SBORNÍK KU POCTĚ

FRANTIŠKA KREJČÍHO

Práce a vzpomínky jeho žáků

a přátel

1929

ČIN • PRAHA

CIN

SBORNÍK KU POCTĚ FRANTIŠKA KREJČÍHO

PŘEDMLUVA

Přátelé a žáci Františka Krejčího vydávají tento Sborník na počest krásného životního díla českého myslitele a vědce, učitele a vychovatele, apoštola kritického myšlení, bojovníka za vědeckou pravdu v životě soukromém i veřejném, usilujícího vždy neohroženě, nekompromisně o vítězství vědění, vzdělání a pokroku ve všech oblastech lidské práce.

Životní dílo Krejčího není ovšem ukončeno jeho odchodem z filosofické fakulty Karlovy university, na níž ztrávil tolik činorodých let, už proto ne, že se nikdy jen na akademickou činnost učitelskou neomezovalo. Náš filosof bude mít právě možnost v klidu svých vyzrálých let osmé desítky, do níž vstoupil, dokončit, nevázán úřadem, své dílo spisovatelské, které po celou dobu svého středoškolského a hlavně universitního působení vedle plodné činnosti extensní a politické považoval za střed své práce. Z university odchází Krejčí s mnohými plány pracovními: vedle revise starších prací pomýšlí i na práce nové.

Pokoušejí-li se tedy Krejčího žáci a přátelé v tomto Sborníku na jeho počest zachytit a zhodnotit dílo Krejčího rozborem jeho jednotlivých oblastí, sotva to bude účtování definitivní, nejen proto, že Krejčí svého díla neuzavřel: hlavně však proto, že filosofický, vědecký a kulturní směr Krejčího, jeho positivism, jehož byl a je přísným vyznavačem, stálým obhájcem, vytrvalým propagátorem, s jehož pevné base nepřestává nesmiřitelně kritisovat a nesmlouvavě útočit, je zjevem velmi složitým, stále živým a jistě ho nelze vyřídit jen úvahami spíše příležitostnými. Vedle filosofie Masarykovy je filosofie Krejčího druhým výrazným odkazem našeho kulturního života konce XIX. a začátku XX. století generacím mladším. Nebudeme ani s Masarykem ani s Krejčím hotovi lehce, bez hlubokého studia, jen snad přijetím nějakého módního směru jiného, cizího. Nebyli bychom takovým postupem právi vynikajícím myslitelům svým, jejichž filosofie vyrůstá organicky v našem prostředí ze spletitých kořenů kulturních hnutí v XIX. století a je reakcí našeho národního ducha na vleklou krisi doby.

Krejčí je vedle Masaryka kusem naší národní tradice kulturní a tradice filosofické. Nelze ho přezírat, nelze ho obcházet pro jeho výraznou samostatnou myslitelskou osobnost, stále živou, vyrovnávající se se vším kolem, pro důležitost směru, který u nás důsledně a důstojně representuje, a pro význam, kterého v našem kulturním životě positivism hlavně jeho přičiněním a živým, pilným, neumdlévajícím úsilím dosáhl.

Význam Krejčího učení sahal daleko za akademickou kathedru právě pro dobový charakter positivistického učení, které horlivě hlásal a neúnavně šířil v celém národě a které, prostřednictvím mnoha jeho stoupenců zvláště v učitelstvu, dávalo směr velké části naší inteligence. Možno říci, že vliv Krejčího byl tu dokonce větší než vliv Masarykův, aspoň pokud jde o *obsah* jejich učení — bylo mnoho masarykovců, kteří byli vlastně krejčovci!

Rozhodně náleží Krejčí mezi těch několik málo našich vynikajících lidí, kteří měli čemu učit a podali své učení v uceleném systému, kteří byli poctivě o svém učení přesvědčeni, kteří dovedli za svým přesvědčením důsledně stát a uvádět svou theorii v praxi. Proto bude vždy vzorem a příkladem i jako myslitel i jako učitel i jako kulturní pracovník a zejména jako člověk.

Význam a vliv Krejčího ukáže teprve v pravém světle naše ideová historie, historie naší filosofie a naší inteligence. Sborník k jeho poctě není ještě oceněním *historickým* bohatého jeho životního úsilí. Je pokusem kruhu jeho žáků, přátel, stoupenců, ať už za ním jdou zcela nebo jen v něčem, ukázat bohatost a význam jeho myšlenek. Všechny přispívatele spojuje úcta k jeho poctivé, mužné osobnosti, vděčnost k učiteli, uznání jeho velké životní práce, a náš Sborník především té úctě a vděčnosti mladších k staršímu učiteli, vůdci chce dát upřímný výraz.

Jen několik příspěvků netýká se přímo učení Krejčího, třebaže i ony na ně navazují. Očekávali jsme jich původně více. Delší psychologickou rozpravu Čestmíra Stehlíka, předčasně zesnulého, věrného žáka Krejčího, otiskujeme vedle dvou jeho kratších příspěvků jiných jako poslední jeho větší práci.

Přejeme ze srdce všichni Krejčímu, aby mohl své životní dílo po svém přání dokončit a dlouho se ještě těšit z ovoce své záslužné činnosti.

POSITIVISM VŮBEC A POSITIVISMUS KREJČÍHO

Emanuel Rádl

Positivismus jest hnutí myšlenkové, nanejvýš příznačné pro XIX. století. Není to jen »systém« filosofický, přednášený na školách a ukládaný v knihách, nýbrž jest to zvláštní způsob myšlení a jednání, zachvátivší lidstvo v předešlém století podobně jako je zachvátilo druhdy osvícenství, renesance, hellenismus. Filosofie positivistická, založená A. Comtem ve Francii a šířená v Anglii Herbertem Spencerem a Johnem St. Millem, jest jen centrálním projevem tohoto hnutí, které má své kořeny v anglickém deismu, v Humeově skepsi, ve Spinozově etice a v jeho pantheismu, v osvícenství francouzském, zvláště v učení d'Alembertově a ve filosofii Heglově. Tam se tvořila ta nová nálada, která zúžovala a zúžovala rozsah svědomí a rozšiřovala a rozšiřovala hranice světa, až na konec byly nekonečně velikým a rozmanitým světem udušeny všechny části svědomí až na jedinou, na vnímání tohoto světa. Německý materialismus a filosofie Karla Marxe jest jednou formou tohoto positivistického hnutí v druhé polovině XIX. století; darwinismus a co z něho pošlo, jest z velké části také projevem nálady positivistické. Ve všech těchto hnutích šlo konec konců o základní přesvědčení, že člověk jest na světě jen divákem, který vnímá svými smysly mrtvé dějství a uvědomuje si je; i jde konec konců o vnímání a zjištění co nejpodrobnější a nejnezaujatější; všechno, co nad to jest, smysl tohoto dějství, poslání člověka na světě, vůle lidská, odpovědnost, jsou prý jen zdánlivé a jest třeba se míti před nimi na pozoru.

V širším smyslu jest positivistické hnutí pokračováním renesance. Středověk se obracel dovnitř duše lidské; její hloubka byla tak veliká, že žasna nad ní, neměl kdy se rozhlédnouti po rozmanitosti tohoto světa. Renesance objevila pro člověka tento pozemský svět — a zakryla svět ducha. Galilei, představitel vědecké renesance, udal nové době směr kultem matematiky a mechaniky; Galilei jest vlastním otcem moderního mechanismu. Odtud se dají sledovati lehce stopy až ke Comteovi, také matematikovi a mechanikovi. Galilei učil, že úkolem vědcovým jest čísti v knize přírody, a ta prý jest psána písmenami matematickými; Comte chce stejně, aby věda, moderní náhražka

Boha, myslila v symbolech matematických. Nezaujaté popisování zjevů, které potlačuje touhy ducha neproměnným zákonem tohoto světa, jest obsaženo už v metodě Galileiho a jest základní zásadou positivistickou. Mechanismus (jako opak jakékoli teleologie) jest vyznáním vědců od dob Galileiho a jest vyznáním Comteovým.

Také Spinozy jest si třeba všimnouti, hledáme-li prameny nálady positivistické. Je to zvláštní filosof; nehluboký, nedosti originální, jakoby schematicky myslící, najednou mystik a racionalista; u něho poprvé proniká soustavné úsilí umrtviti ducha (deus sive natura), pouze se na svět dívati, pouze jej popisovati a popříti iniciativnost a odpovědnost mysli. Není to velký filosof, ale jak dovedl narýsovati základní linie pozdějšího positivismu!

Smíme mezi předchůdci positivismu přehlédnouti Humea s jeho učením, že příčinnost záleží jen v následnosti zjevů a že duše jest jen svazkem představ? Toto učení do krajnosti provádí snahu, viděti jen »zjevy«, jen povrch věcí, pouze je popisovati nezaujatě a neuznávati, že mají také obsah. Jestliže osvícenství dalo positivismu jeho proticírkevní tendenci, Galilei jeho kult mechanismu, Spinoza jeho sklony mystické a pantheistické, Hume dal positivismu jeho filosofii skeptickou, respektující jen zjevy, neuznávající říši ducha.

Jest dobře si připomenouti tyto historické vztahy positivistického hnutí. Ten, kdo v něm vidí jen marottu potřeštěného francouzského podivína anebo jen snad theorii o psychofysickém paralelismu, nepostihne významu positivismu a zatarasí si předem cestu ke kritice jeho základních omylů. Kdo jest pro renesanční kult tohoto světa, už tím připravil ve své mysli půdu pro příznivé přijetí positivismu a bude moci kritisovati nanejvýš jeho drobné nedůslednosti. Kdo jest pro Galileiho a pro »moderní vědu« na něm závislou, zvláště pro vládu matematického pojetí světa, jest už napolo positivistou. A dokonce ctitelé Spinozy, který kult matematiky spojoval s negací autonomní mravnosti a který připravoval půdu pro psychofysický paralelismus, jsou oběma nohama v positivismu. Ani mystika před positivismem nezachrání. Nebyl Spinoza vyučenec mystického talmudu? Nebyl zakladatel psychofysického paralelismu, G. Th. Fechner, spiritistou?

Kdo tedy dnes praví, že mu positivismus nevyhovuje, chce-li býti důsledný, musí klásti otazník nejen za učení Krejčího, nýbrž i za učení Galileiho, za základní myšlenky renesanční, za Spinozu, Hegla, Feuerbacha, Marxe i Darwina.

Napsal jsem, že podstatou positivismu jest přesvědčení, že myslící člověk jest na světě jen pasivním divákem, který si uvě-

domuje okolní dějství. Jakoby vzpomínka na Descartovu duši, která sedí v šišince, ale na svět nepůsobí, jest v tomto pojetí positivistickém. Duše se tu jaksi krčí ve svém úkrytu před světem; tento svět doopravdy jest ohromný, mění se, působí, v něm vznikají sluneční soustavy, hory se zvedají a údolí prohlubují, vznikají a proměňují se rostliny a zvířata, vzniká i člověk, chvějí se jeho nervy, pozvedá se i jeho vědomí. Co jest však doopravdy toto vědomí ve hřmotu světové mašinerie jiného, než poslední zbytek oné Descartovy »duše«, něco, co do světa nepatří, nemá tam co dělat, a přece se tam jaksi plete, co se se světem mění, ale nic nezpůsobuje? Proto bezmocné, mátožné vědomí, podobné obrazu měsíce na hladině vody, obrazu, který vlastně ani neexistuje, nýbrž jen se zdá existovati a jistě nic nezpůsobuje, toto vědomí jest v positivismu posledním rudimentem toho, v čem druhdy středověk viděl všechno; jest zbytkem ducha, kterého jedině měla na mysli středověká metafysika a theologie. Toto vědomí »si jen uvědomuje« procesy tohoto světa; positivismus pak bere tuto jeho bezmocnost doopravdy a odvozuje odtud: tedy nezbývá než pozorovat a popisovat tento svět; tedy přírodověda jest vrcholnou vědou; tedy duchovědy jsou méněcenné; tedy to, co jest reálné, užitečné, bezpečné, přesné, to jest doopravdy positivní.

V přírodním dějství jest neustálá změna; pevným bodem v zmatku světovém jest jen duch; jen v duchu jest věčná pravda, jest vskutku centrum, jest absolutní míra věcí. Proto bylo středověku, věřícímu v ducha, tak lehko uznati absolutní hodnoty, jednoho Boha na nebi a jednu církev na zemi, jeden mravní i právní zákon na světě; proto jim bylo tak těžko pochopiti myšlenku vývoje. Východiskem středověkého člověka bylo jeho svědomí: on jednal, on byl odpověden, on byl zasloužilý nebo vinen, on sám nesl následky svých činů. A aby mohl jednati, potřeboval něčeho absolutního, oč se opříti; absolutní zákon Boží byl přirozeným důsledkem jeho vědomí odpovědnosti. Positivista však nejedná, nýbrž jen se cosi s ním děje; všechno jest na něm ze vnějška determinováno, přírodní a historické podmínky jej ženou, jako žene tíže a řečiště vodu v řece. Kde by tedy našel positivista něco absolutního, když za neustálým proměňováním světa už nic není? A tedy není ani duše, ani Boha, ani věčné pravdy.

