Objektivistický pozitivismus ovládl pole. A přece Masaryk ukazoval svými stručnými, často aforistickými postřehy hlouběji než kterýkoliv jiný z našich myslitelů. Nikde není apel na osobní zodpovědnost a rozhodnutí tak silný, tak nepříjemně přímý jako u tohoto muže. Všechny jeho spisy od let devadesátých počínaje jsou svědectvím, že mu problém etický a náboženský tvořil jednotu, která se může roztrhnout jen na úkor mravní dynamiky. Odtud jeho stále opakované tvrzení (v České otázce, J. Husovi atd.), že česká otázka je otázkou náboženskou. První série statí Moderní člověk a náboženství je přímo klíčem k Masarykovu myšlení. Každý mravní boj – a toto slovo mělo u takového bojovníka, jakým vždy Masaryk byl, pořádný obsah – ukazuje, že stojíš ve službách nadosobně platného řádu. Ať jsi generál nebo odbojný generál nebo jen řadový voják, Bohem nejsi. Co znamená Masarykův boj proti titanismu? Není ta naše stálá chloubka s mravní autonomií také kusem titanismu? Opravdová síla je tam, kde je si člověk vědom, že něčemu nadosobně platnému slouží. Poslední kapitola Ideálů humanitních obsahuje výslovné prohlášení, že si Masaryk nedovede představit poslední řešení mravní otázky bez náboženství. Ale kupodivu: slova taková se u nás nebrala jako úsudek muže mimořádně moudrého, nýbrž jako osobní slabůstka. Ano, slabůstku hledala i pokroková veřejnost, jinak Masarykovi oddaná, právě v tom, co podmiňovalo sílu jeho osobnosti! Věřícím byl Masaryk příliš racionalistou, nevěřícím stál příliš daleko vpravo; zamhuřovali nad tím shovívavě oči. A tak stál splendid isolation – jako většina těch, kteří kdy měli pravdu. Je naším úkolem, abychom si Masaryka přemysleli znovu. Nové vydání jeho spisů by mělo jít rychlejším tempem.

Všimněme si nyní pozitivistů. Začneme hlavou směru. Tu je především nutné zaujmout stanovisko k Pozitivní etice F. Krejčího (Praha 1922). Podporou nám budiž, co jsme již řekli o pojmech „přirozený a nadpřirozený“ svrchu. Krejčího kniha má podtitul: mravouka na základě přirozeném. To u autora vždy znamená protest proti náboženství. Ale dívejte se na Krejčího pozorně: to není pozitivista toho druhu jako Lévy-Bruhl nebo John Dewey. Nelepí se na skutečnost, není melioristou v tom mírném krůčkovém smyslu dnešního pragmatismu. Krejčí je radikální reformista a napětí mezi tím, co je, a co má být, je u něho úměrné jeho nesmlouvavé osobnosti. Na několika typických otázkách to lze demonstrovat: jak se (v době prvních let republiky) stavěl proti absolutistickým teoriím státní suverenity, jak on, pozitivista, je proti pozitivní teorii práva, jak se staví proti zarytě pruské ideologii Paulsenově, hájí právo na vzepření se zákonům, jak radikálně a až naivně žádá stejné hodnocení práce a stejné vzdělání všech pracovníků, jak pokládá družstevnictví za nedostatečnou reformu sociální, jak socializaci ukládá státu za povinnost, současně mu však bere právo trestat, ponechává mu jen právo donucovací, stát socialistický prohlašuje za stát budoucnosti atd. Vidíte, že máme co činit s etikem velmi radikálním. Kniha končí prohlášením, že k mravnosti není třeba metafyziky, že k tomu, abychom pochopili cenu mravního ideálu pro život a byli proniknuti citem závaznosti plnit mravní zásady, nepotřebujeme ani boha ani nesmrtelné duše.

Při rozboru Pozitivní etiky budu abstrahovat od obsahu konkrétních kapitol. Činím tak v této stati, kde jde o principie, stále. Právě ty kapitoly, v nichž autoři uložili výtěžky své moudrosti životní, jsou ovšem důležité. Musí být čteny, referáty nestačí. Proto se my podíváme na základy: na pozitivnost Krejčího a na jeho metafyziku. Není každý bez metafyziky (nebo aspoň bez odkazů do metafyzického světa), kdo proti metafyzice protestuje. Obyčejně je to nějaká dogmatická metafyzika: Krejčí je proti idealismu a hlavně proti supranaturalismu a naukám o zjevení, ale pro monismus, psychofyzický paralelismus, vývoj kosmu atd. Problém náboženský zaujímal jeho hlavu po celý jeho život. Lévy-Bruhl a Dewey necítí potřeby dát náhradu za náboženství: Krejčí o to celý život a také svou pozitivní etikou usiloval, nikdy neumdlévaje. Ale v té etice je typickým realistou a objektivistou. Mravní cíl

nejen že je skutečným cílem, nýbrž bude ho jistotně dosaženo. Ne ovšem v záhrobním životě, ale za našim hrobem. V tom ujišťuje Krejčího víra v pokrok, přesněji ve *vývoj*. Filosofie Krejčího přijala od Herberta Spencera více, než se tuší. Je to deterministický názor světový, pravda, ale k té osudové určenosti dění patří i *vývoj*. Nadpřirozenost odporuje *vývoji*; vznik a složení svědomí musí být psychologicky vysvětleno. Potud je myšlení Krejčího naturalistické. Je ovšem příliš filosofem, než aby bral ten naturalismus výhradně fyzikálně. Musíme vzít v úvahu celý jeho spinozovský monismus, v němž hmotná příroda i duševno jsou souběžnými stránkami téže jednotné, neznámé podstaty metafyzické. Ale Spinozou Krejčího vysvětlíte jen zpola: musíte vzít v úvahu jeho vývojovou filosofii. Zde jsme u podstaty věci. Krejčí protestuje proti dualismu zákon – norma. „Zákon je nad chtěním; uskutečňuje se, ať chci nebo nechci, je výrazem nutnosti; norma podle toho je jen výrazem možnosti. Takto zdají se norma a zákon nesrovnatelnými a každý náleží jinému světu, jak bylo výše připomenuto... Ale rozhodně musíme připustit ze stanoviska zásady příčinnosti, že se stane, co se stát musí. Pak zase by se jevila norma jakákoliv velikou zbytečností. Kde vládne zákonná nutnost, tam předepisovat je marné počínání. Z toho není jiného východiska, než když norma je nejen výrazem toho, co se stát má, nýbrž když je výrazem zároveň toho, co se stát musí. Jinými slovy: má-li být spor mezi ponětím normy a zákona odstraněn, musí norma být apodiktickým imperativním vyjádřením zákona. Když a pokud vím, co se stane, protože se to stát musí, mohu to jinému imperativně sdělit, jako to činivali proroci a věštcové, jichž slova byla přijímána jako projev vůle řídící dění světové, což není nic jiného než zákonitá nutnost světového dění. Norma předpokládá zákon, normativní nazírání předpokládá nazírání kauzativní. Normativní vědy předpokládají vědy empirické. Normy nelze jinak stanovit než vyvozením jich ze zákona, totiž mají-li mít autoritu vědeckou a tím budít v nitru člověka vědomí povinnosti je plnit.“ Tak vznikají, vykládá dále Krejčí, normy logické, pedagogické, atd. a také etické. Absolutních norem tu nepotřebujeme: držíme krok s vývojem a hledíme vystudovat, kam spěje. Mravně jedná ten, kdo vidí kupředu a je pokrokový, kdo se nesnaží koleso *vývoje* otočit nazpět.

