

Gabriel, Jiří

Filosofie náboženství a problém metafysiky u Josefa Tvrdeho

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1963, vol. 12, iss. B10, pp. [49]-64

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106631>

Access Date: 03. 12. 2024

Version: 20220831

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

JIRÍ GABRIEL

FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ A PROBLÉM METAFYSIKY U JOSEFA TVRDÉHO

Josef Tvrdý¹ bývá zařazován do čela filosofů, kteří v období mezi dvěma světovými válkami představovali nejmladší generaci českého pozitivismu. Proti tomuto zařazení nelze nic namítat, nelze však pro ně přehlížet jisté zvláštní postavení Tvrdeho ve vývoji českého pozitivismu. Na rozdíl od mnohých tehdejších stoupců pozitivistické filosofie, kteří ztráceli ryzí obecně filosofický zájem a soustřeďovali se spíše na některou speciální vědu, věnoval se Tvrdý nejvlastnějším otázkám filosofie, zvláště teorii poznání a filosofii dějin. Posouzení jeho díla je proto jedním z předpokladů pro celkové zhodnocení vývoje a transformace české pozitivistické filosofie, která — jak se často konstatuje — byla u nás dlouho nejvlivnějším směrem buržoazní filosofie.

V tomto článku se ovšem nezabývám filosofií Josefa Tvrdeho v celé její šíři. Dotýkám se pouze jeho filosofie hodnot a filosofie náboženství, dále pak jeho názoru na metafysiku a předmět filosofie. Nejde ovšem o otázky vybrané náhodně. Filosofie hodnot a filosofie náboženství se u Tvrdeho do značné míry doplňují; problém metafysiky (a s ním spojenou otázku předmětu filosofie) začal Tvrdý řešit v souvislosti s filosofií náboženství a naopak — otázku náboženskou dořešil až na půdě metafysiky. A nejen to: uvedené problémy jsou pro myšlenkové dílo Tvrdeho do velké míry příznačné. Proto zamýšlení nad způsobem, jakým je Tvrdý řešil, umožňuje postihnout některé rysy jeho filosofie, důležité i z hlediska celkového vývoje české scientisticky orientované buržoazní filosofie.

1

Na problematiku hodnot a hodnocení se v buržoazní filosofii (zejména ovšem ve směrech zaměřených protipozitivisticky) zvláště od druhé poloviny 19. století soustřeďovala velká pozornost. Právem např. poznamenal v jedné ze svých statí Mirko Novák, že „filosofie hodnot byla od dob Windelbandových a Münsterbergových mnohdy prohlášována za hlavní obor filosofie vůbec“.² V české buržoazní filosofii byla axiologie sice většinou jen jakousi „pomocnou disciplínou“ při řešení otázek noetiky, etiky či právní teorie, přesto však náš obraz o filosofickém myšlení mezi dvěma světovými válkami zůstane neúplný, pokud bude tato oblast stranou pozornosti historiků české filosofie. Přitom se i tu setkáváme s poměrně bohatou (a někdy i velmi jemnou) diferencovaností názorů, jíž se vyznačuje česká buržoazní filosofie v této době: např. od odmítnutí možnosti vědeckého výkladu hodnot u Krejčího, přes Bláhovo rozlišování (navazující v mnohém na Masarykovo dělení poznání na teoretické a praktické) mezi

poznáním vedoucím k soustavě pravd a hodnocením jako prožíváním skutečností citem a vůlí, až k Rádlově nebo Kozákově spojení hodnocení s náboženskou vírou (Rádlovi je bůh posledním důvodem norem i hodnot, Kozákově je rozhodnutí pro hodnotu závislé na víře v boha) nebo k noetickému dualismu a trialismu příslušníků tzv. normativní školy právní (Weyr, Kallab, Neubauer, Engliš aj.).³

Josef Tvrđý se některými otázkami filosofie hodnot zabýval již ve své první knižní publikaci, ve *Filosofii náboženství* (vyšla r. 1921). Problematika hodnot a hodnocení byla tu však ještě příliš podřízena snaze podat především vědecký výklad náboženství; Tvrđý se domníval (podobně jako H. Höffding⁴), že podstatu náboženství lze nejlépe objasnit pomocí pojmu hodnoty. K filosofii hodnot se vracel v některých pracích pozdějších, zvláště v Úvodu do filosofie, *Nové filosofii*, *Logice a Kritice finalismu*,⁵ aby se tu vyslovil k většině otázek, které bývaly obvykle v rámci této filosofické disciplíny řešeny. V tomto článku zmiňuje se však o Tvrđého pojetí hodnot a hodnocení pouze potud; pokud je to nutné pro výklad jeho názorů na náboženství. Jde především o vymezení pojmu hodnoty a o vztah hodnocení a poznání.

Při výkladu hodnot vycházel Tvrđý z noetického stanoviska, které ve *Filosofii náboženství* nazval „evolučním racionalismem“. Hodnocení označil za druh iracionálního poznání, představujícího (podobně jako smyslové poznání) nižší stadium poznání. Iracionálnost (nikoli alogičnost) tu znamená, že hodnocení „vychází zdola“, že člověk hodnotí nikoli jen rozumem (jak se domnívá „intelektualistické“ stanovisko), ale veškerým svým aktivním postojem k světu, jeho projev (hodnocení biologické, hodnocení city, touhami, přáními, láskou . . .). Tvrđý zdůrazňuje, že „hodnoty konstatujeme přímo, musíme je zažít, aby byly hodnotami“.⁶

Tvrđý měl ovšem daleko k tomu, aby hodnocení, přímé konstatování hodnot, prožívání hodnot (jako „iracionální poznání“) stavěl nějakým způsobem prostě vedle racionálního poznání nebo dokonce proti němu. Tvrđý, který hájil vědeckou filosofii proti všem útokům ze strany iracionalistických filosofů, rozhodně odmítal již ve *Filosofii náboženství* všechny pokusy hájit teorii dvojit pravdy; měl za to, že tyto snahy jsou proti samé povaze lidského ducha, který „touží po jednotné organizaci duševního života a po jednotném ideálu pravdy“.⁷ Primární hodnocení (podávající „hodnotný názor“) musí být, podobně jako smyslové poznání, „v zájmu vědomého a úmyslného jednání lidského“ doplňováno a osvětlováno racionálním poznáním.⁸ Přímé konstatování hodnot, jak nám je podává introspekce, není podle Tvrđého zdaleka ještě definitivním poznáním pravdy. „Jedině spojení všech těchto druhů poznání a uspořádání jich podle principů racionálního podává nám pravou reální skutečnost“. Iracionalita hodnot nebyla tak u Tvrđého překážkou k jejich racionálnímu pochopení i kritice. Tento názor Tvrđý obhajoval proti jednostrannému „intelektualistickému“ přístupu k hodnotám a hodnocení — jak se projevoval např. u K. Engliše, který se domníval, že k hodnocení dochází pouze tam, kde je intelektuální postihování účelů a prostředků k jejich dosažení, že hodnocení je vždy rozumovým účelovým úsudkem (soudem).⁹

Rozdíl mezi vlastním hodnocením a racionálním poznáním hodnot se Tvrđému projevil i jako rozdíl mezi „prožíváním“ hodnot a souzením o hodnotách. Hodnocení (jako prožívání hodnot) existuje před souzením, tzn. před racionálním poznáním, které je bez tvoření soudů nemožné. Hodnotící soudy (Windelban-

dovy posudky, Beurteilungen) nepovažuje proto za skutečně logické útvary — soudy, ale za jevy čistě psychologické. Logickou povahu mají (a jsou tudíž skutečnými soudy) až soudy o hodnotách — těmi se však zase nic nehodnotí, jimi se hodnoty pouze konstatují.¹⁰ Podle Tvrdeho např. věta „tento obraz je krásný“ nevyjadřuje hodnotící soud (přímé hodnocení), nýbrž soud o hodnotě. Vychází od skutečně prožívaných hodnot, od hodnotní skutečnosti, která je — ať již jako zkušenost osobní, nebo jako zkušenost druhých lidí — důvodem k pronášení soudů. Předpokládá však nejdříve vytvoření hodnotního abstrakta (Tvrdý v této souvislosti, jak ještě uvidíme, připomíná citová abstrakta Ribotova) a jeho dalšího přepracování na přesný pojem.¹¹ Toto stanovisko Tvrdý obhajoval zvláště poukazem na syntetickou povahu soudu: „... myšlení beru podle moderní logiky jako uvádění ve vztah (nestojím na idealistickém stanovisku, podle kterého myšlení tvoří světy), tedy vedle soudu tu musí být něco, co bylo před ním, ať to jsou pojmy, vněmy, předměty.“¹²

V souhlase se svým pojetím procesu hodnocení vymezuje Tvrdý již ve Filosofii náboženství hodnotu jako „každý projev našeho interesovaného citění, ať se nás již týká ze stránky libé nebo nelibé“. Člověk není bytost, která by jen nezaujatě, pasívně odrážela ve svém vědomí (poznávala) jednotlivé předměty, jevy, události. Neustále o něco usiluje, je naplněn nejrůznějšími city, neustále doprovázejícími jeho myšlení i jednání. Tvrdý, který se stavěl za voluntaristický výklad citů, chápe hodnotu jako projev určitých tendencí, jimiž se projevuje naše vůle; v tom smyslu jsou hodnoty — ve shodě s pojetím H. Höffdinga — „projevy naší nejvnitřnější podstaty“.