Všimněme si, že tato negace absolutních hodnot má v positivismu jiný smysl než víra v ně u nepositivisty. Praví-li positivista, že není duše ani Boha ani pravdy absolutní, rozumí tím, že jich nelze najíti smyslovým zkoumáním; nelze jich objektivně zjistiti; nejsou nikde vedle mne. A protože nejsou vedle mne,

nejsou prý vůbec. Tím ovšem positivista v samém východisku problém zaostří tak, že kdo mu sedne na lep a začne dokazovat, že absolutní hodnoty jsou někde, tak že lze je vnímati smysly (na příklad v Písmě nebo na začátku nebo na konci světa), je předem ztracen. My, kteří nejsme positivisty, nedomníváme se, že Bůh sedí na nebesích někde a že by jej bylo možno viděti třebas jen duchovním zrakem jako nějaký objekt, nedomníváme se, že duše jest věc nějaká a pravda že jest zapsána někde v absolutnu. Pravda není vůbec věcí pro smysly. Připomeňme si známá slova svatého Augustina, kterými vyjadřuje přesvědčení, že Boha nemůžeme si mysliti prostorově oddělena od našeho vlastního ducha. »Jak ale mám jej vzývati, mého Boha a Pána? ... Jak se jmenuje to místo, k němuž má Bůh přijíti ke mně? ... Jest tedy něco ve mně, Bože, co tě může pojmouti? Což tě objímají nebe a země, které jsi stvořil a v jejichž oblasti jsi mne vytvořil? ... Anebo tě proto všechno objímá, protože bez tebe by nic nebylo, co jest? ... A protože také já jsem, což tě tedy prosím, abys do mne přišel, když bych vůbec neexistoval, kdybys ty nebyl ve mně ... Jestliže tě vzývám, kam to po tobě volám, když přece jsem sám v tobě? ...«[1])

Svatý Augustin tedy nemluví s Bohem jako s předmětem mimo něho daným, nýbrž jako s něčím, na čem jeho duch bere účast. A tak všechny pojmy duchovní, duše, duch, dobro, pravda, mravnost jsou velmi nedostatečně vystiženy, jestliže je pokládáme za pouhé »jevy«, za něco mimo nás, co působí přímo nebo nepřímo na naše smysly. Pravda není nic objektivního; není ani na papíře ani v mozku ani to není to, co se praxí životní osvědčuje, není to vůbec přírodní zjev, nýbrž má smysl jen v duchovním světě, kde někdo pronáší soud o tom (to jest staví se celou svou bytostí za to), co jest pravda. Pravdu nelze ani vidět, ani slyšet, v pravdu lze jen uvěřit.

Pochopiti objektivismus positivistů jest postihnouti kořen této filosofie. Odtud pochopíme, proč positivisté sympatisují se Spinozou, který učil, že etika nemá přikazovati a zapovídati (to jest nemá se obraceti na ducha), nýbrž jen popisovati jednání lidské (to jest mluviti jen ke smyslům). Odtud porozumíme učení Humeovu o tom, že duše není než svazkem představ; odtud pochází redukování psychologie na spekulace o vědomí a jeho obsahu. S tímto objektivismem souvisí sympatie positivistů pro přírodovědu. Odtud také pochází nechut positivistů zkoumati příčiny zjevů, příčiny, které, vezmeme-li pojem doopravdy, jsou něco vnitřního, nečasového a neprostorového, a nahrazování jich

---

[1]) »Vyznání«, kniha I., kapitola 2.

pouze zjevy, které předcházejí. Kdekoli člověk jedná jako odpovědná bytost anebo chápe dějství kolem sebe jako jednání (které ovšem má nějaký smysl), tam překračuje hranice positivismu. Masaryk charakterisuje positivistu: »Positivista dělá tu velikou chybu, že pro samé objektivní dějiny a samé počítání s fakty a dokumenty zapomíná na své vědomí, jako by to nebylo žádné faktum, žádný dokument!«

Ještě dnes vězíme hluboko v positivistickém myšlení. Pragmatismus nejen není jeho překonáním, nýbrž spíše jen pokračováním. Zvláště na W. Jamesovi jest dobře viděti snahu, býti na světě jen pozorovatelem a zapomínati, že člověk jest i odpovědným soudcem. James věnoval spis o pragmatismu památce anglického positivisty Milla; dovolává se metody myšlení W. Ostwalda, který do Němec zaváděl positivismus Comteův; a jeho učení, že každý názor náboženský jest pravdivý, který lidem prospěje a který se v zápase směrů osvědčí, jest jakoby přímo vzat z pozorování dostihů, kde divák jest pouhým pasivním vnímatelem toho, jak koně spolu závodí. Jako by podstatou náboženské pravdy a každé jiné pravdy nebylo, že jest to také moje pravda, rozuměj, nikoli subjektivně moje (uzavřená hranicemi mého vědomí), nýbrž pravda, za kterou já ručím, skrze kterou já žiji, která se stává živou pravdou tím, že já se za ni stavím!

Také druhý vynikající pragmatista, J. Dewey, jest úplně zaujat positivistickým objektivismem. Jeho učení, že mravné jednání jest založeno na zvyku, budiž si prakticky sebe vhodnější, jest konec konců výrazem přesvědčení, že mravnost lze jen pozorovat, nikoli schvalovat. A také Bergson, který se stavívá v protivu proti positivismu, překonal tuto filosofii jen v některých podrobnostech, ale podržel jeho základní myšlenku, že člověk jest pouze částí tohoto světa (částí ovšem tvůrčí, jak dokazuje Bergson) a není nad ním soudcem. I dvě jiné vlastnosti Bergsonovy filosofie ukazují její příbuzenství s positivismem: jeho pantheismus a jeho neetičnost. Psalo se ovšem před několika lety, že Bergson připravuje spis etický. Jsem zvědav na tento spis; překoná v něm Bergson celou svoji dosavadní filosofii a poví nám, co máme dělat, či bude po způsobu positivistů vykládati jen, jak se mravní názory vyvinuly, z čeho se vyvinuly a proč platí u nás náhodou mravní názory naše? Nedomnívám se ani, že u nás naši pragmatisté, Karel Čapek nebo Ferdinand Peroutka, překročili hranice positivismu. Právě na nich lze si dobře ověřovati základní tendenci positivistickou k pouhému nazírání na svět, pouhému konstatování zjevů a nedostatek poznání, že světem vládne víra, jež jest jedinou cestou k pravdě.

Stálo by za to, objasniti si tento základní objektivistický rys positivismu rozborem filosofie Masarykovy. Shledali bychom, jak Masaryk pořád a pořád tento objektivismus odsuzuje jako zjev dekadentní, jako základ pessimismu, jako materialismus. Viděli bychom, jak Masaryk všude tam, kde jde o zájmy ducha, hájí tyto zájmy proti zájmům příliš světským. Hned na začátku svého filosofování postihl velmi bystře, že v Humeově rozboru příčinnosti jest jeden z hlavních kořenů positivismu; jest to, myslím, jeden z nejbystřejších jeho postřehů, že kořen teorie filosofické XIX. století neleží v Kantovi, nýbrž v Humeovi; že Kant se jen pokoušel Humea překonati, ale nepřekonal jej. Nepřekonal právě onen objektivismus, ono chladné, pouze popisující stanovisko Humeovo, ačkoli právem ukazoval, že člověk nejen vnímá svět, nýbrž jej i z části tvoří. Kant tedy Humea nepřekonal; ale překonal jej Masaryk? Našel Masaryk vysvobození z positivismu? Nemluvme mnoho o tom, jak jeho soustava připomíná Comtovo nedoceňování duchověd. Jsou však jiné důležité části jeho filosofie. Učení o humanitě, tak charakteristické pro Masaryka, má sice svůj pramen v Herderovi; nestavěl však také Comte svoji etiku konec konců právě na humanitě? Vírou v jednoho Boha se Masaryk velice liší od positivistického pantheismu; ale i v Masarykovi jest základní nedůvěra k theologii a k metafysice a i pro něho jest příznačné zdůrazňování tohoto světa, jako pro positivisty. Stálo by za to, podrobně vyanalysovat poměr Masarykův k positivismu!

Nepřehlédněme konečně jeden důležitý rys positivismu, jeho »pokrokovost«, to jest přesvědčení, že lze tento svět reformovati a že tato reforma se provede hlavně bojem proti zjevenému náboženství, kázanému církvemi. Filosofie Comteova měla býti právě pokusem reformovati rozvrácený svět. Jest to zvláštní paradox, že filosofie krajního determinismu, která nás učila, že jsme na světě jen diváky, s bídou si uvědomujícími úryvky ze světového mechanismu, zároveň s vervou kázala boj proti starým předsudkům a práci za moderní život. Nechť si však jest toto pokrokářství logicky sebe cizejší positivismu, bylo velkou jeho hybnou silou; ve Francii na positivismus navazovaly všechny reformní snahy předešlého století, republikánství, proticírkevnictví, laická morálka, sociologie; v Anglii positivisté byli i politicky i národohospodářsky v čele pokroku; i v Německu levice heglovská byla vůdcem modernosti; nepovstal z ní Marx?

Jestliže si takto objasníme myšlenku positivistickou a její vliv na filosofii XIX. století, oceníme fakt, že Krejčí jest představitelem positivismu u nás. Jest bojovným představitelem nej-

vlastnější filosofie své doby; formuloval filosoficky to, co jiní u nás žili politicky, literárně, umělecky. Náš boj proti Římu byl theoreticky založen positivistickým odporem k zjevenému náboženství a k etice na něm založené. Náš román ještě dnes celý vězí v positivistickém hodnocení člověka jako pouhého zjevu, jemuž jen instinkty vládnou a jenž jest podmíněn jen všelikými lokálními nahodilostmi. Přeceňování sexuálnosti v našem románě má, zdá se mi, pramen v nemohoucnosti nahlédnout, že člověk jest bytostí uskutečňující na světě idey a že tělo, a tedy také pohlaví, jest jen sekundární věcí a často jen překážkou v práci. Umění výtvarné od dob impresionismu jest až po krk v positivistickém přeceňování skutečnosti, jaká jest sama o sobě, skutečnosti, která může býti jen nazírána a vystižena, nikoli člověkem vytvořena podle jeho ideálu. Naše pedagogika, pokud jest založena na theorii, slouží positivismu a pragmatismu: občanská nauka jest toho dokladem. K positivismu se přirozeně obracelo jako ke své filosofii hnutí socialistické, také pokrokáři, zavádějící k nám Zolu a Renana, viděli v této filosofii nový objev; Machar byl positivistou stejně jako F. V. Krejčí. Positivismus byl u nás po romantice naturfilosofické a po herbartovství novým filosofickým hnutím, tentokrát už nejen německým, nýbrž světovým.

Nedovedu říci, jak se Krejčí dostal k positivismu; byl profesorem klasické filologie na venkovském gymnasiu a neměl tedy přímé průpravy positivistické (leda že herbartovství částečně k positivismu disponovalo). Byl nadšen, jak se zdá, brzo Masarykem; ale Masaryk positivistou nechtěl býti. Ovšem i druzí žáci Masarykovi, Drtina a Čáda, byli positivisty; patrně pokrokářství Masarykovo k positivismu svádělo. I jinak, zdá se, byla tehdejší nálada příznivá positivismu, který byl mladou generací přijímán jako radikální víra v přírodovědu (v darwinismus) a v sociologii, a jako radikální odpor proti církvím. Krejčí právě tomuto radikalismu od začátku dával průchod; jest dosud naším nejradikálnějším filosofem.

Positivismus Krejčího nenavazuje na Comtea; francouzská filosofie jest mu cizí. Řekněme hned předem, že ho nezajímala mnoho vědecká praxe positivistů, ani sociologie ani národní hospodářství ani Renanova metoda historická ani Mill ani Durkheim ani fysika E. Machova; Krejčího zajímala jen psychologie, tak zvaná vědecká, a zvláště jisté abstraktní dedukce ze základních positivistických thesí. Proto jest Krejčímu dogmatický a abstraktní Spencer mnohem bližší než konkretní Comte.