Tento názor je tak zaokrouhlený, že nezačneme s hledáním skulin, nýbrž tím, že budeme hájit Krejčího před výtkou naturalismu. Tento monista je velmi ideální. On stojí sice vždy realisticky na půdě skutečnosti, ale nikoliv skutečnosti přítomné. „Etika vědecká, aby se dodělala norem mravních obecně závazných, musí vystihnout nejprve, jak lidé mravně žijí a na základě toho stanoví, jak mají žít. Nemůže zajisté prostě říci a vystavit to za hlavní etickou zásadu: žijte, jednejte jako vaši předkové; nýbrž musí vystihnout zákonnost mravního vývoje, ukázat, kde a kdy jednali předkové správně, tj. ve shodě s touto zákonností, a pak říci: „jednejte také tak“. Krejčí se ubránil důsledkům naturalismu tím, že mravní cíl (nám jen na kousek cesty známý) a garancii pro jeho dosažení vstavěl do své vyvíjející se náture. Proto je mu jeho světový názor takovou útechou a zdrojem povznesení; proto může tvrdit, že mu nahrazuje nadpřirozené náboženství, aniž setřel něco z jeho mravních hodnot. Všimněme si, jak se Krejčí v podstatě podobá potíraným idealistům. Není to žert nebo nevážnost. Oni interpretují skutečnost jako dobrou. Krejčí také. Výsledek je zaručen. My jsme méně důvěřiví, zápas o dobro ve světě je ještě realističtější, než jak jej vidí Krejčí.

Jiná otázka je ovšem, je-li možno nutnost imperativně vyjadřovat a tím něčeho dosíci. Tato stránka filosofie Krejčího mi není jasna. Vidím a uznávám ten ideálně zbarvený rozpor mezi přítomností a budoucností a chápu, jak to Krejčí myslí: pracujte pro budoucnost a v přítomné chvíli aspoň svým životem a ve své mysli osvědčujte poslušnost zákonu *vývoje*. Tak to říkali stoikové. Ale když ono není možno žádat od lidí více, než co je právě nutno, a my sami žádáme jen proto, že jsme k tomu determinováni. Trhlina je v Krejčího pojetí svobody. Svět jde svou cestou, společnost prochází svým vývojem, vše nutně. Delineace budoucnosti je naprostá. Pojetí svobody je u Krejčího spinozovské: uvědomění, že to, co je nutné, je přirozené. Domyšleno to dává fatalismus, který je u Spinozy v očividném rozporu

s jeho etikou a u Krejčího v neméně očividném rozporu s jeho aktivismem. Jediný závěr zde možný by byl ten, že mocí svých myšlenek a mocí duševní tvořivosti svádíme zápasy s danou skutečností – úspěšně i neúspěšně – a že povaha skutečnosti je plastická. S rigidností vývojové linie byl by pak ovšem konec.

Etika Krejčího je vybudována na základě přirozeném, tj. autor ji dedukuje z instinktivní povahy člověkovy. Člověk je nadán pudem sebezachování a pudem po blaženosti. Krejčí je eudaimonista. Etika nemůže být jiná než eudaimonistická (s. 82). Je uvědomováním podmínek života blaženého. Proto sice shledává sebevraždu ve zcela výjimečných případech za omluvitelnou, ale nepojednává o případech etického jednání, jež pud sebezáchovy zřejmě překračují (oběť života). Jeho eudaimonismus se dá spíše hájit, jelikož Krejčímu jde o „pravou“ blaženost. Ale to už je vlastně opuštění teze, neboť dobro a štěstí se pak vždy nekryjí. Ostatně má Krejčí dvě definice mravnosti, z nichž jedna je patrně předběžná. Praví se v ní, že mravnost je uvědomění podmínek životních (s. 77). Takové shledávám asi nesrovnalosti v této teorii. Cena knihy je, jak svrchu pověděno, v kapitolách speciálních veliká.

Blahoslav Zbořil
Několik poznámek k projevu prof. F. Krejčího¹
(Česká mysl 1931, s. 72-73)

Pan prof. Krejčí naříká si na poměry v naší filosofii a ostře je kritizuje. Má jistě ve mnohém pravdu. To, co se u nás děje, nesvědčí zrovna o rozmachu filosofie; originálního, samostatného myšlení je dnes velice málo. – Maloměstský ráz naší filosofie zaráží; nejlépe je patrný v tom, jak se naši filosofové koří před cizinou. Kdo je za hranicemi pochválen, nebo si donese nějaké vysvědčení z ciziny, ten u nás samozřejmě platí už za kvalifikovaného, a tak je poměr mezi námi a cizinou podobný jako mezi maloměstem a velkoměstem. A potom, to osobní osočování, jakého jsme stále svědky, odporné sbírání klepů, maloměstská pýcha, nedůtklivost, která každou polemiku změnila v osobní útok, to jsou jistě nemožné poměry, a je nejméně načase, aby se tu něco v podstatě změnilo. Copak jsme se, až na čestné výjimky, nic nenaučili ze světoobčanství a velkorysosti Masarykovy, copak si nevšímáme, jak se jinak polemizuje např. ve Francii nebo v Německu? Tu bychom se měli učit věčnosti, slušnosti a také úctě k odpůrci. Že se Ruch filosofický znehodnotil svým způsobem polemiky a neslušného napadání prof. Krejčího v očích všech slušných lidí, netřeba ani uvádět. Jeho redaktoři se sami ponížili v očích veřejnosti, slyšet je to ze všech stran. Copak je to vůbec možné, aby se opravdový filosof dovedl snížit k takovým invektivám? Směšné je, že se v tomto časopise za každou pochvalu z nepřátelského tábora, na nějž se jinak háže bláto, přímo děkuje. Copak už nemáme ani trochu hrdosti v sobě? Je nanejvýš nutno, aby se Česká mysl nedala strhnout k podobnému tónu a zachovala si svůj ráz vědeckého časopisu, nemají-li nám naše filosofické revue sloužit k hanbě, místo ke cti.