Hodnota jako projev „aktivní stránky lidské“ je tedy závislá především na subjektu. Jestliže je pro subjekt hodnotou to, co vyhovuje jeho tendencím, pak hodnoty vznikají až tam, kde se tyto tendence objevují a projevují (lhostejno již, zda jde o tendence vědomé, povědomé či dokonce nevědomé).¹³ Hodnota bez závislosti na subjektu je pouhým abstraktem. Proto Tvrdý odmítá všechny „metafysické teorie“, které uznávají existenci hodnot na člověku nezávislou (na člověku nezávislé metafysické entity) a jejich věčnou platnost; vedou k absolutní neodvoditelnosti toho, co má být, z toho, co je, k nepřekročitelné hranici mezi skutečností a hodnotou. Spatřuje v těchto teoriích (všimá si zvláště Maxe Schelera) vlivy teologie, která pramen nejvyšších hodnot morálních a náboženských nehledá v člověku a jeho světě, ale v bohu. Jsou-li hodnoty projevem interesovaného citění člověka (jehož tendence se mění stejně jako i to, co může být předmětem hodnocení), pak ovšem o věčných hodnotách v pravém slova smyslu nelze hovořit. Ve Filosofii náboženství Tvrdý zdůrazňuje: „Hodnoty... nejsou nic trvalého, pevného a pozměňují se vývojem, který je dán vlivem vnějších okolností přírodních a sociálních.“¹⁴

Přitom však, jak je zřejmé, Tvrdý neupadá ani do druhé krajnosti. Subjektivita hodnot není podle něho absolutní — jinak by nebyl myslitelný ani vědecký výklad hodnot. Především samy tendence subjektu, které hodnoty podmiňují, je možno pochopit a vysvětlit, přistupujeme-li k nim psychologicky, historicky a sociologicky — tedy z hlediska jistých objektivních určení. Lze určit specifickou strukturu hodnot, lze pozorovat jejich vývoj, vzájemné působení i jejich rozpory. V polemice proti subjektivistickým tendencím v pohledu na hodnoty dále zdůraznil ovšem i to, že z hodnocení „nelze oddisputovat ani objekt a objektivní situaci, v níž se hodnotící subjekt nachází“. Proto „jako poznání, tak i hodnocení vzniká spoluprací subjektu s objektem, a to subjektu skutečného

se skutečným objektem“.¹⁵ Objekt se svými vlastnostmi je nutnou součástí aktu hodnocení; ten musí mít kvality, které by byly s to „pohnouti subjektem“, jeho tendencemi. (Tvrdý v této věci se dovolával zvláště názorů R. B. Perryho.)¹⁶

Tvrdý se tedy snažil zaujmout jakési střední stanovisko mezi tendencemi objektivistickými (metafyzickými) a subjektivistickými (sám Tvrdý podobnou způsobem charakterizoval hledisko Perryho). Proti prvním zdůrazňoval — podřazuje přitom hodnotu pod kategorií vztahu —, že „nelze si myslit, že by . . . rozmanité druhy hodnot mohly existovat jen v předmětu beze vztahu k subjektu“.¹⁷ Proti druhým pak dokazoval, že je možno podat adekvátní výklad hodnocení a hodnot, bereme-li v úvahu jak sám subjekt, jeho tendence a objektivní situaci, tak i objekt a jeho vlastnosti.

Pro naše další zkoumání je třeba ještě uvést, že — podle Tvrdého — existující proměnlivost hodnot nevyklučuje možnost vytvořit jakousi stupnici hodnot, naznačit jejich hierarchické uspořádání. Základem pro toto třídění hodnot je mu míra složitosti duševních stavů, které si jednotlivé hodnoty vyžadují.¹⁸ Stupnice hodnot vytvořená na tomto základě jde od prostých hodnot libosti a nelibosti přes hodnoty mravní a estetické (které jsou rovněž jen relativně stálé) až k hodnotě náboženské, „která vzniká snahou po jednotě duševního života na poli hodnotném“.

Vybudování pevnější pozice v oblasti filosofie hodnot mu však zkomplikoval jeho způsob boje proti zmíněnému již „intelektualistickému“ stanovisku. Tvrdého důraz na mimoracionální (zvláště volní a citové) složky, uplatňující se při hodnocení, byl sám o sobě jistě správný; svědčí o tom např. i jeho poukaz na hodnocení jako prožívání hodnoty uměleckého díla atp. Avšak skutečnou úlohu, kterou má cit při vzniku hodnot, atd., rozdíl mezi tímto „prožíváním“ (jako primárním, vlastním hodnocením) a souzením o hodnotách (jako činností rozumovou) Tvrdý přecenil. Proces hodnocení se mu omezil pouze na toto primární hodnocení, racionální hodnocení bylo jako skutečné hodnocení popřeno.

Jestliže se rozumem (jak je Tvrdý přesvědčen) nehodnotí, pak ovšem také hodnocení je poznáním pouze potud, pokud lze hovořit o poznání bez účasti rozumu (pojmového myšlení, souzení). Tvrdý tu vycházel ze svého rozlišování subjektivní a objektivní pravdy, jak je naznačil již v článku Problém geniality a rozvedl ve stati Subjektivní pravda a v Teorii pravdy.¹⁹ Hodnocení chápe jako druh subjektivní pravdy. To znamená, že jde o pravdu opírající se o subjektivní pocit jistoty, o pravdu „činnou“ (zatímco objektivní pravda je „opřena o kritéria bez ohledu na činnost“). Podle Tvrdého pojetí poznání nemají ovšem pravda subjektivní a pravda objektivní představovat kontradikci. Ve svých noetických úvahách a spisech věnoval mnoho místa tomu, aby ukázal, jak subjektivní pravda, „je-li náležitě zdůvodněna“, může přejít v pravdu objektivní. Pro jeho pojetí hodnocení je však důležité, že tento přechod subjektivní pravdy v pravdu objektivní neprobíhá již v rámci hodnocení samého, ale rozumovými úvahami o hodnotách (které zase do hodnocení již nepatří).²⁰

Ve filosofii náboženství uplatňuje Tvrdý všechny poznatky, k nimž došel při zkoumání hodnot a hodnocení. Shrňme tu proto — na závěr této části článku — alespoň ty nejpodstatnější z nich: Hodnoty — včetně hodnot náboženských — jsou přirozeným výsledkem aktivního vztahu člověka ke světu, společnosti, k sobě samému. Neexistují věčné hodnoty, mění se stejně, jako se neustále vyvíjí sám člověk, hodnotící subjekt. Hodnocení — a tedy i hodnocení, které Tvrdý označuje jako náboženské — je formou tzv. subjektivní pravdy, která

chce-li se ucházet o obecné uznání, musí být podrobena všem zkouškám, jimiž musí projít každé poznání, má-li být uznáno za objektivní.

2

Autoři zabývající se filosofií náboženství se přes různost svých řešení shodovali většinou alespoň v tom, jak vymezovali úkoly této filosofické disciplíny. Soudilo-li se, že úkolem srovnávací vědy náboženské, psychologie a sociologie náboženství je zkoumat přísně empiricky náboženství z hlediska psychologie, sociologie atd., pak filosofie náboženství měla řešit otázku jeho podstaty, hledat jeho hodnotu a smysl.