Stojí za to všimnouti si, jak Krejčí ve výkladech »O filosofii přítomnosti« přezírá positivismus Comteův (který prý »nutno

pokládati za překonané stanovisko«[2]), a který prý i v samé Francii upadá,[3]) kdežto positivismus Spencerův jest Krejčím podrobně probírán a jeho aktuálnost oceňována. Ve »Filosofii posledních let před válkou« Krejčí slevil sice v hodnocení Spencera, ale zároveň ještě více snížil cenu Comteovu. »Spencerův a Comteův systém už nestačí. O Comteově netřeba podotknouti víc, než že Spencerův systém jest jeho překonáním... Svědčí o tom i ta okolnost, že ve Francii autorita Comteova zatlačena Spencerovou.«[4]) Nedomnívám se vůbec, že Krejčí docenil vliv positivismu ve Francii (ani jej nedocenil v Anglii a ve Spojených státech). Nálada positivistická jest v těchto zemích dosud velice silná, jak jest viděti z velikého kultu positivistické sociologie v těchto zemích a z toho, jaký význam tam má pragmatismus a novorealismus i směry příbuzné.

Proč však Krejčí vidí ve světě tak málo positivismu, kterému jinak přeje a kterému slibuje, že ovládne svět? Krejčí pochopil zvláštním způsobem onen objektivismus positivistický, který jsem označil za základní rys této filosofie. Objektivní líčení, popisování fakt, zjišťování dané skutečnosti, ono neutrální, chladné stanovisko, pro něž jsou francouzští positivisté nadšeni, nebylo nikdy cílem filosofie ani psychologie Krejčího. Dokonce mu jest cizí positivistický sklon k mysticismu, onen sklon, který v krajní nezaujatosti rozumného člověka ke zjevům umlčuje i vlastní rozum a chce jen »nazírati«, jen tušiti a životním instinktem vyjadřovati podstatu světa. Positivistický objektivismus má u Krejčího tu formu, že jednak podává své názory jako objektivní poučky, které jest třeba vzíti na vědomí a podle nich upravovati své vědecké a filosofické soudy, poučky toho druhu, jaké se vyskytují zvláště v učebnicích; jednak pak v jeho thesi, že všechna metafysika jest zapověděna.

Vyložme si nejprve onu objektivnost Krejčího. Prohlížel jsem k této příležitosti znova jeho výklady o Nietzschovi a o Tolstém ve »Filosofii přítomnosti«. Jsou to oba spisovatelé, k nimž jest těžko nezaujmout osobního stanoviska; jestli kdo byl, kdo nepodával pouček, nýbrž provokoval, bouřil se, zápasil sám v sobě s ďáblem, byli to tito dva mužové.

Francouzský positivista by tyto muže popisoval, analysoval, vysvětloval prostředím, rasou a čím jiným; byly by to proň »zjevy«, dokumenty, pathologické případy, geniové. Také Krejčí chce býti k nim objektivní, to jest chce podati z nich abstraktní, všeobecně platný extrakt, v němž by nebylo nic ze sympatie Krejčího pro tyto muže, ani nic z jejich konkrétního životního

---

[2]) »O filosofii přítomnosti«, 176. [3]) Tamtéž, 178. [4]) Tamtéž, 40.

snažení. »Nietzschův názor na psychické dění je důsledný psychofysický paralelism s podkladem metafysickým v ponětí vůle — je to voluntarism, při němž vědomí jest pouze podružný úkaz, jenž jsa produktem snažící se vůle, na celku dění světového nic nemění, a jenž pouze individuu slouží za prostředek k uskutečnění toho, k čemu jeho podstata je vede. Vědomí má význam načisto subjektivní.«[5]) »Abychom shrnuli základní metafysické pojmy Tolstojovy: Tolstoj kolísá mezi monismem a dualismem hmoty a ducha (hmotného a duševního principu), což má společné s většinou pantheistických filosofů. Jednou staví konečno vůbec proti Nekonečnu jako jeho část, rovněž život lidský proti Životu božímu, životu celku — to jest monistický rys spinozovský . . .«[6])

Tak Krejčí podává abstraktní formuli pro theorie Tolstého a Nietzscheho. Zajímají jej jako konstruktéři filosofických principů; jen jejich rozum konec konců má pro něho cenu. Krejčí sice také píše o jejich citových projevech, ale to jest jen jakoby vedlejší věc; jistě by jeho filosofická charakteristika těchto dvou mužů nebyla podstatně jiná, kdyby to byli bývali solidní učenci, kteří publikovali svá pojednání v odborných spisech. Nikde ve spisech Krejčího nenajdete snahu podávati podrobnosti, rozeznávati odstíny, individualisovati; Krejčí jest opravdu filosofem v tom smyslu, že jen abstrahuje a generalisuje. »Vědomí« jest pro něho abstraktním jako »pravda« a jako »Nietzsche«. U Spencera se někdy shledáme s podobným sklonem k abstraktnosti; také němečtí učitelé Krejčího jí hověli.

I záleží objektivismus Krejčího v tom, že hledá smysl filosofie v objektivně vymezitelné formuli, jejíž vyhledání a vyjádření jest cílem filosofické práce. Samo sebou se rozumí, že Krejčí uznává, že člověk podle této formule má žít. Ale bude podle ní žíti konec konců jen jako podle vnějšího předpisu, a nebude to projev jeho života samého. Tato objektivnost není ani nestranná k danému učení, ani není osobně zaujatá pro ně anebo proti němu. Jejím cílem jest logická formule, v níž jest možno hledati logické chyby; není to však ani fakt ani vyznání víry. Pro jiné positivisty jsou lidé, systémy, spisy projevem přírody, který nutno vzíti na vědomí; pro Krejčího jsou to theorie.

S objektivismem takto pochopeným souvisí u Krejčího jeho deduktivní metoda; i tu najdeme u Spencera, daleko ne však u positivistů francouzských. Krejčí na příklad je jako positivista zaujat pro »vědu«. Co asi rozumí vědou, jest viděti z tohoto výkladu. »Positivism chce podati názor na spolehlivých zákla-

---

[5]) »O filosofii přítomnosti«, 308. [6]) Tamtéž, 409.

dech, na faktech, chce podati poznatky, které v logické jistotě nestojí za fakty vědeckými.«[7])

Vědou u něho není na prvním místě přírodověda, jako u jiných positivistů, ani biologie, nýbrž jest jí nejspíše ještě logika dedukující ze správných předpokladů správné závěry. V psychologických spisech Krejčího jest nejlépe viděti, jak jejich podstatou jest dedukování jistých abstraktních pouček z jistých abstraktních premis, jakými jsou počitek, cit, snaha, atd. »Prvotními či elementárními jevy duševními míníme takové co možná jednoduché úkazy, jichž skládáním vysvětlují se jevy složitější...«[8]) Tedy: psychické prvky de facto nejsou něco podobného elektronům nebo molekulám, nýbrž jsou to umělé konstrukce, vhodné jen pro logickou dedukci zjevů složitějších. V tomto ohledu se Krejčí velmi vzdálil od positivistického kultu fakt; je-li rozdíl mezi vědcem a filosofem v tom, že vědec má rád podrobnosti, zjišťování fakt, popis, experiment, preparát, vyobrazení, kdežto filosof má rád abstraktní thesi, logickou dedukci, důkaz správnosti, pak Krejčí jest plně pro filosofii; i vědou rozumí pak filosofii takto pochopenou. W. Wundt, Ernst Haeckel a W. Ostwald jsou mu v tomto ohledu příbuzni, ačkoli žádný z nich tak daleko nezašel v pěstování abstraktnosti a dedukce jako Krejčí.

Deduktivní metoda Krejčího názorně vystupuje na jeho výměru positivismu. Positivismus jest prý »směr, jenž buduje vědecký názor na svět s vyloučením transcendentna«.[9]) O podstatě transcendentna Krejčí učí toto: Původně prý splývala filosofie s náboženstvím a s vědou. Později však nastávaly kolise mezi věděním a mezi domněnkami, a tak se oddělovala věda a víra; spor jejich dal vznik filosofii, která má mezi oběma prostředkovati. I dostala se filosofie k tomu, aby se zajímala o transcendentno, to jest zvláště o život záhrobní. Ale proti tomuto thematu filosofickému se také obrátila skepse vědecká, jejímž výsledkem jest positivismus, to jest filosofie, zříkající se poznání transcendentna.[10])

Jiní spisovatelé by charakterisovali positivismus jako zvláštní směr filosofický, daný určitými osobami a jejich učením; anebo jako výsledek jistého směru vědeckého, na příklad jako aplikaci matematiky na filosofii; Krejčí místo toho dedukuje definici positivismu z premis o sporu mezi vědou a náboženstvím, rozumějme nikoli z historického případu takového sporu, nikoli z jistého ponětí o vědě a náboženství, nýbrž z abstraktní jejich definice. Proto také Krejčí neuznává nekonečné rozmanitosti filosofických

---

[7]) »O filosofii přítomnosti«, 174.
[8]) »Základy psychologie«, II./1.
[9]) Tamtéž, 423.
[10]) »Filosofie posledních let před válkou«, 6—8.

směrů, anebo aspoň neuznává jejich elementárnosti jako historicky daných útvarů myšlenkových, nýbrž definuje si jen dva směry, positivismus a idealismus, z nichž první uznává, druhý neuznává »transcendentno«, a do těchto dvou kategorií, takto jednoduše vymezených, vměstnává všechny soustavy filosofické. »Transcendentno« Krejčí také si takto schematisuje; to, co jiní pokládají za těžko vymezitelnou hranici filosofie, o níž v těžkých analysách jednají, jest pro Krejčího také jen pouhá definice. Vskutku však transcendentno Krejčího se blíží náboženství, ovšem nikoli skutečnému, nýbrž definovanému jako domnělé vědění o věcech nadsmyslných. V tomto smyslu však Krejčí jedná o náboženství ku podivu mnoho. Ve »Filosofii přítomnosti« první kapitola jedná o poměru náboženství k vědě a filosofii, druhá o poměru materialismu k náboženství, třetí o orientálních formách náboženství, čtvrtá o filosofii, která hájí potřebu náboženství, pátá a poslední o pantheismu, jako jedině správné formě náboženství. V souhlase s positivisty Krejčí pokládá náboženství za jakési vědění, ať už o Bohu aneb o duši aneb o záhrobí. To bylo charakteristickým omylem positivistů (zděděným ostatně od osvícenců), že ztotožňovali náboženství s theologií a že vyvracejíce všeliké poučky theologické domnívali se, že odstraňují se světa náboženství vůbec. I praví na příklad Krejčí: »Náboženství, věda a filosofie jakožto části myšlenkového vývoje mají společným to, že jsou věděním, že jsou, pokud máme jen psychickou stránku na zřeteli, činnostmi poznávacími, jichž cílem je pravda, to jest poznání shodující se se skutečností.«[11]) Mohli bychom theorii Krejčího snad vyjádřiti také takto: všechno naše poznání se děje skrze smysly; transcendentno nepoznáváme skrze smysly; náboženství jedná o transcendentnu; tedy náboženství jest vystavěno na falešných základech. Jaké to divné náboženství! Jistě není toto náboženství ani »transcendentno« výrazem skryté touhy Krejčího; není to ani hranice, ke které došla jeho filosofie a za kterou si dále netroufá; není to ani myšlenka některého slavného filosofa, na příklad Kanta, kterou se snažíme postihnouti analysou jeho filosofie. Transcendentno Krejčího jest dedukovaný pojem; dáno-li jest, že smyslová zkušenost jest jedině poznatelná, jest všechno ostatní, budiž si to cokoli, »transcendentno«. Všichni positivisté si takto zjednodušovali svůj úkol vymeziti hranice filosofie; Krejčí, veden jsa svojí metodou deduktivní, zvláště však zašel daleko v tomto zjednodušování toho, co jiní filosofové než positivisté pokládají za vlastní předmět svého přemýšlení.

Tu bylo by třeba analysovati, zdali opravdu náboženství

---

[11]) »O filosofii přítomnosti«, 4.

»o transcendentnu jedná«, či není-li sám fakt náboženství dokladem, že »transcendentno« působí; bylo by třeba zkoumati, zdali »duch« není samou svojí podstatou transcendentní, to jest pouhým smyslům nedostupný a přece jistě existuje a působí; vůbec ono »transcendentno« by potřebovalo jemné analysy. Nechť však jest jakkoli, Krejčí má konec konců pravdu, že názor o transcendentnu dělí positivisty ode všech ostatních filosofů; positivisté věří jen v objektivní zjevy, ti druzí věří i v ducha, duši, účely, podstaty, idey.