Myslí-li pan prof. Krejčí, že na něho nikdo už nic nedá a z jeho úsudku si nic nedělá, pak je asi na omylu. Praví-li, že z pozitivistů zůstává jako poslední mohykán sám, pak to snad nemyslí vážně. Jsou přece na dalších univerzitách profesori pozitivisté (I. A. Bláha, J. Tvrđý, J. Král, O. Chlup, F. Šeracký). Že se někteří z nich zabývají více psychologii nebo sociologií, není tu rozhodující. Ale na jedno neměl pan prof. Krejčí ve svých rozhledech zapomenout, že lze mluvit u nás už o nejmladší pozitivistické generaci, generaci jeho žáků, třebaže jsou rozstříknuti po republice a sotva se znají. Jestliže někteří z nich odpoutávají se od svého učitele a jdou, nebo pokoušejí se jít po svých cestách, je to jen důkazem, že pozitivismus, ve smyslu střízlivé, kritické filosofie, opírající se o vědy, není u nás zrovna na ústupu a má možnost rozvoje. Loňského roku prof. E. Rádl prohlásil po debatě ve Filosofické jednotě v

Brně, že stále pozoruje, jak je u nás pozitivismus silný. A úsudek prof. Rádla, který buší do pozitivismu, kde jen může, a naráží stále na mocný odpor, může nám tu být směrodatný. Prof. Krejčí ve svých přednáškách, stejně jako v seminářích, nedovedl své posluchače oslňovat, a tak nesoustředil kolem sebe zástup vyznavačů, kteří přísahají na slova mistrova a dělají mu obránce, jako se to například podařilo prof. E. Rádlovi, a ještě více se to daří teologovi J. L. Hromádkovi. Tím si vysvětlíme jeho pocit osamocení; není těch, kteří by se za filosofii F. Krejčího bili. Ale prof. Krejčí vedl své žáky k samostatnému kritickému myšlení a samostatné vědecké práci. Že se toto jeho úsilí setkalo se zdarem, nebude, doufám, u nás nikdo popírat. Že někteří žáci Krejčího, jako Čestmír Stehlík, předčasně zemřeli, není jeho vinou. O pozitivismus u nás netřeba mít obavy. Střízlivý, kritický směr byl vedle více básnického ve filosofii od počátku a střídavě bude jeden nebo druhý nabývat vrchu. Je-li u nás tomu také tak, není v tom nic nezdravého. Není to nejhlavnější, bude-li u nás převládat pozitivismus, či idealismus, nejvíce záleží na tom, *jaký* pozitivismus a *jaký* idealismus. A tu jsou výtky prof. Krejčího, činěné dnešní filosofii, celkem oprávněné. Chybí nám velkorysost, systematickosti a samostatnosti myšlení. Tyto vady postřehli ostatně i jiní kritikové současné naší tvorby filosofické. Ale v jedné věci s Krejčím souhlasit nelze. Že by antipozitivismus (jak Krejčí tento směr nazývá) byl jen pod vlivem amerického pragmatismu, není, myslím, správné. Byl tu i mocný vliv německého novokantismu a orientální mystiky. Že tu hrály velkou roli neutěšené poválečné poměry, má Krejčí pravdu.

¹ František Krejčí patřil v České mysli k nejpilnějším recenzentům publikací domácích, zahraničních i přeložených. Čas od času tu otiskoval také „rozhledy po české filosofii“ – souborné recenze, obvykle spojené se zamyšlením nad stavem českého filosofického života. Zbořilův příspěvek je odpovědí na Krejčího *Rozhledy po české filosofii* ve 4. čísle *České mysli* 1930.

Josef Tvrď
Nová filosofie
(Praha 1932, s. 11-20)

Někdy se nedělá náležitý rozdíl mezi vědou a filosofií a tu pak vznikají mnohá nedorozumění. Úkolem vědy není totiž podat nový názor světový a životní, nýbrž je jen jistou metodou k racionálnímu chápání a zpracování světa, kdežto podat celkový názor světový a životní je úkolem filosofie. Proto máme mnoho věd, z nichž každá je přizpůsobena svému předmětu, ale filosofie je jen jedna a liší se svým předmětem ode všech věd. Kdežto vědy mají každá svůj předmět přesnými hranicemi vymezený, a právě v tom omezení vědy je její síla, filosofie má předmět velmi široký, celý svět a veškeren život, a v tom je zase její slabost. Hledí tedy tuto svoji slabost vyrovnat silou čerpanou z věd. Je zajisté pochopitelné, že její metoda nebude tak přísně vědecká jako metoda jednotlivých věd. V tom se ovšem liší jen stupněm od věd samých, neboť i mezi vědami samými jsou rozdíly vědecké přesnosti, např. psychologie nevyrovná se nikdy přesností matematice. Avšak filosofie bude nucena k postižení celého světa a veškerého života použít leckdy i takových metod (iracionálních), jichž vědy obvykle neuvítají. Postižení světa a života jako celku je možno jen na základě *osobní syntézy*, tj. osobní duševní koncentrace, která vždy charakterizuje pravého filosofa, avšak která ve vědě neexistuje, aspoň existovat nemusí. Za druhé filosofie majíc ohromný předmět zkoumání nebude moci vše a s takovou minuciózností probírat jako věda, bude se muset leckde přidržet jen pravděpodobnosti, a to i pravděpodobnosti subjektivní tam, kde by věda vyžadovala větší přesnost a jistotu. Avšak všechny tyto zjevy musí mít základ ve vědě, neboť to, co je vědecky zjištěno, je objektivní pravdou a nic nemůže současně platit jako