Také Josef Tvrđý odlišuje filosofií náboženství od vědy o náboženství, a to pro její hodnotní moment, pro její snahu vystihnout, „jakou hodnotu má náboženství pro člověka vůbec, speciálně pro dnešního člověka, jaký význam může mít pro člověka budoucnost“.²³ Filosofie náboženství — jako filosofická disciplína — má stanovit i místo náboženství ve světovém a životním názoru člověka, má „osvětlit náboženství ze stanoviska rozumového“. (K tomu užívá metody logicko-noetické, psychologické, historické, sociální a srovnávací.)

Souvislost náboženství a hodnocení (a filosofie náboženství s filosofií hodnot) se odráží již v Tvrđého definici náboženství, které vymezuje jako „koncentraci hodnot lidských a jejich objektivaci“.²⁴ Jestliže je náboženství druhem hodnocení, pak ovšem platí o něm (a náboženské hodnotě) vše podstatné, co bylo řečeno o hodnocení (a hodnotách). Odmítnutí intelektualistického pojetí hodnot vede k odmítnutí intelektualistického chápání náboženství; je-li hodnocení projevem citů a vůle člověka, je jím i náboženství. To jsou základní a výchozí teze celé filosofie náboženství Josefa Tvrđého.

Podstatu náboženství je tedy třeba hledat v samotném aktu hodnocení: v rozlišování věcí a dějů na světské a posvátné. Náboženský člověk se pozná podle toho, „zda je mu něco svatým čili nic“. To je — podle Tvrđého — jediný znak, jímž prý lze charakterizovat všechny formy náboženství (i budhismus, který Tvrđý považuje za náboženství bez boha). Z pozice tohoto „antiintelektualismu“ kritizuje Tvrđý taková pojetí náboženství, která v něm zdůrazňují víru v nadpřirozený svět nebo víru v duchové bytosti (pomocí těchto pojmů definuje náboženství i František Krejčí). Podle Tvrđého se tu neprávem klade do popředí dogmatická stránka náboženství a nikoli to, co je vskutku podstatné — náboženský život sám.

Rozlišováním věcí a dějů na posvátné a světské se snažila vystihnout podstatu náboženství řada autorů, a to různé filosofické orientace (E. Durkheim stejně jako M. Scheler atp.). Tvrđý, který odmítl „intelektualizované“ pojetí náboženství, trvá (podobně jako ve filosofií hodnot) na racionálním (přirozeném) výkladu příčin, které člověka vedou k tomuto rozlišování, k náboženskému hodnocení (např. proti pokusům vydávat cit svatosti za „odkaz na nadpřirozeno“, za „mysterium tremendum et fascinatum“ apod.²⁵

Tvrđý, vycházející ze zákona „tvoření citů smíšených a složených z jednoduchých citů libosti a nelibosti“, považoval „svatost“ (jako cit podmiňující rozlišování věcí a dějů na posvátné a světské) za duševní stav „charakterizovaný nejvyšším složitým citem . . . , který se jeví proti ostatním jednoduchým citům a proti stavům lhostejným jako protiklad“. Svatost je nejvyšším stupněm hod-

nocení; náboženské city jsou „hluboké city vedoucí člověka nad okamžik, nad egoismus...“.²⁶ Ke koncentraci hodnot vede např. „pocit marnosti“, který se někdy člověka třeba zcela neočekávaně zmocňuje (může tu působit i myšlenka na smrt) a nutí ho k úvahám „sub specie aeterni“. K stejným cílům může vést ovšem i „radostné opojení přírodou“, „vědomí závislosti“, pocit, že člověk je „závislý na něčem větším a významnějším, než jest život kolem nás...“. Působí tu však především city, které Tvrdý nazývá estetickými: láska a touha po dokonalosti.²⁷

To je půda, na níž vznikají symboly,²⁸ které se na vyšším stupni náboženského vývoje označují slovy „bůh“, „osud“, apod.²⁹ Jaké konkrétní představy jsou s těmito symboly spojovány, to závisí na řadě okolností, mj. i na způsobu společenského života. „... představa boha je závislá od kulturní a mravní výše společnosti, neboť člověk připojuje bohu vše, co je hodnotné pro něho.“

Snad již i z těchto několika poznámek o Tvrdeho pojetí náboženství je zřejmé, že tu nejde pouze o nekritické přejímání a komentování názorů filosofů a teologů, pokoušejících se např. odkazy na náboženskou zkušenost, náboženský cit svatosti apod. jen bránit nadpřirozenou povahu náboženství. Náboženská zkušenost lidí je i Tvrdeho výchozím faktem, o který se musí opírat všechny úvahy o náboženství, stejně jako např. Jamesovi. Avšak náboženská zkušenost (jako „náboženské poznání“) není mu podkladem k úvahám o možnosti dvojí nebo dokonce vícere pravdy, protože z důvodů neetických nemůže připustit existenci s ostatním poznáním (tj. konec konců vždy i racionálním poznáním) nijak ne-souvisějícího poznání náboženského.

Náboženství není sice samo věcí rozumu, jeho kritice se však vyhýbat nemůžeme.³⁰ Tvrdý je přesvědčen, že náboženství, které mohou současnému člověku poskytnout církev, nemůže uspokojit moderního člověka. Konkrétní představy, které jsou spojovány s náboženskými symboly, neobstojí před kritikou rozumu. (Tvrdý odmítá náboženský symbolismus Schleiermacherův, Sabatierův a jiných protestantských teologů.) Teologické úsilí postavilo náboženství na zjevení, které rovněž člověk, který se nechce dostat do rozporů s výsledky notetiky, nemůže v žádné podobě přijmout. Svou naukou pěstují církve v lidech city, které je ve skutečnosti odvracejí od života a kultury. Tvrdý připouští, že soudobé křesťanství obsahuje některé cenné ideály, avšak ve svém celku je výrazem jiné, staré doby. Moderního člověka neuspokojí ani morálka, kterou mu církev doporučují; opírá se ostatně o dogmata, která nemohou být uznána za závazná.

Kritika současného křesťanství (a náboženství současných církví vůbec) znamená však Tvrdeho zásadní odmítnutí náboženství vůbec. Jeho pojetí podstaty náboženství jako hodnocení mu takový závěr učinit nedovoluje. Filosofie náboženství končí výkladem o „novém náboženství“, které „je již zde“, protože se stále samo tvoří v neustálé hodnotících lidských duších „jakožto nejvyšší hodnota všech kulturních ideálů“. Je úkolem filosofa, aby usiloval o jeho nalezení a zároveň o jeho „očistění ode všeho, co neodpovídá dnešní kultuře a jeho ideálům“. „Nové náboženství“, jak doufá Tvrdý, bude náboženstvím humanity, „středem a cílem jeho snažení jest ideál člověka“.³¹ Tomuto náboženství půjde nikoli o zdůraznění závislosti člověka na bohu, ale o důraz na ideál dokonalosti a na odtud vyplývající mravní čin. Pramenem tohoto náboženství není nadpřirozený svět, ale život člověka, jeho hodnoty.³² Základními náboženskými kategoriemi stávají se tu nikoli pojem boha, nadpřirozena apod., ale ideál lásky

k člověku, touha po dokonalosti atd. Tvrděho analýza náboženství (prováděna zatím jen v rámci filosofie náboženství) se ve skutečnosti mění v analýzu citového vztahu člověka ke světu, společnosti, k sobě samému. Proti námitkám, že tu vlastně nejde o náboženství,³³ ohrazuje se ve Světovém názoru moderního Čecha: „Jestliže se někomu zdá, že těmto ideálům nepatří přívlastek náboženství, pak ovšem nechápe náboženství v moderním významu, podle něhož každým činem přiznáváme se k náboženství, poněvadž jim celý svět hodnotíme a v duchu určitých ideálů přetvořujeme...“³⁴