Tato charakteristika positivismu Krejčího jako abstraktního objektivismu není však práva jedné důležité jeho vlastnosti. Jestliže většina positivistů pokládala positivismus za vlastní filosofii pokrokářskou, za filosofii aktivní, bojovnou, praktickou, Krejčí obzvláště vynikl touto bojovností. I u něho jest paradoxní rozpor mezi jeho positivistickým objektivismem a determinismem a mezi jeho bojováním proti zjevenému náboženství, proti metafysice, pro socialismus a pro positivistickou etiku, bojováním, které konec konců předpokládá svobodnou vůli. Tím velice vynikl Krejčí nad Drtinu a Čádu, že ti podávali positivismus jen jako umírněné vyznání theoretické, které se dá (u Čády) smířiti i s konservativním názorem životním, kdežto Krejčí odvozoval důsledky a za ně směle se bil. Byl před válkou pokládán za vlastního filosofa našich volnomyšlenkářů a měl také slavnostní řeč na jejich sjezdu; byl v popředí boje protiklerikálního a byl rozhodným socialistou a to hodně levým. I jeho odbornější theorie, psychofysický paralelismus a neuznávání transcendentna měly pro něho praktický význam hesel skoro politických. Proto také Krejčí byl odedávna předmětem útoků těch, kterým se zdál pokrokový program nepříjemným. Proti Krejčímu se psalo mnoho a prudce. Pro theoretickou nesprávnost jeho názorů? Kolik nesprávných názorů projde tiskem a universitními učebnami a nikdo neuzná za vhodno ani se pohnouti! Ale Krejčí nebyl jen universitním profesorem a jen filosofem; byl představitelem, bojovníkem, útočníkem a obhájcem. Jako na bojovníka se na něho útočilo. Jeho nebojácnost a přímost učinila z Krejčího vlastního našeho představitele positivismu i u jeho přátel i u nepřátel. Nebál se za positivismus ručit, nebál se ho důsledně hájit. Odtud také pochází jeho veliký vliv zvláště na naše učitele. Jestliže se stal positivismus kapitolou z dějin české filosofie, jest to zásluhou Krejčího.

VÝZNAM KREJČÍHO V DĚJINÁCH ČESKÉ FILOSOFIE

Josef Král

Místo Krejčího ve vývoji české filosofie možno stanoviti dvojím způsobem: jeho spisy a jeho filosofickým stanoviskem. V obojím směru zaujímá Krejčí místo významné, ba i směrodatné. V prvním směru určují je jeho základní spisy: »Psychologie«,[1]) »O filosofii přítomnosti«,[2]) »Filosofie posledních let před válkou«,[3]) a »Positivní etika jakožto mravouka na základě přirozeném«,[4]) v druhém směru jeho positivism.

Co z oboru psychologie vykazuje česká literatura do díla Krejčího, jsou vesměs buď učebnice psychologie pro gymnasia neb jednotlivé studie. (Ostatně Krejčí sám také začal učebnicemi propedeutiky a monografiemi psychologickými a připravil si jimi základy pro svou soustavu psychologie.) Dastichova, Durdíkova, Lindnerova a Kaprasova učebnice psychologie, ať se nezmiňujeme ani již o starších knihách, na příklad Hýnově a Hanušově, ač v něčem přihlížejí k pokrokům psychologie, zůstávají přece v celku na herbartovském stanovisku — třebaže prohlašují své knihy za empirické, zkušebné, jsou v nejlepším případě mezi herbartismem a čistým empirismem, vedle psychologie empirické uznávajíce aspoň v zásadě psychologii racionální. Krejčí zakládá svou psychologii na čisté empirii a jeho dílo uskutečňuje u nás osamostatňovací pochod psychologie od filosofie. Ač se Krejčí vzdělával filosoficky u herbartovce Durdíka, jde hned ve svých pracích nad herbartism. Jeho psychologie přiklání se v některých základních otázkách nejvíce k Wundtovi. Definuje-li Wundt psychologii jako vědu o bezprostřední zkušenosti, definuje také Krejčí podobně jevy duševní jako ty, jež si uvědomujeme bezprostředně. V souvislosti s tím pojímají oba duševní život aktualisticky jako vědomí a psychologie jest jim vědou

---

[1]) »Psychologie«: I. »Základy psychologie« (1902). — II. »Elementární jevy duševní«: 1. »Čití a vnímání« (1904). — III. »Elementární jevy duševní«: 2. »Představování« (»Paměť a obrazivost«) (1907). — IV. »Psychologie myšlení« (1910). — V. »Psychologie cítění« (1916). — VI. »Psychologie vůle« (1926). — Stran 253+277+211+277+413+432.

[2]) »O filosofii přítomnosti« (1904), stran 463.

[3]) »Filosofie posledních let před válkou« (1918), stran XII + 463.

[4]) »Positivní etika jakožto mravouka na základě přirozeném« (1922), stran 567.

o duši bez duše. Označuje-li Wundt psychofysický paralelism za »empirický postulát« nebo za princip čistě heuristický, prohlašuje jej Krejčí za fakt, z něhož psychologická theorie musí vycházeti. Učení o trojstránkovosti duševních jevů koncipuje také pod vlivem Bainovým, počítaje po jeho příkladu do počitku ještě ekvivalent, odpovídající reakci motorické, snahové napětí.[5])

Ač původně, v souhlasu s čistě neb převážně popisným rázem dřívější psychologie, zdůrazňuje introspekci jako vlastní methodu psychologie, přijímá také, a to čím později tím více, výtěžky experimentální psychologie. V důsledku své definice jevů duševních jako uvědoměných reakcí organismu opírá psychologii o biologii a tímto biologismem dochází také toho, že určuje filosofický význam psychologie. Řešením problému duševnosti bez nebezpečí materialismu přispívá totiž psychologie nejvíce k vědeckému názoru na svět, jenž ovšem nemůže býti jiný než positivní — filosoficky, to jest k utvoření celkového názoru na svět, jest mu psychologie ze všech věd nejsoběstačnější.

Krejčího soustava abstraktní psychologie jest základním dílem českého duševědného badání. Podává v naší literatuře první soustavný výklad duševního života s empirického hlediska, k výtěžkům rozsáhlé literatury německé a světové vůbec připojujíc, co je hodno povšimnutí v literatuře domácí. V obšírných často rozborech seznamuje čtenáře i s názory jinými a tak jest jak pro studium, tak pro badání dílem, z něhož možno vyjíti i tomu, kdo nepřijímá autorových základních hledisek neb kdo staví se kladněji k směrům novějším.

Rovněž významné jest další dílo Krejčího, »Positivní etika«. Na etiku klade Krejčí zvláštní důraz, jak jde-li o názor na svět vůbec (co se týká obsáhlosti, složitosti vědního předmětu, přisuzuje Krejčí opět etice největší míru filosofickosti), tak i při posuzování positivismu. Spis obsahuje etiku vědeckou = positivní = přirozenou nezávislou na předpokladech teologických (= laickou) a filosofických (metafysických), jež mravnost a mravní normy vysvětluje po vědecku cestou přirozenou, zkušeností. Jeho teorie etická jest i deskriptivní (historická) i normativní. Měli-li bychom aspoň naznačiti rodokmen Krejčího jako etika, přiřadili bychom ho skrze Spencera, jehož vývojovou čáru: příjemno — užitečno — dobro přijímá, k evolucionistickým utilitaristům (ovšem sociálním, humanistickým). Proti starším českým etikám heglovským (Klácel, Hanuš) a herbartovským (Dastich), nehledíc ani k jejich metafysické podmíněnosti, jest rozsáhlejší, podrobnější, proti novějším (Čáda, Bláha) jest úplná, podávajíc

---

[5]) »Zásada vývoje v psychologii«, 11.

jak obecný výklad mravnosti, tak normy etiky individuální i sociální. S »Psychologií« Krejčího nedá se jeho »Positivní etika« měřiti co do užité literatury odborné, ale za to jest, jak to právě mravouka umožňuje, nejosobitějším a zároveň nejosobnějším výrazem spisovatelovým. Krejčí neváhá vyvoditi nejpřímočařejší důsledky svých principů, jako vůbec jeho metoda, a to nejen v podání, systemisaci poznatků, je v značné míře deduktivní. Také »Positivní etika« zůstává dosud v naší literatuře nejvýznamnějším soustavným dílem tohoto oboru.

O dalších problémech filosofických, totiž noetických a metafysických — filosofický problém jest mu v první řadě problém noetický — uvažují jiné dva základní spisy Krejčího, »O filosofii přítomnosti« a »Filosofie posledních let před válkou«. Krejčí přehlíží v obou spisech filosofické myšlení asi od polovice XIX. století (přibrav Schopenhauera) až do války a vybírá z něho jen ty představitele, jejichž názory podle jeho soudu se přijímají stále jako živé součástky filosofování. Patří tedy tyto knihy sice do dějin filosofie nejnovější, ale dějinami této filosofie v přesném slova smyslu nejsou, ježto nelíčí soustavně všech směrů současné filosofie. Mimo to spisy vykládají a odůvodňují neb aspoň ozřejmují vlastní stanovisko spisovatelovo a tím patří také k studiím noetickým a filosofickým vůbec.

Krejčího rozdělení filosofických směrů přítomnosti jest dáno poměrem filosofie, vědy a náboženství jakožto tří činností poznávacích, jichž cílem jest pravda. Kdežto věda má svým principem poznávacím rozum a náboženství víru, autoritu, filosofie prostředkuje mezi vírou a rozumem, řešíc problémy, jichž věda nedovede dosud rozřešiti přesvědčivě a jichž náboženské řešení neuspokojuje, jež však jsou nezbytny k ucelenému názoru na svět. Filosofie přítomná staví se buď na stranu vědy, jako v materialismu a mysticismu, nebo na stranu náboženství, jako v novokantismu, nebo staví se nad ně a podává názor samostatný, doplňujíc vědecké poznání v celkový názor na svět jako v positivismu. Jiné dělidlo, a to základní pro třídění směrů filosofických vůbec, tvoří názor, zda možno nadsmyslno, absolutno, poznati rozumem; podle toho dělí se mu filosofické myšlení na idealism, který možnost tu připouští, a na positivism, který ji nepřipouští, omezuje se na skutečnost smyslovou. Ovšem všech filosofů nemůže zařaditi do některé z kategorií podle těchto hesel, na příklad Nietzsche i Tolstoj stojí mimo toto utřídění.

Kdežto filosofie rozbíraná v prvním spise jest většinou filosofií fin de siècle, pokračování její informuje — až na některé doplňky — o filosofii XX. století do války. Za nejvýznačnější filosofy XIX. století považuje Krejčí Spencera, Nietzsche a

Tolstého, z nich opět klade nejvýše Spencera, který mu byl vzorem vědecké metody ve filosofii a který na něj silně působil (zejména jak ve filosofii vůbec i v etice, jak dříve vzpomenuto). Tolstoj jest mu pak představitelem filosofie slovanské — humanistické. V druhé knize předvádí čtenáři nejdůležitější zjevy filosofické následují doby, a to jak světové vůbec, na příklad Jamesa, Bergsona, Croce, tak i filosofy německé i slovanské (Losskij, Solovjov a jiní). Domácí myslitelé zařazují se do všeobecného proudu podle ideové příbuznosti a to jak při řešení jednotlivých problémů, tak jako celku (české filosofii Krejčí věnoval vždy náležitou pozornost: Drtina, Durdík, Hostinský, Masaryk, zvláště Smetana [studie i překlady] a jiní jsou předmětem četných jeho článků).

Také tyto dva spisy, jež podobně byly buď připravovány nebo jsou doplňovány články a studiemi, zůstávají dosud jedinými soubornými pracemi českými — ovšem s uvedeným omezením — o nejnovější filosofii.

Krejčího publikační činnost vykazuje ještě články a studie z jiných filosofických disciplin, na příklad estetiky, sociologie, pedagogiky, ale soustřeďuje se hlavně v psychologii, etice a filosofii vůbec, respective v dějinách filosofie, kde spisy nahoře vyjmenované jsou jakoby úhelné kameny naší domácí literatury.

Určují-li již ony práce samy Krejčímu vynikající místo v dějinách české filosofie, názory v nich hájené rýsují pak profil Krejčího mezi českými filosofy ostře, svérázně. Jeť Krejčí nejen ve své filosofující generaci, nýbrž i mezi našimi filosofy vůbec nejvytrvalejší obhájce positivismu.

Je positivista neb agnostik potud, že poznání omezuje na svět smyslový, svět jevů, skutečnost relativní a výslovně zdůrazňuje nepoznatelnost transcendentna (mohla by ovšem býti otázka, zda se dá trvale určiti, kam až sahá skutečnost relativní a kde začíná skutečnost transcendentní, zda totiž naše poznání neproniká tam, kde pro dřívější dobu bylo již nepoznatelno). Toto jsoucno nevystižitelné rozumem, toto nepoznatelno stává se mu prapříčinou, bohem (positivism může tudíž v tom míti také své náboženství).

V tom jde arci dále, než připouští comteovský positivism, a přes výtku Spencerovi, že pojmem síly proniká do nepoznatelna, sám podobně svým pantheismem, tím, že přijímá všepodstatu, jednotnost podstaty všeho jsoucna, opouští úzký positivism, aniž hřeší proti vědecké metodě positivismu. Vždyť positivistické stanovisko nebrání člověku, aby si tvořil domněnky, hypotesy i o věcech nadsmyslných na základě toho, co vědy positivního na

mysli« probojovává také nejeden spor filosofický, patřiť Krejčí k filosofii bojující. Po Čádovi převzal dále řízení »Filosofické bibliotéky« České akademie, jež pod ním přinesla posud, z části též z jeho pera, naší chudé literatuře překladové klasické spisy Baconův, Spinozův, Aristotelův a z domácích věcí Smetanu, nově Lindnera a vydala po prvé Gelenia.