pravda, co by bylo proti této objektivní pravdě, a to ani ve filosofii ani kdekoli jinde. Filosofie, i když metodou poněkud se liší od čisté vědy, musí stále všechny své názory ověřovat vědecky. Filosof nemůže ovšem být současně vědcem ve všech vědách, bude tedy vždy aspoň ve většině věd diletantem, avšak musí vždy být vyznačován snahou názory své korigovat podle výsledků věd. Ze stanoviska jedné omezené vědy lze velice snadno odborníkovi korigovat filosofa a někteří vědci tohoto svého postavení hledí využít a filosofa ze svého omezeného stanoviska často dost ostře (a někdy ani ne tak v zájmu filosofie jako vlivem osobní nesnášenlivosti) kritizují. Ovšem tyto kritiky, i když nejsou vedeny nejčistšími zájmy, jsou dobré, poněvadž nutí filosofy přizpůsobovat své myšlenky vědeckému pokroku, avšak přísní kritikové nesmějí zapomínat, že jejich kritiky týkají se omezeného úseku a nemohou tedy rozhodnout o hodnotě filosofie jako celku. „Non sutor ultra crepidam“ (švec necht' zůstane při kopytě) platí také tu. Avšak kde jde např. jen o vědecké hypotézy, kde tedy věc není úplně rozjasněna, tu je naprostou nepřístojností kritizovat filosofa ze stanoviska jedné hypotézy, přidrží-li se druhé hypotézy vědecké, která je stejně možná. Byla tedy Marešova a Babákova kritika filosofie F. Krejčího naprosto zbytečná, ježto vycházela z hypotetického stanoviska vitalistického, kdežto F. Krejčí přidržoval se vždy mechanistického výkladu dějů životních.

Máme-li na mysli metodu filosofie zakládající se na vědě, vidíme, že filosofický svět se zase po mnohých dobrodružstvích vrací k této poctivé metodě a jestliže stoupenci tradiční filosofie jásali nad filosofickou reakcí proti pozitivismu, jásali předčasně a jejich prorokování, že pozitivismus upadá a že doba jeho minula, ukázalo se falešným. Z pozitivismu zmizely jen některé dogmatické předsudky, které se leckdy považovaly za jeho jádro, avšak hlavní jeho tendence, onen vědecký duch, jímž chtěl naplnit světový a životní názor člověka, přešel úplně do zbrojnice moderní filosofie. (...)

Proti názoru, který chce světový a životní názor budovat na vědě, se obvykle namítá, že věda a rozum, pokud se objevuje ve vědě, má sice praktický význam, avšak nedovede se povznést k čistému poznání, k proniknutí do podstaty věcí. To, co jsme vyvodili jako přednost vědy, že se totiž všeobecně v praxi osvědčuje, se sice připouští, avšak současně se to považuje za její slabost, neboť člověku, který se oprostil utilitárních tendencí vedoucích praxi, který chce poznat svět, jaký je v pravé podstatě, věda nemůže prý říci nic. Nehledíc k tomu, že také tento názor nedbá fakta „přesunování motivů“, jeho původ je zřejmý. Pochází z německé romantiky (Schelling), která proti vědecké praxi, kterou nazývá mechanickou, klade umělecké tvoření, tvůrčí geniální činnost, jež ukazuje onu pravou cestu poznání pravé podstaty věcí. Ono poznání nazývá se *intuicí* a může bez kritérií pronikat do podstaty věcí. V nové době tento druh romantického poznání neobyčejně energicky vyjádřili a do širších kruhů literárních přenesli filosofové Nietzsche a Bergson. (...)

Romantickou námitku, že věda nevystihuje podstaty věcí, nutno náležitě omezit. Věda skutečně nevystihuje veškeré podstaty věcí a předmětů, již proto ne, že nepodává absolutní pravdu, nýbrž je podrobena stálému vývoji a pokroku. Avšak také žádné jiné poznání mimovědecké ji nevystihuje. Ovšem to, co věda podává, je *podstatné*, to znamená, že vede člověka k podstatě věcí a není nijakého zvláštního poznání podstaty věcí a předmětů, jež by mohlo být kontradiktorní (protikladné) vědeckému poznání. Vyskytne-li se takové kontradiktorní poznání skutečně, pak musí být ověřeno vědeckými kritérii, a ukáže-li se správným, musí se vědecké názory opravit, neukáže-li se správným, pak platí vědecká pravda a nic nemůže současně platit mimo ni. To je skutečná cesta vědy a všechny křiklavé obecné pravdy, které občas vzruší lidstvo, musí se jí podrobit. Nemohou-li se jí podrobit, pak nemají význam pro světový a životní názor moderního člověka. Za druhé všechny názory o tom, že věda nedostupuje podstaty věcí, pocházejí z Kantova předpokladu pojmu „transcendentna“, které ztotožňuje s podstatou věcí. Uznáváme-li kladnou existenci zvláštního světa transcendentního, tedy světa podstat úplně odlišných od světa zkušenosti a tudíž vědeckou

metodou nepoznatelného, otvíráme tím cestu všemu dobrodružnému myšlení, aby si tam hledalo zvláštní cestu, odchýlnou od cesty vědecké. Tu nestačí říci, jak to činí F. Krejčí, že nás transcendentní svět neinteresuje, neboť tím nemůžeme zabránit, aby neinteresoval druhé lidi, zvláště ty, kteří chtějí přijít všemu na kloub. V tom právě záleží nesnáze pozitivismu, který na jedné straně připouštěl pojem transcendentna, ale na druhé straně zakazoval pokusy nalézt tam nějakou cestu; výsledek nemohl být jiný, nežli že v mladé generaci vzrostla právě chuť překračovat tento zákaz, a tak po pozitivismu vznikla silná vlna romanticko-idealistická. Odmítneme-li však pojem transcendentna vůbec jakožto fiktivní pojem, vytvořený ad hoc, aby se tam mohly uchýlit před vědeckou kritikou tradiční představy, pak je vzata tím možnost vzniku všech těch nových cest poznání do transcendentna a současně možnost nějakého poznání, které by nepodléhalo vědecké verifikaci. Neuznáváme tedy ani spencerovského pojmu „Nepoznatelná“, který již ve svém výrazu jeví dogmatický ráz. Zbavíme-li se tohoto dogmatického předpokladu, který také uměl utvořit místo pro jiné poznání, nežli je poznání vědecky kontrolované, pak nahrazujeme „Nepoznatelné“ „nepoznaným“, přičemž již malé počáteční písmeno naznačuje ohromný rozdíl obou pojmů.