Tyto názory Tvrděho je ovšem třeba vidět v souvislosti se situací, v níž se náboženství ocitlo v prvních letech republiky. Velký zájem o problémy sociální a politické, který se u nás v prvních poválečných letech projevil prakticky ve všech vrstvách obyvatelstva, byl doprovázen i zvýšenou pozorností k tzv. náboženské otázce.³⁵ Vycházela tehdy řada knih, brožur a článků, jejichž autoři se snažili nejen dokázat, že moderní člověk nutně potřebuje náboženství (ovšem — řekněme hned — náboženství pojaté v tradičním, teologickém duchu), ale že náboženství musí být bráno v úvahu i při řešení všech společenských otázek. Např. J. B. Kozák nevyjadřoval pouze svoje přesvědčení, když v Otázce náboženské (1922) k Masarykovu tvrzení, že „česká otázka je otázkou náboženskou“, dodával: „Byla jí v minulosti a je jí dodnes.“³⁶ Občané republiky měli tu opravdu na vybranou: od katolické ortodoxie přes svobodné křesťanství nově založené církve československé a svobodomyšlnější protestantismus až po „nová náboženství“ pozitivisticky orientovaných volnomyšlenkářů. Zároveň je však třeba připomenout, že na Tvrděho filosofii náboženství — jak jsem ji tu krátce uvedl — nelze zjednodušeně pohlížet jen jako na bezprostřední odpověď buržoazního filosofa na objektivně vzniklou potřebu jeho společenské třídy využívat náboženství v boji za uchování třídního panství.³⁷ Zájem Tvrděho o náboženskou problematiku byl — jak se přesvědčíme, sledujeme-li ho v souvislosti s ostatními úkoly, které si tehdy klade a na něž hledá odpověď — především přirozenou součástí jeho úsilí o vytvoření vlastního, samostatného filosofického názoru. Ve stati Problém metafysiky pokládá za nutné, aby se filosof — dříve než přistoupí k řešení metafysických problémů — metodicky vypořádal jak s problémem hodnot, tak s problémem náboženství. „Filosofie hodnot a filosofie náboženství jsou tedy stejně nutnou podmínkou pro řešení metafysických problémů jako noetika.“ V článku K diskusi o Masaryka označuje filosofii náboženství za jeden z nejdůležitějších oddílů moderní filosofie.³⁸

3

Tvrdý vstupuje na půdu filosofie v době,³⁹ kdy dřívější takřka výsadní postavení pozitivismu (reprezentovaného především jménem Františka Krejčího) je oslabováno rozhodným vystoupením antipozitivistických směrů buržoazní filosofie. V roce, kdy Tvrdý vydává svou Filosofii náboženství, vychází i první číslo Ruchu filosofického, vyhlašující „boj za svobodu české filosofie“. Autoritami stoupců této „mladší generace idealistické“ (jak je Tvrdý nazývá) nejsou již Comte nebo Spencer, ale Bergson, Driesch, Renouvier, James, Husserl, Kelsen, z domácích Mareš aj.

Krejčí byl přesvědčen, že pozitivistická filosofie poskytuje člověku světový názor, který je s to uspokojit jeho rozum i srdce (a tak konec konců i nahradit

náboženství). Avšak jeho agnosticismus, zabraňující lidskému poznání pronikat za hranice jevů, k podstatě skutečnosti, i určitá pozitivistická jednostrannost, vedoucí k opomíjení některých otázek, poskytovaly jeho iracionalistickým kritikům dostatek příležitostí k soustředěným útokům, často velmi bystře využívaným právě tohoto základního rysu Krejčího filosofie a pozitivismu vůbec.

Josef Tvrdý si brzy uvědomil, že to, co pozitivismus považuje za svou přednost, na čem buduje svoji „vědeckost“, je ve skutečnosti jeho slabinou. Snad se nezmýlím, když jeho filosofické dílo označím za soustavně propracovávaný pokus dokázat možnost filosofie, která by si — aniž by přestala být vědeckou — nemusila klást již předem různá omezení a která by tak do všech důsledků plnila funkci světového a životního názoru. Tvrdý přitom vychází z pozitivismu, nemohl se však skutečně pokoušet o splnění naznačeného úkolu, aniž překročil hranice „ortodoxního, dogmatického pozitivismu“, jak nazval pozitivistickou filosofii Františka Krejčího. Rozbor Tvrdeho filosofie, který by vzal v úvahu všechny její složky, by ovšem ukázal, že jeho pokus o vědeckou filosofii je ovlivňován z jedné strany odporem k iracionalistickému filosofování, zároveň však z druhé strany i nechutí dostat se přitom na pozice, které by musel označit jako materialistické.

Toto směřování Tvrdeho filosofie ukazují, jak jsem naznačil, již jeho první práce — Filosofie náboženství, Světový názor moderního Čecha a Vývoj evropského filosofického myšlení. Již svým pojetím filosofie náboženství a jejím zařazením do celkového systému filosofie odchyluje se Tvrdý od stanoviska Krejčího, který filosofii náboženství odmítal jako příliš spekulativní; sám pojem „filosofie náboženství“ považoval za sporný. Za nejvýznamnější výsledek Krejčího filosofie — a pozitivismu vůbec⁴⁰ — považoval Tvrdý zdůraznění požadavku vědeckosti filosofie, autority vědy, vedoucí k odmítnutí všech nezdůvodněných a nezdůvodnitelných metafysických představ. Zároveň však neodmítá se střetávat se soupeři i tam, kam by Krejčí — právě pro onu vědeckost své filosofie — již nešel. Ve Vývoji filosofického myšlení evropského poznamenal, že to byl podle jeho soudu „pozitivistický náboženský indiferentismus“, který přispěl k úpadku pozitivismu a svým způsobem způsobil „dnešní rozmach mystického anarchismu v theosofii a spiritismu... neboť tam, kde není přesného vodítka kritického v náboženství, tam bují hojně spodní, primitivní náboženské proudy“.⁴¹

Filosofie náboženství představuje u Tvrdeho první pokus rozevřít hranice pozitivistické filosofie. Z hlediska vývoje českého pozitivismu (nebo vůbec celé scientisticky orientované filosofie) je důležité, že u Tvrdeho vede přímá cesta od obhajoby filosofie náboženství k obhajobě metafysiky, když řeší otázku předmětu filosofie, jejího vztahu k vědě, umění a náboženství. „Základní úkol filosofie se odedávna nazýval metafysikou,“ poznamenává Tvrdý.

Předchozí vývoj pozitivistické filosofie dospěl u jejího nejvýznamnějšího představitele, Františka Krejčího, k zásadnímu odmítnutí metafysiky. Úsilí o metafysiku znamená Krejčímu úsilí o proniknutí do transcendentna. To je ovšem podle něho pokus marný, vždyť toto transcendentno bylo vymezeno právě jako oblast, která je vědeckému poznání (o žádném jiném nelze mluvit) nepřístupná.⁴² Tvrdý tento názor Krejčího (a odtud vyplývající omezování předmětu filosofie) odmítá. Tímto způsobem se vědecký světový názor vybudovat nedá. Metafysické otázky se nedají odbýt pouhým poukazem na nepoznatelné transcendentno. Ty tu prostě jsou, a „nejsou-li odpovídány kritickou cestou, dají se na cestu

nekritickou“. Pozitivismus zavedl do svého systému pojem transcendentna, zakázal však hledat k němu cestu. Tím, podle Tvrdeho, dosáhl pouze toho, že v „mladé generaci vzrostla právě chuť překračovat tento zákaz“. A tak jestliže nevyjasněný poměr pozitivismu k náboženství — pokračuje Tvrký ve své argumentaci — pomohl ve skutečnosti jen spiritismu, theosofii a teologům vůbec, pak pozitivistické transcendentno bylo konec konců zase příčinou toho, že „po pozitivismu vznikla silná vlna romanticko-idealistická“.

Tak si Tvrký — pomocí tzv. zákona kontrastu, který se uplatňuje ve vývoji filosofických názorů — vysvětluje i nástup českých „nových filosofů“. Boj Vorovky, Pelikána aj. za „svobodu české filosofie“ je mu především bojem za svobodu pronikat — ovšem mimorozumovými cestami — do transcendentna, hledat odpověď na otázky metafysiky.

Tvrký ovšem souhlasil s Krejčího hodnocením této iracionalistické, intuitivistické filosofie, jak je podal např. ve stati *Kritische Blicke auf den gegenwärtigen Standt des philosophischen Denkens in Böhmen*.⁴³ Na mnoho místech Tvrdeho spisů najdeme velmi kritická posouzení tohoto proudu v české filosofii. Již v citovaném článku *Problém metafysiky* např. ukázal, že kritika pozitivismu znamená pro mnohé „naše idealisty“ i popření vědy vůbec. Vystihl také dobře, že cílem a snahou těchto filosofů je mnohdy i podpora „konservativních a zpátečnických sociálně-politických řádů dneška“. Záruku úspěšného boje s nimi viděl však nejen v prostém odmítání „iracionalistických vpádů do říše absolutna, transcendentna, nepoznatelna . . . podnikaným se zanícením, které hraničí s mystickou jasnovidností“, ale i v samotném hledání odpovědi na všechny problémy, které se objevují před současným člověkem.