Jako vychází filosofie Krejčího ze zkušenosti, ze života, tak zase se k nim vrací. Krejčí totiž neuzavírá se se svým filosofickým přesvědčením v klid své pracovny, ani neomezuje se na universitní posluchárnu, nýbrž vtěluje je v případě potřeby ve veřejné mínění a činí z něho důsledky pro život naší společnosti, jichž hájí a hájil i za dnů dřívější nesvobody, byť za cenu osobních nepříjemností a obětí. V tom patří k životnímu typu filosofů nespokojujících se toliko pozorováním a meditací, nýbrž k těm, kdo život kontemplativní dovršují životem činným, konstruktivním.

jevo vynesly, člověk se nevzdává práva přemýšleti o věcech transcendentních, nezamítá metafysickou spekulaci.[6])

Ovšem sám považuje názor na svět bez poznání transcendentna za uspokojující, a to jak rozum, tak srdce (nesmí se však na srdce zapomínat) a staví tudíž naprosto a důsledně mravnost na vlastních základech, zamítaje basi neb oporu náboženskou, byť pro některé stupně společenského vývoje ji uznával nejen za existující, nýbrž i za výhodnou.

Jestliže tedy ve »Filosofii přítomnosti« dával filosofii za úkol prostředkovati mezi vědou a náboženstvím, ač byl již přesvědčen o tom, že filosofie přikloní se spíše na stranu vědy, ve »Filosofii posledních let před válkou« sám tento příklon provádí — filosofie stává se mu složkou domény vědecké, věda jediným pramenem poznání. Také v tom jeho positivism se ztužil a zesílil.

Jeden rys neb jednu filosofickou základní myšlenku nesmíme ještě opomenouti, která jeho positivism doplňuje po stránce světového názoru. Krejčí patří — právě jako žák Spencerův — k nejhorlivějším vyznavačům evolucionismu. Vývoj, myšlenka vývojová, není mu však toliko hypotesou, theorií, nýbrž jest mu také přesvědčením, věrou, ba možno říci náboženstvím.

Možno tedy stručně shrnouti: V české filosofii jest Krejčí představitelem evolucionistického positivismu, a to nejvýraznějším, nejpřesvědčenějším, nejodpovědnějším. Když totiž nejúčinnější propagátor franko-anglického positivismu a evolucionismu u nás, Masaryk, nesetrval na tomto stanovisku, usilovav spojiti s ním theism i s jeho důsledky ve filosofii a sociologii, Krejčí, který nenásledoval Masaryka do sféry náboženské, převzal jaksi vedení směru a vytvořil si posléze ze svých žáků četnou školu. Půdu pro positivism připravil u něho již herbartism svým střízlivým, vědeckým rázem.

Na konec třeba vzpomenouti aspoň ještě jedné věci: jeho organisování filosofické práce u nás. Krejčí byl jedním ze tří zakladatelů a redaktorů prvního českého filosofického časopisu a zůstal z nich, když Drtina pro jiné práce vzdal se spoluredakce »České mysli« a tvrdý osud zkosil předčasně Čádu v nejplnější činnosti, jediný. Z 24 ročníků spoluredigoval neb redigoval všechny, vyjma ročník XVII. (1919—1921). Po celou dobu psal do tohoto časopisu (arci nejen sem) články a rozhledy a obzíral kriticky psychologickou a filosofickou literaturu cizí i domácí, kteroužto poslední sledoval soustavně již dříve. Rovněž se kriticky staví k různým událostem domácího života, pokud se mu zdají jako filosofu nějak významny. V »České

---

[6]) »Positivism a výchova« (1906), 13, 15.

MASARYK, KREJČÍ, DRTINA

W. M. Kozłowski

(Vyňato z rukopisu nevydaného díla »Le positivisme en Pologne et en Tchécoslovaquie«)

Od chvíle, kdy se česká filosofie začala vymaňovat z vlivu německého, v slavné diskusi Gablera a Havlíčka proti Čuprovi a Smetanovi byly dány dvěma prvními dva důležité pokyny pro další cestu této filosofie. Jeden se týkal vůdčí úlohy filosofie v životě národů a lidstva a požadavku, aby »mrtvá filosofie« byla nahrazena filosofií živou (Gabler: »Filosof má osvětlovat cestu lidstva, jehož je vychovatelem«). Druhý pokyn zněl: jest dbáti — ve filosofii — podnětů Francouzů a Angličanů víc, než podnětů německých (Havlíček).[1]) Tyto pokyny byly rozvinuty a splněny o třicet let později Masarykem a Krejčím. V tom byl jejich předchůdcem Durdík, který se inspiroval Comtem, Millem a Darwinem.

Všichni tři nejsou positivisty téhož stupně. Durdík je z nich positivistou snad nejméně. Vyslovený herbartovec sám se za positivistu nepovažuje; a přece — pro svou delifinici filosofie jako »vědy usilující sestrojit jednotné pojetí světa na základech věd odborných« i pro svou klasifikaci věd, kterou nazývá Zába ne zcela neprávem »klasifikací Comteovou-Durdíkovou«,[2]) a která byla toliko klasifikací Comteovou, doplněnou a rozšířenou o to, co klasifikaci Comteově chybělo (zejména o duchovědy, vědy noologické, »nitrovědy«) má Durdík mnohem více práva na název positivisty, než většina positivistů polských.

A máme právo zařadit do této skupiny Masaryka, který se sám označuje za odpůrce positivismu? Nemáme v úmyslu mu odporovat. Chceme zde jen říci, že přes různost plodů, připínají se hluboké kořeny Masarykovy filosofie k ideím positivistickým, které naplňovaly intelektuální ovzduší doby, kdy tvořil své filosofické pojetí. Vskutku, ten kdo ocenil tak živě důležitost Havlíčka jako buditele a vychovatele českého národa a jako svého předchůdce v politice, nemohl nemíti sympatií ke Comteovi. Opravdu nalézáme u něho četné známky hlubokých studií Comtea a vysokého oceňování tohoto francouzského filosofa.

---

[1]) Viz zajímavou studii Madeleine Davidové: »La philosophie tchèque et la renaissance nationale« v »Revue française de Prague«, 1925.

[2]) Viz Zábovu studii o české filosofii v »Památníku na oslavu jubilea Františka Josefa I.«, Praha (1898), 11 a násl.

Na počátku svého universitního vyučování věnoval svůj seminář četbě Comtea. K tomu účelu pořídil si těsnopisně stručné obsahy všech šesti svazků »Cours«. Udivoval své žáky puntíčkářským a přísným zkoušením tohoto díla. Zahajuje vydávání »Athenea«, uveřejnil v něm stručnou zprávu o Comteovi, kterého nazývá »nejoriginálnějším a snad i nejgeniálnějším filosofem století.« Vytýká Durdíkovi (1882), že pominul Comtea v přednášce o »Pěti nejznamenitějších filosofech XIX. století.«[3])

Nejenom pro tyto studie a tyto známky oceňování Comtea můžeme usuzovat na příbuznost myšlení Masarykova a Comteova. Netoliko důležitost a úloha klasifikace věd, jako pojítka jednotícího vědy odborné a vytvářejícího z nich filosofii, klasifikace, pro niž Masaryk označuje zvláštní odvětví logiky »logikou konkrétní«, ale sama stavba této klasifikace, nekonečně přesahující slabý pokus Durdíkův, v jádře však směřující k témuž cíli, k tomu totiž, aby znovu sestrojila a doplnila klasifikaci comteovskou, která jí slouží za základ a za východisko, a konečně samo pojetí filosofie jako vědy koordinované vědám odborným, aniž jest jim nadřazena — to všechno jsou rysy, které nám dovolují, abychom považovali Masaryka alespoň v jednom období jeho vývoje za představitele velikého směru, nazývaného v širokém a poněkud nepřesném smyslu slova positivismem, jejž jsme nuceni přijmout, abychom mohli podřaditi pod tento pojem rozmanité odstíny, hlásící se na příklad v Polsku k praporu positivismu. Připojme ideu sociologie, která převládá ve všem myšlení Masarykově a k níž dospěl dříve než poznal sociologii Comteovu (asi jako Limanowski v Polsku dvacet let před tím), i když nemluvíme o převaze zájmu sociologického ve všech jeho dílech, »Sebevraždou« (1882) počínajíc a »Ruskem a Evropou« (1911) a »Světovou revolucí« (1925) končíc.

Podle mého mínění jsou dva důležité body, které odlišují Masarykův světový názor od positivismu. Za prvé: Jeho poměr k náboženství (Masaryk nazývá náboženství humanity »mythisací společnosti« a »personifikací kolektivního pojmu lidstva«; jemu je náboženství snahou proniknouti poměr člověka k Bohu tím, že jej žijeme, cítíme a promýšlíme. Masaryk nechce »rozdělit historii na dvě doby, jednu náboženskou, druhou nenábo-

[3]) Viz citovaný článek Zábův v »Památníku na oslavu jubilea Františka Josefa I.« 21. — Rovněž V. K. Škrach »Masaryk et la pensée française« (»Revue française de Prague« číslo 8, 366.). — O poměru Masaryka ke Comteovi srovnej také mou polskou studii »Myśl filozoficzna w Czechoslowacji«; také pro detaily o jeho klasifikaci věd. (Byla uveřejněna v revui »Kwartalnik filozoficzny« [1925], 457 a násl.). Podle přiznání Masaryka sama byl přiveden postupně ke comteovské klasifikaci, vycházeje z klasifikace Platonovy. (»Základové konkrétní logiky«, 13, »Naše doba« [1902], 2).

ženskou«,[4]) jak to učinil Comte po příkladě Humeově). Za druhé: Masaryk požaduje metafysiku a noetiku, kterou Comte popletl s metafysikou a zavrhl zároveň s ní. Kdybychom chtěli jakýmkoliv jménem vystihnout filosofické pojetí Masarykovo,[5]) nikdy nebudeme moci popříti, že toto pojetí mělo velmi silné společné kořeny s učením positivistickým, i když positivismus zcela předstihlo. Bláha zdůrazňuje dva body, důležité pro důsledky, ne-li pro původ této příbuznosti. Studie Masarykovy jsou »první práce z české sociologie vědecké« (což pro autora značí: ve smyslu comteovském). Masaryk byl »v Čechách první... kdo šířil znalost Comtea; na jeho podnět přímý nebo nepřímý překládala se do češtiny díla sociologická... (Comte, Spencer...).[6]) V Československu tedy objevil Comtea Masaryk asi jako v Polsku F. Krupiński (který dovedl smířit svůj positivismus s katolicismem). Masaryk to učinil s mnohem větší přesností a spojitostí a s větším výchovným výsledkem. Obohatil positivistické pojetí a doplnil je vlastními názory; byl nesporně veliký vychovatel národa v positivním duchu, jenž nebyl ani comteovský ani spencerovský, který nesl jeho vlastní pečeť, ale který byl přece odnoží směru všeobecného. Budeme mít příležitost zdůraznit ještě jiné blahodárné výchovné momenty jeho činnosti.

Krejčí vypracoval svůj filosofický názor v soustavu velmi úplnou, zbavenou vnitřních sporů a nadto uzpůsobenou tužbám potlačených národů slovanských, jejich potřebám theoretickým i praktickým a uzpůsobenou duchu doby, čehož postrádal comteismus, anglický positivismus evolucionistický i nový francouzský positivismus, vyvíjející se pod vlivem anglickým. Krejčí uchoval pro tento systém jméno positivismus přes vážné divergence a přihlížeje k důležitým styčným bodům mezi positivismem svým a positivismem Comteovým. Jeho nauka byla propagována universitními přednáškami i polemikou, dobře vedenou, stejně jako velmi živou činností literární, přednáškami veřejnými a extensivní činností Filosofické jednoty, která si vytyčila za úkol pozdvihnouti myšlenkovou úroveň národní elity tím, že ji vedla k nejpokrokovějším ideám národním a všelidským.

Drtina, třetí profesor filosofie a paedagogiky, přispěl značně k rozšíření této národní výchovy svými universitními přednáškami, které přitahovaly zástupy žáků, skvělými přednáškami

---

[4]) »Moderní člověk a náboženství«, »Naše doba«, IV, 497.

[5]) I. A. Bláha navrhl jméno »synergismus« (Herben-Hartl-Bláha »T. G. Masaryk«, [1923]), výraz, jehož Masaryk sám užil ve smyslu méně extensivním.

[6]) Viz Herben-Hartl-Bláha »T. G. Masaryk« (1923).

veřejnými, činností literární a zápasem ve vídeňském parlamentě pro směr pokrokový a lidový. Usměrňoval mysli k týmž cílům národním i všelidským, budě vždy živý cit potřeby národní nezávislosti a utvrzuje naděje na její dosažení.