Jan Patočka

Význam pojmu pravdy pro Rádlovu diskusi s pozitivismem

(Česká mysl 33, 1937, s. 40-54)

Boj proti pozitivismu táhne se Rádlovou činností filosofickou od počátků do jeho poslední velké práce, do toho podivného, podivínského, a přece lecčím pozoruhodného myšlenkového výtvaru, kterým jsou Dějiny filosofie. Rádl má dnes za sebou pestrý filosofický vývoj, v němž na první pohled chybí páska vnitřní jednoty; ve skutečnosti se zabývá od počátku týmiž problémy a řeší je týmiž myšlenkovými prostředky, jen přesněji rozlišuje a zvolna si vyhmatává cestu, pouze sobě vlastní. Chtěl bych ukázat, že během celého tohoto filosofického rozvoje se nezměnilo Rádlovo pojetí pozitivismu, aspoň ve svých podstatných rysech, a že rovněž tak od počátku je to též směr myšlenkové práce, v němž hledá řešení, jež předkládá dnes, očistiv je od strusek, které se mu s ním původně smísily; mezi počátkem řešení a řešením dnešním leží právě čtvrtstoletí kritické práce, již se Rádl hleděl orientovat v moderním filosofickém zmatku, který ohrožuje zejména příslušníky těch národů, kteří nevyvinuli silnou, jednotnou filosofickou tradici.

Termín „pozitivismus“ sice v prvotní Rádlově terminologii nehraje nijak zvláštní význačnou roli. Ale věc, proti níž později pod tímto titulem bojuje, je tu. Je to tenkrát, v období Dějin biologických teorií a Úvah vědeckých a filosofických, zkrátka v předválečném Rádlovi, takzvaná objektivní věda, která je terčem jeho útoků. Tato objektivní věda chce pouze vyšetřovat objektivní soudy a z nich zbudované teorie; pravdou je jí právě jistá znalost, jistá explikovaná teorie, která zůstává svým výrazem táž v nejrůznějších ústech. „Chladné zjišťování jednotlivých pravd (bez ohledu na všeobecné systémy myšlenkové) je předmětem objektivní vědy.“ (Úvahy, s. 142) Tato objektivní věda, nedbající tendencí, snah a potřeb subjektu, nerespektující aktivní subjekt jako faktum, a to zvláštního druhu faktum, nepřevoditelné na celý ostatní svět, je v podstatě důsledkem všeobecně rozšířeného moderního smýšlení pozitivistického. Pozitivismus kritizuje Rádl prvně v osobě F. Krejčího. Určuje jeho blízkost anglickému pozitivismu Millovu a vidí v něm základní rys racionalistický, společný vši moderní přírodovědě od dob Baconových a Descartových. „Darwinova teorie, atomistika, tzv. vědecká psychologie, teorie a lokalizace duševních úkonů a jiné vědecké nauky jsou příkladem abstraktních konstrukcí logických odvozenin z jiných fakt.“ Je to krátce moderní princip přírodovědecký, který tvoří svými konstrukcemi pro nás „pravou skutečnost“ čistě logicky-objektivní, na níž se subjektivita nijak přímo neúčastní, v

níž subjektivita se stává sama pouhým pasivním objektem, co Rádlovi tvoří podstatu tohoto pozitivismu Krejčího a později, čím více přemýšlí o problému, tím více pozitivismu vůbec.

Proti tomuto vědeckému objektivismu vedl Rádl tenkrát do boje dva motivy: motiv přímé zkušenosti a motiv osobní pravdy. Motiv přímé zkušenosti je uveden v téže studii, v níž je charakterizován pozitivismus Krejčího, ve studii Filosofický realismus (Středa, 1913). Zde Rádl tvrdí, že realismus, který je mu překonáváním pozitivismu, především realismus Masarykův, „lze správně pochopit jen jako protivu proti moderní filosofii po Descartovi a po Baconovi a jako pokus oživit náladu myšlenkovou, jaká vládla v platonství, ve starší scholastice, v mystice a spojit tuto náladu s moderní kritičností“ (Úvahy, s. 149). Realismus, jak jej Rádl tehdy chápe, je založen na zvláštním pojetí zkušenosti, kterou charakterizuje jako jednotu subjektu a objektu, původní splývání prožívaného s prožívajícím. „Když se dívám prostě, s naivní myslí na tuto rostlinu, nemám vědomí, že jsem tu já a rostlina, nýbrž jsem s rostlinou zajedno, já jsem částí její a ona mojí, a teprve až začnu uvažovat o tomto okamžiku svého života, rozdvouji jednotné bytí na dva pojmy, na pojem subjektu pozorujícího a rostliny pozorované“ (s. 155).

Jak se tu takřka vnučuje srovnání s takovými romantickými názory o intuitivním pohledu do vnitra věcí, jak je najdeme třeba u našeho Purkyněho, jež Rádl pilně studoval a jehož biologickým naukám věnoval zvláštní studii (v obnovené Raýmanově Živě)! Také pro Purkyněho je předmět, daný vědomí, jednotou subjektu a objektu, které izoluje teprve akt reflexe; také pro Purkyněho se duše při smyslovém názoru „vkládá do samých předmětů objektivního světa“. A skrze Purkyněho, schellingovce a goethovce, prohlédá ovšem celá tradice romantické vědy, posledního velkého systému, jemuž svět byl živým, nerozlučným celkem mluvícím k duši, celkem, v němž právě proto není podstatných přehrad, kde je každý jednotlivý osud spjat se vším ostatním, kde hmotu ovládá tvar, kde život je všude ve vesmíru u sebe doma, kde neexistují pouze problémy, nýbrž též záhady, mystéria, jichž se lze dohadovat, a nikoli dopočítat, kde duch chápe ne tak, jako stavitel staví, nýbrž jako rostlina roste. Jak vidět, Rádl tu plave v plném proudu tehdejší nálady expresionistické, protiracionalistické, proticivilní; na místo rozumové konstruované skutečnosti hledí dosadit prožívanou, do vědy namísto racionální analýzy a syntézy princip reální sympatie se skutečnostmi, proti světu vědeckému hájí tehdy svět přirozené, naivní zkušenosti. Celá tehdejší jeho frenesie prožitková, již zkušenost, prožitek je „geniálním činem“, obráží zvláštní specifickou náladu té doby, v níž se objevoval kult přirozenosti a přírody, jež v Německu dala vznik Jugendbewegung a ve Francii filosofii Bergsonově, náladu, kterou u nás kromě předválečných spisů Rádlových nejlépe představují některé eseje Šaldovy knihy Duše a dílo.

