

## 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) vyzdvíhal 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 nejbližší 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 nechutí.

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). Filosofova a sociologa Františka Fajfra zájem o Hegelovu filosofii, z níž pořídil průkopnické překlady, přivedl časem i ke studiu marxismu a jeho filosofie.

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, všechnen 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. Zdrucuje též, dává pociťovat malomoc konečné bytosti vůči nekonečnu, odkud pochází železná nutnost

zákonnosti v dění světovém; ale povznáší zároveň z prachu všednosti, odvrací 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 breviář 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 obětmi 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 zákonností, 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 pozitivistů<sup>1</sup> 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 stoupenců. 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 antropomorfními 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,

pojmem 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 soulase s Neznámým pozitivistů, avšak monistický spolek nepřijal je za programové heslo, nýbrž prohlásil v druhém svolání otištěném 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 polovičitost 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 náboženství 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 kterémuž 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 jméno 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 spojily 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 vůdčími 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.

<sup>1</sup> Krejčího text je z kapitoly jednáající 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.