Úhelným kamenem positivismu Krejčího jest jeho důmyslné pojetí poměru mezi vědou a náboženstvím. Věda, náboženství i filosofie mají podle něho týž cíl, poznat pravdu; tyto tři oblasti se liší toliko principem poznání. Věda, obsahující všecko, co víme, užívá rozumu, který věří jenom sobě samému; náboženství, říše víry, jest založeno na autoritě, věří někomu, něčemu jinému. Filosofie, která se rodí z tohoto antagonismu a je legitimní dcerou skepticismu, vyvolaného pokrokem poznatků, představuje oblast toho, co bychom chtěli vědět, abychom nebyli nuceni věřit. Je zavázána řešit problémy, které věda ještě není s to rozřešit, ale jichž řešení jest nevyhnutelné k vytvoření světového názoru. Odtud jsou tři možná východiska pro filosofii. Buď se může podrobit vědě nebo náboženství, nebo si může také zachovat svou nezávislost. V prvních dvou případech stává se filosofie buď materialismem nebo mysticismem. Ale protože zkušebním kamenem filosofie jest její ethika, nemůže být materialismus připuštěn, protože vede k důsledkům protivným mravnosti. Mysticismus může sice poskytnouti skutečné uspokojení, ale nemůže dát objektivní vědu. Ani on nemůže postačit. Zbývá tedy nezávislý postoj filosofie, a to jest positivismus.

Positivismus je tedy naukou, která řeší odvěkou diskusi mezi vědou a náboženstvím. Nepostupuje problémy lidského poznání náboženství, nýbrž směřuje k světovému názoru, doplňuje jej věrou (filosofickou) tak, že problémy, samy o sobě neřešitelné vědeckým poznáním, jsou odsunuty do sféry náboženství. Pantheismus jest pojetím, které z positivismu vyplývá a které prostřednictvím téže víry činí zadost potřebám víry i poznání. Pantheismus je náboženstvím. Zakládá se na dvou tvrzeních: Za prvé: naše poznání jest omezeno na tento svět, svět sensibilní; za druhé: řetěz příčin jest nekonečný, ale je jedna příčina všeho, která je nám dána v realitě sensibilní. Pantheistický monismus jest náboženstvím vědeckým. Nepotřebuje zjevení, protože připouští, že se člověk může povznést k tomuto názoru úsilím svého rozumu; může uspokojit všecky tužby srdce, ponechávaje věřícímu, aby si svobodně hledal štěstí buď na tomto světě nebo na onom; aby je našel buď v lásce k lidem nebo v myšlence splynutí s bohem — vesmírem. Víru v nesmrtelnost, budící tolik pochybností, nahrazuje vznešeným vědomím, že život pozemský nebyl neužitečný, a že život příštích generací je jenom jeho pokračováním; jest důsledkem vývoje mravnosti, jejímž nejvyšším

principem je láska k bližnímu. Je předmětem inspirací velikých básníků.

Lze bezprostředně postřehnout výhody, které plynou positivismu z modifikací a doplňků uvedených Krejčím do učení Comteova. Comte odmítaje metafysiku, zbavil se jediného místa, kde se mohl uskutečnit smír vědy a náboženství. Comteovo sympatické náboženství humanity, aspoň svými obecnými principy — nemluvíme tu o podrobnostech, které toto náboženství přeměnily v »katolictví bez Boha«, podle duchaplného výroku Johna Stuarta Milla — bylo netoliko zbaveno jakékoliv souvislosti s positivismem Comteova »Cours«, ale celým svým duchem stálo a zůstalo v protivě k němu. Najde se sice pokus o jich sblížení u Spencera v jeho pojmu »nepoznatelna«, které může býti dobře bohem nebo soustavou světa. Ale jakmile složil Spencer povinnou úctu tomuto »neznámému«, obrátil se, aby se zabýval toliko světem sensibilním, aplikuje naň přírodovědeckou ideu vývoje. Krejčí je dalek toho, aby zavrhoval »metafysiku«. (Výraz »positivismus« má pro něho jediné ten význam methodologický, že »se užívá vědecké methody ve filosofii«.) Naopak, činí šťastný výběr mezi soustavami metafysickými; navrhuje tu soustavu, která se zdá nevyhnutelným důsledkem pokroků věd přírodních a psychologie, obojích ozářených kritickým světlem theorie poznání; tu soustavu, která uvádí nejméně prvků dohadů, a která dovoluje učiniti zadost lidským tužbám, aniž vyžaduje, abychom polykali velké principiální rozpory.

Krejčí odůvodňuje své pojetí pantheismu tím, že k němu spěje filosofie, podle svých pokroků a ve směru svého vývoje historického sama. Snaží se jej prohloubiti v četných svých pracích psychologických a ve své »Psychologii«, již zakládá na psychofysickém paralelismu. K ní připojuje svou ethiku. O dílech uměleckých uvažuje jako o ideách, to jest jako o vzorech budoucna anticipovaných instinktem poetickým. Připojme sympatický poměr Krejčího k Volné Myšlence a k socialismu, který byl v Československu zcela jinak pojat než v Německu, a jeho velmi pokrokové myšlenky v pedagogice. To jsou prvky, které uvedl Krejčího positivismus do národního myšlení českého a činí tak stále.

Odpovídaje si na otázku, co jest česká filosofie, praví František Fajfr: »Je to předně positivism. Napsal jsem nedávno, že positivism je skoro národní filosofií českou. Je opravdu mateřskou filosofií všech českých filosofií, při tom však je to skoro vesměs positivism, který bych nazval »defactopositivismem« ... myšlení positivistické se omezilo na badání po výtce psycho-

logické.«[7]) Nemůžeme než zcela přisvědčit k tomuto úsudku.

Oceňuje dílo tří velkých vychovatelů národa českého, dospěl jsem ve své polské studii[8]) o filosofii tohoto národa k tomuto úsudku, který si zde dovoluji znovu uvésti: »Masaryk, Krejčí a Drtina zaujímají ve vývoji dnešního myšlení filosofického v Československu místo zvláštní. Byli praporečníky pokroku tohoto myšlení; byli vychovateli dnešní generace. Po dlouhá leta seli s universitních stolic, s veřejných tribun a z přemnoha publikací sémě zdravé a plodné, jehož ovoce se sklízí dnes samostatnou republikou. Této škole vděčí mladý stát za svou existenci, za svou solidnost, za svůj rychlý a příznivý vzrůst, stejně jako za vznešené ideje, za nimiž jde.«

Kdyby šlo o to, stanovit přesně podíl každého z nich v tomto velikém díle filosofické výchovy národa, můžeme jen uvést tato slova Emanuela Rádla z jeho nekrologů o Františku Drtinovi:

»Smířlivý a nevýbojný duch filosofie Drtinovy byl pro dobu, v níž působil, velmi prospěšný. Masarykova filosofie byla bojovnější, filosofie Františka Krejčího určitější, a tak dělily lidi na straníky a odpůrce; Drtina svojí klidnou objektivností získal pro filosofii i ty, kteří se rozhodnosti druhých báli. Jejich obsah býval na rozhraní mezi etikou, »světovým názorem« a pedagogikou. Komenský, humanita, láska k bližnímu. vláda vědy, náboženský cit, vývoj myšlení lidského bývala oblíbená témata Drtinova a oblíbená i u jeho posluchačů.«[9]) A připojme ještě tuto charakteristiku téhož autora: »Náladu filosofie Drtinovy lze tedy charakterisovati jako umírněný positivism.«[10]) Je vidět, že jsme nezneužili jména positivismu, počítáme-li ho mezi positivisty.

(Přeložila Marie Šimsová)

---

[7]) Fajfr »Co jest česká filosofie« (»Česká mysl« XXIV, 51).

[8]) »Kwartalnik filozoficzny« (1928, I, 56—57) v studii »Filozofia czeska współczesna«.

[9]) Rádl »Za Františkem Drtinou« (»Česká mysl« XXI, 67—68).

[10]) Tamtéž, 66.

KREJČÍHO DĚLENÍ FILOSOFICKÝCH SMĚRŮ

Josef Tvrdý

Positivismus směřuje celou svojí tendencí k aktuální přítomnosti a není tudíž přízniv přílišnému hloubání o problémech dějin filosofie, neboť hlavní obsah dějin filosofie, vzrůst a rozvoj metafysických problémů, nemá pro positivismus valného významu. Proto také v dnešní době, jíž přese všecky nové a obnovované staré směry filosofické vtiskuje positivismus stále ještě svůj filosofický ráz, nalézáme tolik spisů pojednávajících o dějinách filosofie přítomné a doby přítomnosti nejbližší, jejichž autorům jde hlavně o to, aby ukázali, pokud která filosofie jest ještě živá, aktuální. A tak také Krejčí, který filosofickým vývojem dospěl k přísnému positivismu, věnoval dva své spisy z oboru dějin filosofie právě filosofii přítomnosti, jsa s Masarykem toho názoru, že přítomnost jest nejdůležitější historií.[1])

Obě knihy, bohaté obsahem,[2]) podávají živý obraz filosofického proudění poslední doby a svým svěžím duchem i kritickou argumentací, která se dovede vyrovnati s každým filosofem i s nejmódnějším, liší se velmi příznivě od obvyklých knih tohoto druhu. Krejčího knihy neznají onoho abstraktně učeného žargonu, kterým oplývají obyčejně podobné přehledy přítomné filosofie. Čistý průhledný sloh Krejčího knih jest jen známkou jasnosti a logičnosti obsahové, jak se jeví v jeho myšlení. U nás se na tuto stránku filosofických knih, která má tak eminentní sociální význam, rádo zapomíná, ba dokonce knihy psané srozumitelným jazykem považují se některými lidmi za méně cenné, málo odborné. O falešném odbornictví, nahrazujícím myšlenky temnými nesrozumitelnými slovy vyslovovali se však právem všichni velcí filosofové velmi nepříznivě (Locke, Hume, Kant, Schopenhauer). A v té příčině může se pochlubiti Krejčí úspěchem jako málo českých filosofů. Překvapilo mne kdysi velice, když jsem uviděl Krejčího knihu »Filosofie posledních let před válkou« v rukou montéra, který sice jako autodidakt vynikal nad své druhy, ale jemuž chybělo tak zvané akademické vzdělání. A ten si zasedal s chutí večer ke Krejčího knize

---

[1]) »O filosofii přítomnosti« (1904), »Filosofie posledních let před válkou« (1918).

[2]) Snad by někdo pohřešoval toho onoho filosofa (na příklad Deweye, Russella a jiné) nebo ten onen spis, avšak to je již známkou všech podobných pokusů, že přese všecku snahu po úplnosti a objektivitě zůstávají subjektivními a neúplnými, a rozhodně to není jejich vadou, není-li v tom úmyslné umlčování.

a čítal z ní dlouho do noci. A jeho úsudek o knize zněl: »To je pravá filosofie, tu vidím dobře, co autor myslí, z knihy vychází jas a určitost a nikoli zmatek.« Týž úsudek jsem slyšel od jiných, zvláště praktických inteligentů. A právě jasnost a určitost myšlení Krejčího způsobila, že vytvořil nejčetnější českou školu filosofickou, neboť tato přednost jeho filosofie působí sociálně. Krejčímu ve filosofii šlo ne tak o vyjádření svérázné individuality jako spíše o společnou metodu ke společné práci. A tento rys jeho filosofie pozorujeme také na jeho názorech o dějinách filosofie a jejích problémech.

Krejčí není ovšem v dějinách filosofie revolucionářem. Jeho stanovisko k dějinám filosofie jest dosti jednoduché a připomíná částečně Zellera: »Dějiny filosofie, jsou přece dějinami a dějepis je věda, která má svá logická pravidla, která nelze měniti.«[3]) Ovšem právě v dějinách a tím i v dějinách filosofie vede se o tato pravidla diskuse, a to hlavně v tom směru, zda individuum anebo jednotlivý systém individuem vytvořený jest hlavní věcí, která se má podati v dějinách filosofie, anebo mají-li dějiny a zvláště dějiny filosofie býti také něčím více, zda mají též hleděti postihnouti myšlenkové souvislosti a typy, které by nám spojovaly chaos individuí v určitější útvar. Krejčí v té příčině nepropadá psychologismu, neomezuje se tedy na vystižení individuálního systému, ba naopak jde spíše až k druhé krajní mezi, vida v dějinách filosofie opakování stále týchž problémů a týchž pokusů o řešení, které je dáno týmiž možnostmi. »Není myšlenky, která by už několikrát v principu se nevyskytla, není směru, s kterým bychom se (ovšem mutatis mutandis, ale zase v principu stejném) nesetkali ve všech periodách filosofického vývoje.« Odtud si vysvětlíme Krejčího odpor proti genetické, čili, jak on říká, literární metodě, hledící vystihnouti prameny, z nichž se tvořil jednotlivý filosofický systém a již tak úspěšně applikoval na moderní dějiny filosofie René Bertelot ve svých knihách, nadepsaných »Un romantisme utilitaire.«

Krejčí se tedy omezuje metodicky jen na logickou stránku filosofických systémů, jsa přesvědčen, že lze myšlenkové možnosti pokusů o řešení filosofických problémů logicky určiti. Odtud hledí Krejčí filosofické směry utříditi logicky. Ovšem poněvadž logický pojem, kterým rozlišuje směry filosofické, není nikterak pojmem neutrálním, který by byl nad filosofickou diskusí, jest zároveň jeho dělení hodnocením, soudem filosofických směrů a nutně dochází k dichotomii, která se sice nekryje úplně s Fichtovou dicho-

---

[3]) Ed. Zeller »Die wissenschaftliche Bearbeitung dieses (philosophischen) Geschichtsstoffes hat natürlich denselben Gesetzen zu folgen wie die Geschichtsschreibung überhaupt.«

tomií, dělící filosofy na dva měry: idealismus a dogmatismus, nicméně formálním způsobem ji připomíná.