Tvrký zjednodušil ovšem (vycházejí především ze zmíněného zákona kontrastu) výklad příčin rozvoje iracionalistických směrů v buržoazní filosofii; neuvědomil si, že tento vývoj odráží sám společenský fakt, měnící se požadavky na apologetickou funkci ideologie, filosofie. (V iracionalistické formě může být někdy vyjádřen i více či méně uvědomělý odpor filosofa k danému společenskému řádu, k jeho „rozumné“ ideologii.) Nicméně však správně poznal, že úspěch „nové“ filosofie je umožňován i slabostí filosofie dosavadní, tedy slabostí pozitivismu.

To byly důvody, které Tvrdeho vedly k zamyšlení nad místem metafysiky ve vědecké filosofii. Výsledkem jeho úvah bylo, že metafysiku (ovšem „vědeckou“, tj. o vědecké poznatky se opírající) nejen z filosofie nevyklučuje, ale že ji naopak považuje — po vyřešení problému poznání, přírody a hodnot — za vyvrcholení celé filosofie.

V monografii *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie* napsal: „... bude nutno podati proti metafysice falešné, proti metafysickému žargonu metafysiku pravou, neuvádějící člověka v pověru, nýbrž uvádějící jej v souvislost s nejdůležitějším pramenem poznání, vědou.“⁴⁴ Předpoklady pro metafysiku (v rámci filosofie samé) vytvářejí jednotlivé filosofické disciplíny, na prvním místě teorie poznání. Filosofie přírody a filosofie hodnot (kterou Tvrký dále dělí podle jednotlivých kulturních hodnot na filosofii dějin, umění, náboženství, mravnosti) připravují „výběr z jednotlivých speciálních věd nebo vědeckých skupin a kritické zhodnocení hlavních kulturních zjevů pro celkový světový a životní názor, pokud je filosofie vyžaduje“.⁴⁵

Toto „omilostnění“ metafysiky vede svou logickou cestou Tvrdeho k dalším závěrům, které znamenají další revizi Krejčího stanoviska. V polemice s iracio-

nalistickou filosofií na jedné straně a „dogmatickým pozitivismem“ na straně druhé dochází Tvrďý k přesvědčení, že pojem transcendentna je třeba vůbec odmítnout; jen za tohoto předpokladu bude metafysika také vůbec možná. Svůj postup zdůvodnil zvláště obsáhle a souvisle v Nové filosofii. Píše např.: „Odmítne-li však pojem transcendentna vůbec jakožto fiktivní pojem, vytvořený ad hoc, aby se tam mohly uchýlit před vědeckou kritikou tradiční představy, pak jest vzata tím možnost vzniku těch nových cest poznání do transcendentna a současně možnost nějakého poznání, které by nepodléhalo vědecké verifikaci. Neuznáváme tedy ani spencerovského pojmu ‚Nepoznatelné‘, které již ve svém výrazu jeví dogmatický ráz. Zbavíme-li se tohoto dogmatického předpokladu, který měl také utvořit místo pro jiné, než je poznání vědecky kontrolované, pak nahrazujeme ‚Nepoznatelné‘ ‚nepoznaným‘, při čemž již malé počáteční písmě naznačuje ohromný rozdíl obou pojmů.“⁴⁶

Již ve Filosofii náboženství Tvrďý vyslovil svoje přesvědčení, že člověk je s to dopátrat se objektivní pravdy.⁴⁷ V následujících pracích, zvláště v Problému skutečnosti u Davida Huma a v Teorii pravdy se snažil prokázat, že poznání nemůže být jen subjektivním zkreslením světa (již proto, že „samo vzniká ve stálé souvislosti s děním světovým“), že neexistují překážky takové povahy, aby a priori bránily poznat skutečnou povahu světa, společnosti, člověka. Z tohoto hlediska představuje pak Tvrďého Nová filosofie jakési shrnutí jeho dosavadních úvah na toto téma, uzavření dosavadní snahy překonat pozitivistický agnosticismus, opírající se právě o pojem nepoznatelného transcendentna. Dospívá k závěru, že filosofie musí naopak odložit „poustevnícké roucho reznice“ a s odvahou tvořit „metafysický obraz na moderním vědeckém základě“. Tak je třeba, podle Tvrďého, čelit jak té metafysice, která je ve skutečnosti jen „dědičkou staré teologie“, tak oné „vědoševcovině“, jež zná vědeckou metodu jen v úzkých hranicích odborné vědy.

Jakmile ovšem Tvrďý dospěl k tomuto závěru, musel — donucen k tomu samou logikou věci — položit si také otázku o povaze onoho transcendentna nebo (jak říká sám Tvrďý, vycházející z noetice z důsledného rozlišování subjektu a transsubjektivní skutečnosti) jaká je povaha transsubjektivní skutečnosti, již je „vše mimo nás, čemu se náš aktivní subjekt přizpůsobuje, do čeho umísťuje svoje činy“.⁴⁸ A zde, na půdě metafysiky, při řešení problémů, které tu považuje za nejvýznamnější, dořešil si Tvrďý i otázku náboženskou (dávaje tím nakonec najevo, že proti náboženství, jak o něm mluví jednotlivé církve, nemůže být postavena jen určitá „filosofická disciplína“, ale filosofie vůbec).

Tvrďého odmítnutí nepoznatelného transcendentna (jistě jeho nejvýznamnější filosofický čin) právem označil Sl. Strohs v citovaném již článku za přiblížení se k marxistickému pojetí skutečnosti.⁴⁹ Další rozbor Tvrďého metafysiky by ovšem ukázal, že jde vskutku jenom o „přiblížení“; že cesta, kterou by tu Tvrďý musel ještě ujit, nebyla právě nejrátší. Svoji kritickorealisticou filosofii se Tvrďý snažil klást nad materialismus i idealismus. V souvislosti s řešením poměru monismu a pluralismu (který považuje za nejdůležitější problém metafysiky) odmítá především „krajní monismus idealistický“, pokládající ducha za podstatu světa, z něhož jako „jediného principu celý svět vzniká a vyvíjí se“. Je nepochybné, že k přesvědčení o oprávněnosti odmítnutí tohoto krajního idealismu Tvrďého přivedl i jeho zájem o filosofii náboženství, závěry, k nimž přišel při zkoumání podstaty náboženství a jeho historie.

Současně však Tvrďý odmítá i „krajní monismus materialistický“. Neuvědomil

si totiž dosah a význam proměny, která se v marxistické filosofii stala jak s Hegelovou dialektikou, tak s dosavadním materialismem samým. Hegelovu dialektickou metodu, o níž soudil, že je nevědecká, a proto neplodná, považoval v marxistické materialistické filosofii za cizorodý prvek. Kritika materialismu se mu pak ovšem redukoval na kritiku materialismu mechanického: „Realismus (jak často Tvrdý označoval svoje stanovisko) se liší zásadně od materialismu tím, že nemůže uznati, že by mechanický výklad hrubé hmoty vysvětloval celý svět.“⁵⁰ Má za to, že hmota a duch představují „dvě stránky“, které „tvoří obsah světového principu, jsou nutně spojeny v jednotu dějství . . .“⁵¹

Tvrdého závěr mohl tu být jen stěží jiný. Existuje-li transsubjektivno jako kvalitativně rozrůzněná skutečnost a není-li ji možno (jak je Tvrdý přesvědčen) vysvětlit ani materialisticky, ani idealisticky (jako projev působení určitého duchovního principu), pak ovšem jiný než dualistický závěr možný není. Ani tehdy, když se mu Tvrdý skutečně snaží vyhnout. O dualismus tu nemá jít. Tvrdý, odmítaje rovněž „krajní pluralismus“, označuje — opět po vzoru Höffdingově — svůj názor jako „monopluralistický“. Chce tím především říci, že „každý individuální element světového dějství má dvě stránky, jednou se odlišuje od druhých . . ., jednou se spojuje s druhými elementy . . . Není tedy na světě věcí a dějů absolutně různých ani absolutně identických“.⁵²