Osobní pravda je myšlenka motivicky spřízněná s myšlenkou přímé zkušenosti, je však povolána v myšlence Rádlově k daleko ještě důsažnějšímu a hlubšímu propracování. Také zde se vychází z nálady; ale jak sjednotit tuto náladu právě s kritickou tendencí, o níž mluvil Rádl v citovaném svém výroku? Také zde se jde napřed polemicky proti určité formě – v první řadě proti pozitivismu, který však v tomto ohledu má prastaré, vskutku již antické kořeny myšlenkové. Pravda jakožto „správný soud“, *adequatio rei et intellectus*, toť teorie, proti níž Rádl povstává. Ne že by tato teorie sama sebou byla nesmyslná a sporná; je však nehluboká, zastírající pravou povahu věci, je to teorie pravdu jaksi zvěčňující, objektivující, vytrhující ze života. Není již to příznakem kriticizmu, ptát se na povahu pravdy nedbaje tlaku tradiční teorie, i když nás snad tento kus kriticizmu pošle svou konsekvencí v náruč něčemu nevzdálenému romantismu? Osobní pravda je hloub; bez ní by ona pravda sdělitelná a sdělovaná vůbec nevznikla. Osobní pravda je to, več individuum koneckonců věří; a toto poslední, z čeho všechny soudy a teorie posléze vyplývají, z čeho jako svého kořene rostou, samo není žádnou teorií ani soudem. Je-li každá pravda ve smyslu soudu posléze dána ve stanovisku individua, je to, co působí, že určitá osoba objevuje právě ty a ty pravdy a klade právě ty soudy, mimo všechny teorie a soudy; a to je hluboký smysl oněch často citovaných

slov Rádlových, v nichž spatřován začasté příklon k pragmatismu: „pravda není ani ve vědě, ani ve filosofii, je jen v každém člověku samotném: jen čemu sám tak pevně věřím, že mne žádné dokazování, žádné vyvracení ve víře nezviklá, jen to je pravda... Kant, Darwin, Haeckel, Mareš, všichni mají pravdu. Ale pravdou nejsou ty formulky, které čteme v jejich knihách..., nýbrž čirá pravda je jen to, co tyto učence k jejich spisům, jejich výrokům vedlo, co jen někdy a bez vůle lidské do vědění prozáří, co však člověka v jeho jednání vede, co celému jeho životu dává smysl... A tuto pravdu poznat, je nejvyšším cílem lidským, neboť povědět ji světu nelze – nanejvýše sdělit se o ni s přítelem.“ Proti principu objektivní závaznosti staví tak Rádl princip podmíněnosti každého objektivního zaměření subjektem individuálním. U Rádla v tehdejších obdobích soudům se nevěří, protože jsou evidentní, nýbrž jsou evidentní, poněvadž leží ve směru našich původních věr. Veškeré teoretizování je pouhý pokus o explikování této původně osobní pravdy, pokus nutně neadekvátní, poněvadž překládá osobní, lidské, živé do neosobního, sdělitelného, neživého. (...)

Bod, v němž dává Rádl romantice sbohem, je opět ono spojení mysticismu s kritičností. V této formulaci je sice nadmíru neurčitě, ale přece živě naznačen těžký problém pravdy, který u Rádla není pouze kusem polemiky proti vnějším pozicím, nýbrž takřka vnitřním ostnem jeho vlastního filosofování. Vyprovodili jsme objektivismus pravdy, který by ji ztotožnil s logickým schematismem a připravil o element osobní a tvůrčí, v němž ustavičně žije – neupadli jsme nyní do pouhého špatného subjektivismu, v němž není žádné nadřazenosti, v němž není podstatných rozdílů? Není tato domnělá hlubší pravda nesdělitelná a pouze jsoucí, právě tímto rysem negací vší pravdy, nepravdou, ba lží? Je možno nacházet pravdu v životě, který nám přece distancující pohled ukáže jako tvorbu iluzí, sám iluzivní i ve své podstatě? Jsou ony původní víry, neotřesitelné a neodlučné od života myslitelova, vskutku zárukou, že život je blíže ontologického centra, nežli věci, že pravda je pravdou života a nitra a nikoli věcí, věcných vztahů, věcné moci? A nadto: co mi dává záruku, že všechny tyto „pravdy“, explikující se tak různým individuálním způsobem, jsou ve své podstatě jedinou pravdou, jež drží pohromadě aspoň náš lidský vesmír? Není pak veškerá vědecká diskuse marná; není pak vůbec zbytečno ptát se po podstatě přírody a světa? – Na druhé straně však: neznamená každá nadosobní, v určitém smyslu absolutní, věcná pravda naprostou nesvobodu osobního života, jeho podrobenost neosobním principům všeobecného Logu? Zdá se, jako by osobní pravda, pravda jednajícího, přesvědčeného, hořícího člověka, stála ve flagrantní kontradikci s pravdou, která je obecným světlem duchů. (...)

Prvním důsledkem tohoto obratu je zavržení všech sympatií pro mystiku a splývání s přírodou, krátce opuštění onoho intuitivního stanoviska, k němuž dříve projevoval náklonnost. Ruku v ruce s tím kráčí zesílení tendencí kritických, v nichž již dříve viděl, jak jsme slyšeli, obranu před mytickou neurčitostí; zdůraznění rozumové kritičnosti, větší zřetel k problému objektivnosti všeho, co pro nás má význam a co má nárok na naše uznání; Rádla zaujímá nyní problém psychologismu, který tvořil vstup k modernímu tenkrát fenomenologizování, jež v popřevratovém Německu mělo široký vliv. Ale výsledkem tohoto procesu je první soustavnější kritika pozitivismu, kterou podal, jako doklad boje na dvou frontách; dílo, jež ukazuje, jak přes odpor k romantickému intuitivismu lze podat názor o světě, od pozitivistického odlišný. Je to Rádlova Moderní věda. Ta nám ukáže, co zbylo pro Rádla z principu přímé zkušenosti o přírodě, ze zásady sžívání se s ní; Rádlovy Dějiny filosofie nám ukáží, co se stalo s principem osobní pravdy.