Pojem, o který se tříští různé filosofické směry, jest pojem trascendentna, tak jak jej chápali Hume a Kant, které jinak formuluje jako nadsmyslno, podstatu světa, kosmu, jsoucna, přírody, člověka. Dokud filosofie válela tento balvan Sisyfův nadarmo, to jest hleděla proniknouti do tajů transcendentna poznáním, nahrazujíc tak vědění o trascendentnu, které dříve podávala náboženství. A jako filosofie vznikla skepsí náboženskou, tak zase nový další vývoj vzniká skepsí o možnosti poznání trancendentna. A tak nové dělení filosofie vytváří se pod vlivem comteovsko-positivistické filosofie dějin, jejíž poslední dvě stadia vývojová: metafysické a positivistické charakterisují dva protikladné směry v dnešní filosofii. Krejčí ovšem nerozlišuje podle tohoto hlediska filosofické směry na positivisty a metafysiky, nýbrž nazývá tuto dvojici směrů positivisty a idealisty, čímž dostává slovo idealismus mnohem širšího významu nežli má u jiných autorů. Krejčí přišel asi k tomuto pojmenování na základě českých poměrů, kde proti positivistům se utvořila fronta tak zvaných idealistů a tento protiklad souvisí s německými poměry filosofickými, kde ode dávna metafysikové se nazývali idealisty, jak také viděti již z Fichtova dělení filosofických směrů na dogmatiky a idealisty. Proto také Krejčí dosáhl toho triumfu, že jeho rozdělení stalo se u nás téměř všeobecným, přijato bylo dokonce jeho protivníky a kdykoli tito mluví o filosofických směrech, užívají této dichotomie.

Není pochyby, že v této dichotomii jest postižen podstatný rozdíl směrů filosofických. Pochybnosti, které jsem v této příčině vyslovil kdysi, chtěly popírati správnost dichotomie, byly namířeny spíše proti užívání slova idealismus v tomto případě, za něž bych raději volil s Comtem obecnější termín metafysik (ostatně na jméně tak nezáleží) a proti tomu, aby se tohoto rozdělení užívalo jako jediného, neboť vedle tohoto hlediska jsou i jiná, která by mohla zachytiti i rozdíly v jednotlivých skupinách, popřípadě vystihla by příbuznosti zasahující z jedné skupiny do druhé. Vzniká tu celá řada otázek: Kam zařadit materialisty, kteří přece jen, jak ukazuje dnešní ruská filosofie, dosud nevymřeli? Positivisty nejsou, jsou snad idealisty? Sotva. Kdybychom užili slova metafysikové, tu by se dali zařaditi do skupiny této. Pragmatistu Deweyho právem bychom zařadili mezi positivisty, ale vedle toho potřebujeme hlediska, které by ho spojovalo v jednu skupinu s Jamesem. A kam konečně zařaditi kriticisty, to jest filosofy, kteří objektivně uznávají nepoznatelnost transcendentna, ale uznávají též subjektivní potřebu problému metafysického, jako francouzský novopositivista Abel Rey. Krejčí sice připouští sám, že vedle

filosofů, kteří uznávají nepoznatelnost transcendentna a jsou k němu lhostejni, jsou na druhé straně ti, kteří sice stojí na stanovisku nepoznatelnosti transcendentna, avšak nejsou k němu lhostejni. To ovšem obohacuje původní rozdělení, bohužel v konkrétním provedení této myšlenky nelze pozorovati stop tohoto rozlišování. A tak vidíme, že sice toto rozdělení vystihuje některé, a to důležité filosofické tendence, ale nevystihuje všech. A druhá otázka jest, vystačíme-li s čistě logickým hlediskem.

Vezmeme-li totiž pojem transcendentna sám a uvážíme-li okolnosti, jež jeho místo ve filosofii doprovázejí, pozorujeme, že to není čisté logické uvažování, jež určuje jeho význam a hodnotu ve filosofii, nýbrž reakce celého duševního života. A tak vedle logického dělení nabývá významu psychologické a typologické určování filosofických směrů, jež nemají svůj základ jenom v chladné objektivní logické myšlence, ale v celé životní reakci a temperamentu filosofově. Jak důležité však je rozlišování filosofů na svrchu jmenovanou dvojici protiv, ukazují všecky pokusy o vystižení typů filosofického myšlení, jež vycházejí z psychologického stanoviska. Tak již Jamesovo[4]) rozdělení filosofických temperamentů na dvé: na empiriky sklonné k materialismu a determinismu a racionalisty sklonné k idealismu, třebas bylo více vzato se stanoviska formálně noetického, poukazuje k rozdílu na positivisty a metafysiky. Také Kretschmerovo[5]) rozdělení temperamentů na cyklothymiky a schizothymiky vede k dvojímu typu filosofie, které se již více blíží k hořejší dvojici. Cyklothymikové mají nechuť k přílišné systematičnosti, teoretické konstruktivnosti a metafysičnosti a ke všem filosofickým a theologickým nárokům, které nejsou založeny na půdě smyslové zkušenosti. Naproti tomu schizothymikové mají neobyčejný smysl pro systematičnost a metafysiku. K témuž filosofickému rozdílu směrů vede Jungovo rozdělení psychologických typů na extraversní a introversní.[6]) Jung neuvádí sice přímo svých typů na rozdíly ve filosofování, nicméně z jeho příkladu, jímž svoje typy myšlení doprovází, vyplývá náš rozdíl dvou filosofií. Darwin jako vzor extraversního myšlení může býti příkladem filosofického typu positivistického, kdežto Kant jako vzor myšlení introversního může zastupovati filosofický směr metafysický (idealistický).

Těmito několika jen nadhozenými paralelami chtěl jsem ukázati, jak může a bude naše mladší generace filosofická navazovati na dílo Krejčího. Bude míti v úctě jeho důkladnou a poctivou práci a jeho čestné logické myšlení, které třebas někdy zacházelo i v tvrdohlavost, nemá nikdy postranních myšlenek a cestiček.

---

[4]) James »Pragmatism«, 6 a násl.
[5]) Kretschmer »Körperbau und Charakter«, 195 a 197.
[6]) Jung »Psychologische Typen«, 490 a násl., 545 a násl.

A v jeho knihách, i v knihách pojednávajících o filosofii přítomnosti, jest této poctivé práce velmi mnoho. A zvláště nebude moci mladá generace pomíjeti jeho knih již z toho důvodu, že vyrostly z českých poměrů a jsou psány pro české poměry. Krejčí neměl nikdy ambice světové slávy filosofické a také jí nikdy nevyhledával a dokonce ne všelikými osobními a přátelskými konexemi. Jemu stačilo naše úzké národní pole působnosti, na němž hledal vyplnění svého poctivého cíle a všecky jeho knihy mají tuto značku. Nejsou psány s vášnivou ctižádostí vyniknouti ve filosofii za každou cenu, třeba paradoxem, ale šířiti poctivě jasno myšlenkové kolem sebe a nehoniti se za každou novotou a módou ve filosofii. Tím jeho díla i o dějinách přítomnosti nabyla trvalé hodnoty pro českou veřejnost a zachovají si ji jako dokumenty poctivého českého myšlení i v době, kdy ona přítomnost bude dávnou minulostí.

KREJČÍ A COMTE

J. L. Fischer

Stejně jako se evolucionismus Spencerův stal blízký Krejčímu, aby vydatnou měrou přispěl k základním tesím jeho positivistického vyznání víry, stejně cizí mu zůstala positivní filosofie Comteova. Nalezl sice pro ni při různých příležitostech slova vnějšího uznání i chvály, prohlásil ji za druhý vrcholný výtvor evropského positivismu XIX. století, omezuje zároveň svou chválu poukazem jednak na to, že je jednostranná, jednak na to, že byla překonána právě filosofií Spencerovou. Ale toto chladné uznání nic nemění na faktu, že okolo Comteova 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 E. Littré a o niž se nemálo zasloužil i J. St. Mill. Tomuto pojetí jevil se Comte bytostně rozeklán a jeho filosofie rozštěpena nejméně ve dvě části, navzájem se vyvracející: v jednu, orientovanou vědecky, vpravdě positivní a jedině hodnotnou; vedle toho však ve druhou, skrz naskrz prosáklou mysticismem, k nesnesení zaplavenou sentimentem, nad to vystupňovanou v podivínský mesianismus; zcela nepositivní, pochybenou a nehodnotnou. Než ani okolnost, že Krejčí podlehl této na pohled tak přesvědčivé interpretaci Comteova díla, sama o sobě nestačí, aby vysvětlila chlad, s nímž přijímá i domněle positivní a vědeckou jeho část. Příčiny tohoto poměru Krejčího ke Comteovi — a v tom bylo by druhé omezení naší výtky — jsou hlubší: tkví v podstatném rozdílu obou těchto filosofických zjevů. Tento předpoklad, jehož ověřením mají býti následující řádky, nadhazuje však otázku, není-li vůbec zbytečno rozváděti paralelu mezi nimi oběma, kdyžtě výsledky její již předem slibují býti negativní. Dvojí okolnost to jest, která přes to dodává tomuto srovnání význam: jednak ne neoprávněná naděje, že dospějeme tak k správnější klasifikaci a hlubšímu porozumění positivismu, za druhé zajímavý fakt, že přes bytostnou rozdílnost obou filosofů vykazuje jejich etické myšlení některé analogické znaky, odchylné od myšlení Spencerova.

Comteově positivní filosofii porozumíme plně teprve tehdy, když si uvědomíme, že vědecké poznání jest jí pouhým prostředkem k plnění určité sociální funkce, to jest krajně autoritativním a

spolu krajně aktivním nástrojem, umožňujícím i uskutečňujícím sociální řád a sociální pokrok současně. Vytvoření systému positivní filosofie jevilo se Comteovi jako nezbytný předpoklad konečné reorganisace porevoluční společnosti, neboť touto filosofií mělo dojít k ujednocení názorů, v němž spatřoval Comte konstituující i hybný prvek veškerého sociálního dění. Zvláštní uzpůsobenost positivní filosofie k tomuto úkolu byla — dle Comteova přesvědčení — v tom, že positivní, to jest vědecké poznání je spolu »nejpraktičtější« i nejautoritativnější, při tom však prosté dogmatické absolutnosti, tedy jedině schopné, aby ustavilo sociální pořádek a neohrozilo sociální pokrok. Noetickým podepřením těchto tésí, jež Comte — jenom s malými obměnami — přejal od Saint-Simona, měl být předpoklad common sensu, vypracovaný školou skotskou. Positivní filosofie Comteova chce býti 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 Comteových očích bezcenné a zbytečné. Povrchnímu pozorování by se Comteova filosofie jevila po této stránce předchůdkyní pragmatismu a bývá mnohdy tak označována. Při tom je přehlížena okolnost, že Comteovi myšlení samo již představuje v nejvlastnějším smyslu aktivní děj, činnost *κατ'ἐξοχην* kdežto pragmatismu je pouhým prostředkem k činnosti, pravdivým = hodnotným úměrně se stupněm praktické užitelnosti. Jinak: Comteova filosofie vyrůstá ze zdrojů sociologického racionalismu, kde pragmatismus je v podstatě biologickým ekonomismem.

Když nazíráme takto na positivní filosofii Comteovu, pak její »subjektivní«, mystické a sentimentální stadium je pouhým dovršením stadia »objektivního«. — Nazveme-li toto objektivní stadium nejpřípadněji humanitním systémem, bude stadium subjektivní se jeviti jako praktická aplikace tohoto systému, to jest 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 převládati sociální, to jest humanitní zřetel, jako viditelné a neklamné pouto, vížící nerozlučně všechny peripetie Comteova myšlení.

Byla to veskrze nereální představa o činorodosti poznání, specielně vědeckého poznání, která ztěžovala pochopení Comteova díla v jeho celistvosti i jednotnosti, a která způsobila, že byla z něho vyňata pouze část, pojednávající o vědeckém i filosofickém agnosticismu a třídění věd s genetickým doplňkem »zákona tří stadií«, jako vlastní smysl a spolu plodný přínos Comteova »positivismu«.