Tento monopluralistický názor měl být podepřen a zdůvodněn i analýzou vývojových souvislostí, jimiž by bylo možno vyložit podobnost a různost, kontinuitu a diskontinuitu předmětů a jevů tvořících transsubjektivní skutečnost. Tvrdý přijal teorii emergentního vývoje, s níž se podrobněji seznámil zvláště za svého pobytu na mezinárodním filosofickém kongresu v Oxfordu r. 1931. Podobně jako A. Alexander a C. L. Morgan se snaží emergentním vývojem přirozeně vysvětlit vznik nové a vyšší kvality, aniž by tuto novou kvalitu redukoval na prostý souhrn kvalit nižších.⁵³ Nová kvalita vzniká jako výslednice nových vztahů jejích komponentů. Tvrdý se domníval, že teorie emergentního vývoje může vysvětlit všechny proměny předmětů a jevů skutečnosti, a tím i přirozeným způsobem vysvětlit otázky, které náboženství vysvětlovalo způsobem nadpřirozeným: procesy vedoucí ke vzniku života, vztah duše a těla atd. V Nové filosofii klade velkou váhu na to, že touto teorií dovede zcela přirozeně vysvětlit, „odkud rozum a logické myšlení“; v Úvodu do filosofie věnoval pak zvláštní pozornost poměru duše a těla.

Avšak i tu se ukáže, že Tvrdému se sice v jeho monopluralismu a v jeho pojetí emergentního vývoje podařilo do jisté míry vyjádřit myšlenku o souvislosti všech věcí a jevů, že však dualistické stanovisko nepřekonal. Duševno považuje za „zvláštní energii, která je závislá na hmotě, avšak vedle toho má i své vlastní zákony“; domnívá se však přitom, že anorganická hmota musí mít již zárodky toho, co se později vyvíjí jako duševní energie a co bychom mohli nazvat jako „duchovní elementy“. „Vědomá duševní energie vznikala by pak syntézou těchto elementů; ta ovšem není resultantou ve smyslu Spencerova vývoje, nýbrž novým celkem ve významu emergentního vývoje.“⁵⁴ Z tvrzení, že v tomto smyslu je „energie duševní stejně věčná jako energie hmotná“, dochází k svému pojetí nesmrtelnosti, kterou klade proti církevním představám o individuální posmrtné existenci.

Tvrdého monopluralismus a s ním spojená teorie emergentního vývoje tak podepřely nejen jeho víru v možnost neustálého vývoje a pokroku společen-

ského a individuálního,⁵⁵ ale i jeho panteistické tendence, které nacházely svůj výraz již v jeho Filosofii náboženství.

*

V úvodu k této stati jsem uvedl, že Tvrdý bývá považován za nejvýznamnějšího představitele nejmladší pozitivistické generace u nás. A jestliže František Krejčí si dokázal svoje přední místo v historii českého pozitivismu (a v české buržoazní filosofii vůbec) získat tím, že jeho filosofie téměř do všech důsledků byla vskutku pozitivistická (pozitivisticky vědecká), pak Tvrdý dosáhl zmíněného ocenění v generaci následující především tím, čím pozitivismus (pozitivistickou vědeckost) dokázal více či méně důsledně překonat. Určité překonání pozitivismu představuje již zmíněné rozšíření filosofické problematiky o problém hodnot (který vznikl mimo pozitivismus) i uznání filosofie náboženství za filosofickou disciplínu. Zvláště významnou úlohu tu ovšem má Tvrdeho odmítnutí spence-rovského (a u nás i Krejčího) pojetí transcendentna a opětné zavedení metafysiky do filosofie. Dalším sledováním vývoje českého pozitivismu bude ještě třeba podrobněji ukázat a vysvětlit, jak toto rozšiřování zájmů pozitivistické filosofie (a v jistém smyslu její faktické zvědečování) jde u Tvrdeho ruku v ruce — jak na to poukázala již např. Jiřina Popelová ve své Studii o současné české filosofii⁵⁶ — s uvolňováním závislosti filosofie na vědě.

Tvrdý často připomínal, že filosofie musí vycházet z poznatků jednotlivých vědních oborů a vlastní názory neustále ověřovat, aby žádný z jejich závěrů nebyl v rozporu s vědeckým poznáním. Jen za těchto podmínek může filosofie plnit svůj úkol: vést k pochopení světa a života, být návodem k jednání, „filosofii činu“. Přesto však filosofii samu za vědu nepovažoval. Právě naopak: věnoval ve svých spisech hodně místa tomu, aby dokázal, že filosofie — jako „snaha o jednotný světový a životní názor“ — vědou ani být nemůže.⁵⁷ Její velmi široký předmět (celý svět, veškerý život) ji nutí užívat i takových metod, které nejsou a nemohou být tak přísně vědecké, jak je tomu ve vědách speciálních. Aby filosof mohl splnit svůj úkol, musí přihlížet nejen k výsledkům racionálního poznání světa, jak je podává věda, ale i k tomu, co mu o světě říká umění, náboženství, vlastní životní zkušenosti.⁵⁸ Proto filosofické závěry vytvářející obraz světa a odpovídající na otázku po smyslu života („co má člověk činit“) — budované na základě filosofovy osobní syntézy — přesahují materiál vědecky ověřený a mnohdy i materiál na daném stupni ověřitelný. A tak i když v této filosofické syntéze nemá být podle Tvrdeho nic, co by vědě odporovalo, přece filosofovi má zbýt dostatek volného prostoru k úvahám, tvorbě hypotéz, při nichž mají možnost plně se uplatnit i jeho osobní vlastnosti a schopnosti. (Odtud také Tvrdeho zájem o jakousi psychologickou typologii jednotlivých filosofů a filosofických směrů.)

Tak se Tvrdý pokusil znovu zdůraznit požadavek vědeckosti filosofie (Krejčím tak často připomínaný) a současně nově řešit vztah filosofie k vědě, úkoly filosofie. Chtěl tímto způsobem překonat stanovisko „ortodoxního“ pozitivismu, redukcujícího filosofii na pouhé shrnování výsledků vědeckého poznání, podtrhnout aktivitu filosofovy osobnosti a specifičnost filosofického pohledu na svět.⁵⁹ Bude třeba ještě ukázat, jak se přitom snaží využít jak domácí filosofické tradice (zvláště Masarykův realismus), tak čerpat poučení z „mohutného proudu realistické filosofie světové, který vznikl reakcí proti idealismu a pragmatismu v zemích

anglosaských“. S jejich pomocí měl být v nových podmínkách podán i nový důkaz „životaschopnosti pozitivistické filosofie, která dovede řešit všechny konkrétní otázky dneška“ — jak ve svých glosách k Tvrdeho Nové filosofii zhodnotil Tvrdeho pokus již jeho pozitivistický kolega, František Seracký.⁶⁰