Bude se snad zdát paradoxní, spojovat Moderní vědu s mystickými sympatiemi předválečného Rádla, s oním ponořením se do tajemných hlubin přírody sympatickým spoluprožitím, k němuž projevují tak často náklonnost Úvahy vědecké a filosofické. [Viz např. s. 157: „Mohli-li být mystikem Kepler, Paracelsus, Plato, proč by jím nemohl být moderní filosof, zvláště když je jisto, že každá geniálnost, vědecká jako umělecká, je vlastní sestrou mystiky?“.] Vždyť zde právě Rádl svou kritikou všeho mysticismu formuloval

nejurčitěji: mystik je v rozporu s vědou, jsa monistou, zatímco vědec je v podstatě dualistou, jenž stojí *nad* skutečností, již posuzuje. (Moderní věda, s. 71) Ale tyto a podobné formule nás nesmí svést k tomu, abychom přehlíželi, co v Rádlově pokusu o překonání pozitivismu, podaném v tomto spise, zůstalo z jeho původních motivů.

Positivismem je podle Rádlovy definice z tohoto spisu rozumět „celý ráz novodobého nadšení z přírodovědy, nadšení, které jednak chce si jen uvědomovat, co se děje kolem nás, jednak se domnívá, že celek poznáváme jen sečítajíc a skládajíc jeho části.“ Přesná tato definice zajisté není; Rádl ji častěji vysvětluje tak, že pozitivismus chce pouze konstatovat fakta a zanedbává „rozbor vnitřní pravdivosti zjevů“ (s. 26-27). Později dále rozvíjí tuto myšlenku a konstatuje, že určité zjevy nelze studovat beze zřetele k tomuto jejich „obsahu“, jemuž dále dává jméno „smysl“ a „cíl“; tyto tři názvy, jež v podrobnostech mají význam různý, v podstatě značí Rádlvi totéž (Moderní věda, s. 180). Smysl či obsah dějství je pak něco mimosmyslového, co za žádných okolností nemůže být v elementární zkušenosti senzuální dáno; i bylo by možno, myslím, v naprosté shodě s Rádlem definovat pozitivismus jako nauku, která veškerý extrasenzuální dojem našeho vědění o světě redukuje na logické a matematické předpoklady, jichž užívá přírodověda. Svět pozitivismu je v podstatě svět zkonstruovaný matematizující přírodovědou nebo podle jejího vzoru.

Vlastní Rádlův pokus v Moderní vědě se koncentruje k těmto extrasenzuálním složkám vědění o světě; staví se jednak proti psychologismu, jednak proti jednostrannému racionalismu matematickému; *smysl* dějství je mu „faktem objektivně daným“ (183). Smysl, který má např. organismus nebo lidské dílo, je mu ideou ve smyslu Platonově. Příroda se mu stává znovu do určité míry nositelkou, uskutečnitelkou idejí. Jak však postihujeme tento „smysl objektivně daný“, jakou metodou operujeme, hledíce jej zjistit? Rádl poukazuje sám (s. 135), že zde máme východisko subjektivní, že totiž takovýto obsah či *smysl* dějství předpokládáme a hledíme jej do objektu vložit, vinterpretovat; je to zkrátka interpretativní metoda. A jak možno ideu postihnout jinak než celkově, na základě jakéhosi názoru tohoto „duchovního jsoucna“? Zde jsme, domnívám se, u toho, co v období Moderní vědy zbylo u Rádla z principu přímého prožití, přímé zkušenosti přírody. Na místo kontaktu se samou podstatou nastoupil kontakt se *smyslem* dění, kterým věci interpretujeme. Cíl, který původně byl Rádlem sledován, totiž příroda živá, obsahující *smysl*, pochopitelná, zůstává; pouze metoda se stala kontrolovanější, racionálnější, jasnější. (...)

Je-li pak pravda relativizována na niveau života, dává snad to, čím je život sám vyložen, možnost pochopit a zvládnout problém pravdy a vyhnout se poslednímu relativismu? Nejednalo by se nyní již o problémy prvního stupně: správnost a nesprávnost logickou či teoretickou vůbec, pravdu měřenou měřítkem logiky, metodologie, teorií, zjevení, intuice; nejde o pravdu logickou, intuitivní, náboženskou, nýbrž o pravdu logiky, intuice, náboženství, a ty nutno odhalit v tom, jak život sám je ve všech těchto činnostech vtažen na svůj podstatný cíl. Ale co je podstatný cíl? Náznaky odpovědi na tuto otázku najdeme v Rádlových Dějinách filosofie.

V tomto nejsubjektivnějším spise Rádlově nesmí se hledat poučení o filosofických doktrínách, pojatých o sobě. Rádlova metoda je zde jiná, kupodivu časem nedbající studia *smyslu* či obsahu věcí pro všemožné osobní, individuální okolnosti, takže se zdá, jako by tu sám upadal do chyby, kterou vytýkal, jak jsme výše viděli, pozitivismu. Ale to by znamenalo zapomenout na okolnost, kterou Rádl v Moderní vědě vyzvedá, že totiž *smysl* a účel jsou v podstatě totéž; ptát se po *smyslu* filosofických doktrín znamená Rádlvi ptát se po jejich životním účelu. Ponechme stranou otázku, zdali tato identifikace obtojí, a hledejme s Rádlem způsob, kterým hledí rozvinout a obhájit svoje pojetí subjektivní pravdy. Toto pojetí pak není ničím jiným než metafyzickou tezí o člověku, ale zvláštního druhu tezí, která nevymezuje nějak jednoznačně jeho podstatu, neurčuje definitivně jeho postavení ve světě, neodlišuje jej nějak definitivního od všeho ostatního jsoucna. Pravda v nejpůvodnějším *smyslu* je založena