POZNÁMKY

- ¹ Josef Tvrď (1877—1942) byl žákem Durdíkovým a Masarykovým; na Karlově universitě poslouchal i přednášky Krejčího, Drtiny a Cádý. Roku 1922 se habilitoval na brněnské filosofické fakultě. Počínaje rokem 1926 začal přednášet na Komenského universitě; tam byl jmenován mimořádným a r. 1930 i řádným profesorem systematické filosofie. Na brněnskou fakultu se vrátil r. 1938. V prosinci 1941 byl jako odpůrce fašismu zatčen. 13. března 1942 zemřel v mauthausenském koncentračním táboru. — Marxistický rozbor filosofie Tvrdeho nebyl dosud podán. Lze však již odkázat alespoň na některé dílčí příspěvky. Krátké poznámky o Tvrdeho filosofii přináší např. článek S. Strohse, *Otázky vývoje marxistické filosofie v letech první republiky* (Filosofický časopis 1957, č. 3), a stať J. Kocky, *Buržoázna filozofia na Slovensku v rokoch 1918—1938 (v Kapitolách z dejin slovenskej filozofie, Bratislava 1957)*. Výklad Tvrdeho teorie pravdy podal L. Tošenovský v knize *Příspěvky k základním otázkám teorie pravdy* (Praha 1962). Ze starších prací je třeba připomenout hodnocení Tvrdeho filosofie u J. Popelové (*Studie k současné české filosofii*, Praha 1947) a Králův nekrolog *Za prof. Josefem Tvrďem z České myslí* (1945, č. 1). U příležitosti Tvrdeho šedesátin přinesla několik stať o Tvrdeho filosofickém díle *Česká mysl* (1937, č. 5). V r. 1938 vyšla v *Tvorbě* (č. 19 a 20) *Urxova* recenze Tvrdeho logiky. O celkový pohled na Tvrdeho filosofii se pokusil Pavel Brosz v brožuře *Svetový a životný názor Jozefa Tvrdeho* (Bratislava, 1938).
- ² Viz *Česká mysl* 1933, str. 22—32. V opraveném znění Novák stať publikoval v knize *Hodnoty a dějiny*, Praha 1947. — Na nutnost kriticky posoudit skutečné výsledky zájmu o hodnoty a hodnocení (a zabývat se touto problematikou v rámci marxistické filosofie) poukázal nedávno V. P. Tugarinov v knize *O cennostjach žizni i kultury* (Leningrad 1960). Z českých autorů se v poslední době kategorií hodnoty (kterou právem považuje za kategorii filosofickou) zabývá J. Popelová ve své *Etice* (Praha 1962).
- ³ Stručný výklad názorů některých autorů podal Blahoslav Zbořil v knize *Poznání, hodnocení a tvoření norem*, Ostrava 1947.
- ⁴ Již ve *Filosofii náboženství* je patrný velký vliv, který měl dánský „kritický realista“ na Tvrdeho.
- ⁵ *Kritický finalismus* je název článku (ČM 1937), kterým Tvrď odpovídal na Englišovu kritiku (*Horror finalitatis*, ČM 1937) své *Logiky*.
- ⁶ Srov. zvl. *Kritický finalismus*, str. 272 an.
- ⁷ *Filosofie náboženství*, str. 77.
- ⁸ Tamtéž, str. 81. Na následující stránce poznamenává: „Hodnoty potřebují nutně ke svému uplatňování dalšího poznání smyslového a racionálního“.
- ⁹ Srov. zvl. *Logika*, str. 213; *Kritický finalismus*, str. 271 an.
- ¹⁰ „Soudy ničeho nehodnotíme, nýbrž jenom konstatujeme hodnocení, které muselo existovat před soudem“; *Logika*, str. 213.
- ¹¹ Viz *Úvod do filosofie*, str. 76—77.
- ¹² *Kritický finalismus*, str. 273.
- ¹³ Tvrď rozlišuje hodnoty přímé a nepřímé. Přímá hodnota přímo vyhovuje tendenci, nepřímé hodnoty vznikají z tendencí, které vyplývají z tendencí základních. Tvrď v této souvislosti připomíná Höffdingovu teorii o přesouvání hodnot. Srov. například *Úvod do filosofie*, str. 73—74.
- ¹⁴ *Filosofie náboženství*, str. 81. V *Úvodu do filosofie* k tomu dodává, že i „hodnoty relativně trvalé, jako jsou hodnoty mravní, nabývají podle historických okolností jiné zabarvení a formulace“, str. 78.
- ¹⁵ *Kritický finalismus*, str. 275.
- ¹⁶ R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926. I tu se projevil Tvrdeho zájem o americký realismus.
- ¹⁷ K otázce, zda je hodnota kvalita nebo vztah, se vyslovila i J. Popelová v citované již *Etice* (v kapitole o mravních hodnotách). Příklání se k názoru, že hodnotu je třeba pod-

řadit pod kategorii vlastnosti (i když ovšem uznává, že „při aktu hodnocení se vždy uplatňuje vztah hodnotícího subjektu k hodnocenému objektu“; v textu je zřejmě omylem „k hodnotícímu objektu“). Má za to, že pojetí hodnoty jako vztahu vede k popírání objektivitv hodnot a tím k subjektivismu. Příkladním se k názoru, který prosazoval např. Bl. Zbořil (v duchu Tvrděho pojetí), že totiž kvality objektu se stávají hodnotami teprve vztahem k subjektu. V tomto smyslu lze tvrdit, že „skutečnost existuje i beze vztahu k subjektu, hodnota nikoliv“ (*Poznání, hodnocení a tvoření norem*, str. 189). Poznání hodnot by pak nebylo poznáním vlastností nějakého objektu (pokud ovšem nemáme na mysli již poznávání hodnotních kvalit), ale uvědoměním si významu vlastností objektu (a tím objektu samého) pro člověka (pro člověka s určitou tendencí).

¹⁸ Srov. *Filosofie náboženství*, str. 85.

¹⁹ *Problém geniality*, Nové Atheneum 1921; *Subjektivní pravda*, Naše doba, 1926; *Teorie pravdy*, Bratislava 1929; Tvrděho pojetím subjektivní (osobní) pravdy se zabýval L. Tošenovský v práci *Přispěvky k základním otázkám teorie pravdy*, Praha 1962.

²⁰ Uvidíme ještě, že Tvrdý rozlišoval různé druhy hodnocení; varoval před ztotožňováním např. mravního hodnocení s hodnocením, které nazval eudaimonistickým (příjemné — nepřijemné) apod. Viz např. oddíl „Filosofie mravnosti“ v *Úvodu do filosofie*.

²¹ Např. P. Kalweit v práci *Einführung in die Religionsphilosophie*, Leipzig—Berlin 1921, píše: „Das Hauptthema der Religionsphilosophie ist demnach Wesen und Wahrheit der Religion“, str. 10.

²² Takovou povahu mají i u nás známé práce A. Sabatiera, *Nástin filosofie náboženství*, Linhartův *Úvod do filosofie náboženství* aj. Poznamenejme tu ještě, že — pokud jde o sám pojem „filosofie náboženství“ — A. Lalande ve svém *Vocabulaire technique de la Philosophie* (8. vyd. Paříž 1960) v poznámkách u hesla náboženství uvádí, že se ho, stejně jako pojmu „filosofie práva“ a „filosofie umění“, užívá od počátku 19. stol. V historických přehledech, které byly někdy k systematickým výkladům filosofie náboženství připojovány, autoři sledovali většinou všechny názory, které se objevily u významnějších filosofů.

²³ *Filosofie náboženství*, str. 5.

²⁴ *Tamtéž*, str. 76. Tvrdý tu přijímá definici Höffdinga, srov. *Religionsphilosophie*, str. 6. „Der Kern der Religion ist... ein Glaube an die Erhaltung des Wertes in der Welt.“

²⁵ Srov. např. H. Scholz, *Die Religionsphilosophie*, 1922; R. Otto, *Das Heilige*, 14. vyd. 1926 aj.

²⁶ *Filosofie náboženství*, str. 98. Ne všichni lidé jsou s to dosáhnout stejné koncentrace, její míra určuje hloubku náboženského citění člověka.

²⁷ Viz *tamtéž*, str. 94 an.

²⁸ Tvrdý se pokouší naznačit, jak dochází k objektivaci náboženského citu v symbolech a v náboženských obřadech (které pak zase působí na vytváření a formování náboženského citu). Z potřeby vysvětlovat obřady vznikají legendy a mýty, které jsou kněžskými zpracovávány v dogmata (tj. mýty, které mají i určitý význam sociální, a jsou proto prohlášeny za společensky závazné). Promítání společenského zájmu do této sféry posiluje objektivní prvek v dogmatu a kultu, proti kterému pak zase vzniká reakce — mystika, zdůrazňující bezprostřednost a niternost náboženského života. Srov. *Filosofie náboženství*, str. 85—88.

²⁹ „Pojem osobního boha, který jest něco málo rozdílný od člověka, a neosobný osud tvoří dvě krajní meze, mezi nimiž se představa boha pohybuje.“ *Tamtéž*, str. 95.

³⁰ „Postavíme-li se na přesné stanovisko dvojí pravdy, tj. vyloučíme-li účast rozumu z náboženství, nevíme, kde se zastavit a musíme důsledně přijímat zázraky posledního fetišisty afrického.“ *Tamtéž*, str. 90.

³¹ *Tamtéž*, str. 98.