v podstatě člověka, ale nikoli v podstatě snad jednou provždy určené, pevné, nazíratelné, dané, nýbrž, abychom tak řekli v jeho podstatě svobodné, věčně nehotové a nedotvořené. Pravda je původní potřebou; „kdykoli se (člověk) rozhoduje o vážné věci, pokaždé je v těžké situaci jako malé dítě, které má udělat první krok. Opět neví, co dělat; bojí se, že pobloudí; opět hledí se opřít o něco absolutně pevného, o to, co doopravdy platí; a opět: ve jménu čeho se opřít?“ Člověk v takové situaci cítí, že se musí vyrovnat s celým světem – svět zde není pojat ve smyslu souboru jsoucích věcí, nýbrž jako určitá moc, ovládající život lidský (Dějiny filosofie, s. 281 – v tom období s Heideggerem); moc, která zatěžuje a jíž se člověk vzpírá. Svět, toť zatěžující minulost, kdežto lidská existence původně směřuje do budoucnosti, od níž očekává splnění své touhy. „I opírá se náš člověk o absolutní skutečnost, která má být, která... přikazuje, co se má stát. Člověk vychází se svojí důvěrou vsťíc tomuto vůdci; chytá se skutečnosti (rozuměj: této absolutní, přikazující skutečnosti) za ruku, jedná.“ Poslední pravda je v tomto spolehnutí se, v této víře v absolutní moc; veškeré „poznání je jen služebníkem jednání, služebníkem víry, chcete-li víry ovšem, která je důvěrou člověka, který stojí sám a sám proti celému světu.“ Odtud pak Rádlova metoda v jeho Dějinách filosofie: ptát se, jak teorie sloužily lidské víře, oné původní důvěře v absolutno, jež člověka vede v jeho praxi; metoda vskutku jemu vlastní, ryze originální; na jejím základě dospívá k poznání, že celou filosofii – zejména řeckou a moderní, a v té zejména ve směrech pozitivistických – prochází ustavičně názor právě obrácený, který poznání staví nad životní praxi a její ideál, který hodnotí inteligenci pro ni samu a hledí tak uniknout nejpůvodnější lidské povinnosti aktivně žít. Pátrání po podstatě věci daleko tomu, aby sloužilo víře v ideál, který je nevývratnou pravdou samou, stalo se podle Rádla již v řecké filosofii záminkou, aby byl ideál opuštěn, a *dané* jsoucno obdrželo primát před *pravým*. Nemělo by smyslu sledovat na základě tohoto kritéria celý filosofický vývoj a případně tu kritizovat Rádla; v detailech je to věc snadná a velmi mnozí již obohatili naši kritickou literaturu těmito ne vždy příliš slavnými výboji. Pro nás tu má důležitost Rádlovo pojetí pozitivismu jakožto intelektualistické zvrácenosti moderní vědy, moderního racionalismu přírodovědeckého, který původně vyšel za dobytím světa a vrátil se ze své výpravy sám sobě odcizen. Nepostačí proti pozitivismu stavět jiné teorie; kritiky pozitivismu vede až na sám kořen vši západní filosofie, jejího základního intelektualismu, přijatého prý z řeckého myšlení. Kritika pozitivismu se musí rozrůst v kritiku intelektualismu vůbec. (...)

Nyní je třeba ovšem této Rádlově řeči o absolutnu jakožto základu pravdy komentáře. Leží v podstatě věci, že nemůže být nikdy *dáno*, nýbrž vždy přikazuje, a víra, kterou v ně máme, není žádným míněním či názorem o něm, nýbrž pouhým spolehnutím na vyšší moc. Co je tato vyšší moc? „Všechno, co být má a nemá na tomto světě se dá sestavit v hierarchii zákonů, jejímž vyvrcholením je poslední autorita, absolutní vůle, to, co konec konců být má, a tento kategorický imperativ vyjadřujeme slovem Bůh“ (Dějiny filosofie II, s. 140) Tato „vyšší moc“ stojí v určitém smyslu nad námi, ale tak, jako stojí nad jednotlivcem kategorický imperativ; to znamená, že jde prostě o ten poslední účel univerza, jímž všechno jsoucí nabývá smyslu, a jehož „bytí“ není a nemusí být problémem. Když jednáme, představujeme si snad bohy, Boha, nesmrtelnost; hlavní je však *modus* našeho jednání, zdali je to „služba, oddanost, věrnost“, to, čeho člověk od sebe požaduje, co stále zvyšovaným úsilím na sobě vymáhá, nebo pouhá pasivní existence. Je to nutnost stavět si stále vznešené ideály, tj. aktivní, úsilí vyžadující; pronásledovat v sobě samém vše, co by chtělo k pouhému přirozenému výrazu, k pouhému spočinutí, k pouhé pohodlnosti, pronásledovat energicky *pouhou existenci*, věčný svod člověka, ve všech jejích podobách. (...)

Má-li zde být skutečně poslední základ pravdy, je nutno říci ještě, že jí nebylo získáno žádné spolehlivé, prakticky jednoznačné kritérium. Rádla je si toho zajisté vědom, ale ne vždy tak důrazně, aby se vyhnul jistým až trapným jednostrannostem ve svém posuzování lidí, doktrín, událostí. Pravda, která se děje v hloubkách mravního života, není prostě přeložitelná

do formulek, dogmat, věr. Na každou takovou krystalizaci čeká pokušení jako na svou nejvlastnější příležitost, a tak teprve se může stát, že někdo bojující proti dogmatismům, šermující zbraněmi skepse, provokující revolučními činy, může stát na pevnějším fundamentu pravdy nežli ten, kdo se ohání *domnělou* věrou. Pokud mají Dějiny filosofie být obhajobou křesťanského životního ideálu, jsou obhajobou nezdařenou, která spočívá na ustavičném osočování odpůrce, posléze na podkládání mravní slabosti nebo nízkosti těm, kdo šli jinou cestou než Rádl; jaké to zvláštní klesnutí z výšky Rádlova problému do výkladových praktik schematicky zkreslujících odpůrce, které nikterak nežadávají třeba prostředkům psychoanalýzy při výkladu uměleckého tvoření nebo marxismu při historických událostech.

Ukázali jsme nyní, doufáme, dosti přesvědčivě, že od počátku až do konce vedl E. Rádl boj proti pozitivismu ze dvou různých stran; nestačí mu pozitivistické pojetí reality dané, nestačí mu ono racionální schéma přírody, jak je vypracoval prvně a paradigmaticky Descartes, a nestačí mu pozitivistické pojetí pravdy jako pouhého konstatování hotové, předem dané skutečnosti. Zbývá nám nyní se ptát, zdali Rádl svoje učení také vskutku důsledně provedl a zbavil mnoha vnitřních nesnází, které se mu namítají; a tu musíme dát zápornou odpověď. Rádl sice znovu a znovu naznačuje, posledně ve svém článku Praktická filosofie v České mysli 1935, že je nutno veškerá data našeho života, tedy např. data smyslová, pochopit z aktivního života, z jeho zápasu se skutečností o její zdolání člověkem, ale marně bychom u něho hledali bližší poučení o tom, jak třeba tento proces pochopit, jak se tedy celý náš zkušenostní proces vlastně utváří.