³² Toto „nové náboženství“ nepotřebuje k svému životu žádnou církevní organizaci. Ty ostatně, jak Tvrdý dobře viděl, „zastupují ve všech státech konzervativní vrstvy, jež mají na mysli egoistické zájmy jak osobní, tak společenské. Jsou proto nejen zbytečné, ale i škodlivé. Tvrdý byl rozhodným stoupencem odlučky církve od státu; podporoval činnost Volné myšlenky.“

³³ Takovou námitku podal mj. i Fr. Linhart v citovaném již *Úvodu do filosofie náboženství*. Z pozice myslitele, který chce uchránit jako ústřední pojem náboženství pojem boha, správně připomíná, že u Tvrděho (a podobné stanovisko zastávali u nás i autoři jiní, např. A. I. Bláha) není dostatečně objasněn rozlišující znak náboženského hodnocení, že v náboženství musí jít vždy o „vztah člověka k nějaké vyšší, nadlidské, transcendentní

a přece zároveň imanentní moci, na niž všechnen svět je závislý a jež jest také nejvyšší hodnotou“ (str. 90).

³⁴ *Světový názor moderního Čecha*, 1923, str. 13.

³⁵ Viz D. Šlejška, *Společenská podstata etiky*, Praha 1956.

³⁶ O „novém náboženství“ psal např. L. Kunte v knize *Vznik nového náboženství a Náboženství, socialism a národ*. Na Tvrděho úvahy navázal později i Bl. Zbořil v práci *Budoucnost náboženství*, 1930.

³⁷ Domnívám se, že i na Tvrděho filosofii náboženství lze aplikovat slova, jimiž J. Popelová hodnotila ve své *Etice* tehdejší učebnice „laické morálky“. „Tyto etiky byly zaměřeny na dvě strany. Především proti náboženské morálce, plně objektivně úkol buržoazně demokratické revoluce v oblasti výchovy, a na druhé straně i proti ideologii proletariátu. První autoři zamýšleli, druhý byl spíše neuvědomělý. O relativní pokrokovosti jejich pokusů svědčí i to, že byly napadány zprava, jednak ortodoxně klerikálními kruhy, jednak idealistickou filosofií...“ (str. 296). Popelová tu reaguje i na Šlejškovo hodnocení laických morálek, jak je podal v citované již knize. O Tvrděho pojetí náboženství se Šlejška nezmiňuje; jde však o jeden z filosofických základů, na nichž se zakládala i činnost Volné myšlenky, i pokusy o laickou morálku.

³⁸ *Problém metafysiky*, Česká mysl 1922, str. 164; *K diskusi o Masaryka*, Moravskoslezská revue 1923.

³⁹ Před válkou Tvrdý publikoval — nebereme-li v úvahu několik statí o vyškovské a slavkovské keramice — pouze několik článků s problematikou psychologickou a pojednání o filosofii J. M. Guyaua. Tvrdý byl tehdy zaměstnán jako středoškolský profesor. *Filosofie náboženství* byl jeho habilitační spis.

⁴⁰ Např. v *Nové filosofii* vyzdvihuje Tvrdý jako velkou zásluhu pozitivismu, že zdůraznil skutečnost, že „každá zdravá filosofie musí mít kořeny ve vědě a vědecké metodě“.

⁴¹ *Vývoj filosofického myšlení evropského*, str. 240.

⁴² Nelze to sledovat důvody, kterými Krejčí svoje stanovisko obhajoval (a nelze tu uvádět ani příklady, které by ukázaly, že se jím ani sám vždy nedával omezovat). Pojem transcendentna, nepoznatelné podstaty poznatelných jevů, je u něho spjat s výkladem vědeckého poznání, s jeho empirismem. Krejčího filosofii sleduje např. J. Popelová v článku *Filosofie Františka Krejčího*, Čs. psychologie 1958, č. 3; J. Pešková, *Filosof a člověk Fr. Krejčí*, Fil. časopis 1958, č. 6.

⁴³ Věstník Královské české společnosti nauk. Praha 1925.

⁴⁴ *Problém skutečnosti*, str. 85.

⁴⁵ *Úvod do filosofie*, str. 17.

⁴⁶ *Nová filosofie*, str. 20.

⁴⁷ Tvrdý rozlišuje mezi „reální skutečností“ a „skutečností absolutní“ (která je „širší nežli naše reální skutečnost, poněvadž nám nejsou dána veškerá data hodnotní a smyslová, na něž by se naše racionální poznání mohlo uplatnit“). Zdůrazňuje však, že „není důvodu soudit, že absolutní skutečnost jest, jak soudil Kant, od naší reálné skutečnosti toto genere rozdílná, nýbrž pouze, že naše reálná skutečnost neobsahuje sice veškeré skutečnosti, ale co obsahuje, není iluzí, nýbrž pravdou, která sice potřebuje dalšího doplnění, která však tímto doplněním nemůže být obrácena v pravý opak“ (*Filosofie náboženství*, str. 81). Tím měla být mj. prokázána i možnost vědeckých úvah na poli filosofie dějin, která Tvrděmu byla — vedle metafysiky — vyvrcholením vši filosofie.

⁴⁸ *Teorie pravdy*, str. 50.

⁴⁹ Srov. S. Strohs, *Otázky vývoje marxistické filosofie v letech první republiky*, Filosofický časopis 1957, č. 3, str. 326.

⁵⁰ *Nová filosofie*, str. 78.

⁵¹ *Úvod do filosofie*, str. 171.

⁵² *Nová filosofie*, str. 90.

⁵³ V *Nové filosofii*, kde se Tvrdý k teorii emergentního vývoje přihlásil, odmítá rozhodně všechny pokusy hájit indeterminismus ve vědě a filosofii. Píše např.: „Jest to vlastně kapitulační lidského intelektu, který místo aby se ptal, jaký důvod má nový objev, resignuje na výklad a činí salto mortale do moře nic nevysvětlujícího pojmu indeterminismu, svobody“ (str. 86). Z pozice teorie emergentního vývoje podává i kritiku vitalismu a teleologie.

⁵⁴ Srov. *Úvod do filosofie*, str. 175.

⁵⁵ Tvrdý byl stoupencem buržoazní demokracie. Věří v možnost jejího neustálého vylepšování. Demokracii kladl za úkol, aby vytvářela podmínky nutné k tomu, aby svobodní jedinci nalézali největší uspokojení v tvořivé práci pro celou společnost. Z těchto pozic odmítá

však nejen útoky na buržoazní demokracii ze strany fašismu, ale i „radikální socialismus“ Leninův.

⁵⁶ *Studie o současné české filosofii*, Praha 1946, str. 20.

⁵⁷ „Někdy se udělá náležitý rozdíl mezi vědou a filosofií, a tu vznikají mnohá nedorozumění ... Máme mnoho věd ... ale filosofie jest 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, veškeren život, a v tom je zase její slabost ... Jest zajisté pochopitelné, že její metoda nebude tak přísně vědecká jako metoda jednotlivých věd ... Za druhé filosofie majíc ohromný předmět zkoumání nebude moci vše 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.“ (Str. 11—12.)

⁵⁸ Tvrdý byl přesvědčen, že kvalita filosofické syntézy je do značné míry závislá na životních zkušenostech filosofa. V článku *Problém metafysiky* napsal: „... filosof, který národu nedovede říci nic politicky, nedovede mu také říci nic metafysicky a jeho papírová metafyka nestojí za mnoho.“

⁵⁹ Tvrdý se pokusil vymezit pozitivismus již ve své stati *Jest filosofie Tyršova pozitivismem?* (Tyršův sborník 1920). Chápe ho tu jako filosofii, která se důsledně omezuje na to, co je „pozitivní“, tj. „přesné“ a vyhýbá se úzkostlivě tomu, co je pouze hypotetické. Filosofie je pro pozitivismus pouze shrnutím a spojením těchto pozitivních pravd.

⁶⁰ *Česká mysl* 1932, str. 92.

RELIGION AND METAPHYSICS IN THE WORK OF JOSEF TVRDÝ

Between the two world wars Josef Tvrđý was one of the prominent representatives of the Czech philosophy of positivism. The first two sections of the present paper deal with Tvrđý's ideas on religion and the theory of values, while the third part is concerned with his conception of metaphysics and the subject of philosophy in general. The author of the paper endeavours to demonstrate Tvrđý's effort aimed at overcoming the narrow limits characteristic of the approach towards the task of philosophy in the first stages of positivist thinking in Western Europe and promoted among Czech philosophers by František Krejčí. This effort was apparent in Tvrđý's work from the very beginning of his career and could be attributed, among other things, to the influence of the irrationalistic criticism of the positivist thinking.

Translated by A. Tichý