I Krejčí podlehl tomuto omylu, domnívaje se, že positivní filosofie »nemůže více učiniti než zákony vyvozené ze zkušenosti vědami jinými sebrati a srovnati; co je ve vědách roztroušeno, sbírá a reguluje práci vědeckou. A tak jest třídění věd jediným výtěžkem práce positivní 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 pro ni je uzavřeno.«[1]) To znamená: Krejčí viděl z Comteovy filosofie to, co mohl spatřiti, když se díval na ni a měřil ji stanoviskem Spencerovým. Je přirozeno, pak že mohl viděti jen málo, a ještě nemálo z toho, co spatřil, se mu musilo jeviti pochybené.

Pochybeným byl Krejčímu nejprv Comteův poměr k psychologii. Studium duševního života rozpadalo se Comteovi v dvojí úkol: ve studium jeho vztahů jednak k organismu, jednak k sociálnímu dění. V prvém případě rozkládá se duševní činnost v psychofysiologické funkce, lokalisované v mozku, a podléhá zákonům biologickým; v druhém případě je determinována sociální skutečností a podléhá zákonům sociologickým; pro psychologii jako samostatnou vědu v Comteově systému není místa. Kritický soud o hodnotě introspekce na jedné a přesvědčení o »fiktivnosti« individua vzhledem k celku sociálního dění na druhé straně, mají býti oporou tohoto pojetí Comteova. Proti němu staví Krejčí svůj »fenomenální dualismus«, jímž za pomoci psychofysického paralelismu zachraňuje samostatnost psychologie jako vědy, v sociologii pak — přikláněje 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, to jest zkušeností vnější, zaručuje jejich samostatnost a spolu samostatnost sociologie jako vědy, která »nenáleží do psychologie, nýbrž opírá se o ni, aby pomocí jejích zákonů vysvětlila v jevech společenských to, co je na nich duševního«.[2]) Pochyby, vznášené Comtem proti introspekci, uznává Krejčí jen z části, ne však do té míry, že by dokazovaly nemožnost introspekce vůbec, a vyřazení psychologie ze stupnice věd považuje za jednu z největších vad Comteovy klasifikace i filosofie, která musila dalším vývojem býti odstraněna a která nenalezla ani ve Francii pokračovatelů. Podrobnější rozbor by snad poněkud oslabil tuto výtku a vymezil i positivní přínos Comteův pro

---

[1]) »Positivism v XIX. století« (»Sborník Ústředního spolku učitelských jednot na Moravě« IV [1906], 102.)

[2]) »Psychologie« I (»Základy psychologie«), 228.

francouzskou psychologii.[3]) I když však abstrahujeme od podružných jednotlivostí: radikální potlačení individua u Comtea, zasáhnuvší stejnou měrou psychologii i sociologii, stalo se úhelným kamenem potomního sociologického objektivismu Durkheimova, který dodnes představuje vedoucí sociologický směr ve Francii. A nepopiratelná skutečnost, že veškero naše duševní dění je více méně (i když ne veskrze) sociálně determinováno, odnímá tomuto Comtem nastolenému radikálnímu sociologismu alespoň zdání neopodstatněnosti.[4])

Druhou velkou vadou Comteovy filosofie je v očích Krejčího nedostatek její jednotnosti potud, že »Comte neuznává spojitosti mezi pojmy základních šesti vět — tudíž zamítá a priori theorii vývoje ve smyslu Spencerově. Člověk jest mu faktem tak, jak jest nyní — minulost jeho jej nezajímá. Že následkem toho nemůže život chápati v plné jeho rozmanitosti a hloubce, jest toho přímý důsledek a odtud pochodí, že systém jeho má cos chladného, ztuhlého.«[5])

Není bez zajímavosti čísti tyto výtky nejednotnosti někomu, kdo nejen byl systematik rodem, ale kdo nad to dalekosáhle reformní význam své filosofie přičítal právě její veskrzné syntetičnosti. A přec je Krejčí se 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 positivního, a nad to 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 zkloubil v homogenní jednotu, ovládanou základním, kosmickým, zákonem vývojovým, ne však u Comtea, který po počátečním kolísání, nemá-li v zákonu gravitace spatřovati podobný jednotící kosmický princip, se tohoto úsilí vzdal.

Rozdíly obou uvedených stanovisek jsou zásadní a zasahují hluboko do metafysických sfér positivismu, resp. positivismů, Spencerova a Krejčího na jedné, Comteova na druhé straně. Cílem

---

[3]) Srovnej G. Dwelshauvers »La psychologie française contemporaine« (Paris, 1920) 46 a násl.

[4]) Srovnej studii R. Lacombovu »La thèse sociologique en psychologie« (RMM, XXXIII, 1926). Zajímavou obdobu k tomu skýtá velká diskuse, vedená v americké sociologii o oprávněnosti instinktů k výkladu sociálního dění. Jejich odmítání ve prospěch »zvyků« (habit), které jsou veskrze sekundární = sociální povahy, blíží se k durkheimovské tesi, i když poněkud oslabené. Podstatné příspěvky k diskusi uloženy v Am. Jour. of Sociology XXIX.

[5]) »Positivism v XIX. století«, tamtéž (viz poznámku 1), 165.

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, respektive vyplnil vůlí: jeho metafysickým 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 tak zvaná přírodovědecká, nejlépe charakterisovatelná postulátem, žádajícím převod složitějších útvarů skutečnostních na nižší jako jediný způsob vědeckého postupu.

Kdybychom toto stanovisko nazvali positivismem (případněji by znělo: přírodovědeckým mechanismem), pak Comte vlastně nebyl positivistou, protože jeho stanovisko — v pravý opak — je po metodické stránce pluralistické, vyhlašujíc vzájemnou nepřevoditelnost, tedy relativní samostatnost jednotlivých věd ve stupnici a — domyšleno — i odpovídajících jim úseků jsoucna. Comteova hierarchie věd je hierarchií pleno sensu, to jest faktickým vršením nejednotných, stále složitějších útvarů, charakterisovaných vždy jenom jim vlastními metodami, a to tak, že věda nejblíže vyšší, osvojujíc si metodické principy věd předcházejících, připojí k nim specifické své vlastní. Nejzřejměji vynikne smysl i dosah tohoto stanoviska Comteova v biologii a sociologii. Jestli pro vědy předchozí (astronomii, fysiku a chemii) přijímal Comte postulát metody přírodovědecké, nyní staví proti němu právě opačný, žádající výklad jednodušších (respektive částečných) jevů složitějšími (respektive celistvými). Tím ocitá se však v příkrém rozporu s přírodovědeckým mechanismem a stává se filosofickým mluvčím vitalismu. Je zřejmo, že za těchto okolností nemohla positivní filosofie splniti monistické nároky, s nimiž přistupoval k ní Krejčí; že však se mohla státi a stala průkopnicí jednak vitalistického spiritualismu, jednak metafysického pluralismu, k nimž směřoval další vývoj francouzské filosofie.[6])

---

[6]) V tom smyslu třeba opraviti vývojovou linii francouzské filosofie, kterou nadhazuje později Krejčí (»Filosofie posledních let před válkou«, 173-4), když chce v »dvojím stadiu« Comteovy filosofie spatřovati analogii Kantova kriticismu na jedné a etického idealismu na druhé straně. Duch »positivní politiky« Comteovy uplatnil se ve Francii nejvýše u integrálního nacionalismu tradicionalistické školy Maurrasovy, kdežto metafysický spiritualismus, tak příznačný pro francouzskou filosofii XIX. století, probíhající od Maine de Birana přes Ravaissona a E. Boutrouxe k Bergsonovi, mohl čerpat svou oporu z vitalistických a pluralistických prvků Comteova kursu positivní filosofie. Tato souvislost stala by se ještě intimnější, kdybychom sociologický racionalismus Comteův chtěli

Tyto zásadní rozdíly obou stanovisek zdají se nasvědčovati hlubší nejednotnosti positivismu, než jaká bývá obvykle přijímávána, nejednotnosti tím závažnější, že nevyplývá z rozdílů metafysické spekulace, nýbrž z různého chápání metodických předpokladů samotné vědecké práce. Neboť o vědeckost jde Comteovi i Krejčímu v přední řadě a po této stránce oba zůstávají i chtějí zůstat stejně »positivní«. Avšak v konkrétních způsobech, jimiž uskutečňují svůj program, budou se rozcházeti na mnoha místech. Vyžadovalo by obšírné úvahy, která by přerůstala rámec této studie, aby byly vytčeny konkrétní rozdíly, vyplývající z obou těchto odchylných stanovisek, podrobeny kritice jednotlivé výsledky, k nimž dospěl Comte na půdě jednotlivých věd a posléze změřena nosnost i oprávněnost těchto stanovisek samotných. Pro dnešek musíme se spokojiti s tím, že jsme nadhodili tento problém, a konstatovati pouze, že Krejčímu je Comteovo stanovisko nepřijatelné.

Až doposud vyznívaly výsledky našeho rozboru negativně; stanovily, že Krejčímu zůstala skryta vlastní podstata positivní filosofie a pokud chtěl porozuměti jednotlivým jejím výsekům, že ho neuspokojily; neměly, co by mu plodného daly. Tím jest s dostatek vysvětlen chladný jeho poměr ke Comteovi, jehož konstatování nyní pozbývá již zcela charakteru výtky.

Ale navzdor bytostnému rozdílu obou těchto myslitelů v jednom si zůstávají blízcí, odlišujíce se tak od Spencera: ve svém živém etickém zaujetí. Ono to bylo, které určovalo směr Comteovy filosofie, ono to jest, které vtiskuje filosofii Krejčího, respektive jeho positivismu, 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, respektive musí krýti: »My ... soudíme ..., že dobro a pravda spadají v jedno, a to tak, že co je dobré, musí býti eo ipso pravdivé a co je pravdivé, musí býti eo ipso dobré.«[7]) A toto své etické zaujetí přenáší i na samu filosofii: i ona podléhá etickému hodnocení tak, »že žádný filosofický názor nemůže býti 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«.[8]) Jestli jsme Comteovu positivní filosofii mohli nazvati systémem humanitním, ponese positivismus Krejčího

---

považovat za krajně zempiričtěnou a zvědečtěnou formu spiritualismu na příklad Ravaissonova. A právě tento spiritualismus jest to, který vrcholí v Bergsonovi, takže i paralelu Krejčího mezi domnělým voluntarismem Bergsonovým a voluntarismem Schopenhauerovým bylo by třeba modifikovati v tomto smyslu.

[7]) »Positivní etika«, 91.

[8]) »Filosofické základy mravní výchovy«. (Mravní výchova. Přednášky konané v Praze v lednu a únoru 1920. Zábřeh. Část I., 88).

nejpřípadnější název etického positivismu. Postačí srovnati jej s příkře individualistickým positivismem Spencerovým, aby vynikl v plné zřetelnosti tento odlišný ráz filosofie Krejčího, v němž jako by dozrávalo k novým formám rodné určení filosofie malého národa, to jest, jímž zapadá Krejčí organicky do české tradice filosofické.

Až potud jako by myšlení Comteovo i Krejčího vykazovalo zpřízněné rysy. Tato příbuznost však se ihned rozplyne, jakmile postoupíme ke způsobu, jímž oba myslitelé rozvádějí svůj společný etický zájem. Comte učiní jeho nositelem i cílem společnost, resp. lidstvo, a připoutá k ní individuum svazky altruistického odevzdání, spatřuje v jejich sesilování, stupňování i usoustavňování vlastní výchovný úkol; Krejčí proti tomu vyjde od individuálního pudu sebezáchovy, provádějícího nejprve biologickou, pak etickou selekcí jednotlivých způsobů lidského chování ve směru maximální libosti respektive blaženosti. Jeho etika je etikou eudaimonistickou, její postuláty pak leží ve směru přírodního vývoje, jak byl vystopován vědeckou analysou. Positivní 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, etisuje 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 Comteovi se individuum zcela ztratilo ve vágním pomyslu lidství, aby v jeho jménu bylo spoutáno nesnesitelnou tyranií positivistické teokracie v ohledu kulturním a bankokracií v ohledu hospodářském.

Ukázal-li se positivismus nejednotný po stránce svých metodických předpokladů, ve svých etických závěrech jest ještě nejednotnější. V nich zaniká dosavadní shoda Krejčího s filosofií Spencerovou a částečná zpřízněnost s Comteovou filosofií omezuje se u Krejčího jen na společný etický zájem, jehož další rozvedení a aplikace probíhají u obou myslitelů zcela odchylnými cestami.

Tím by vlastní náš úkol byl skončen. Přehlédneme-li jeho výsledky, pokud se týkají myslitelské osobnosti Krejčího, zříme ji charakterisovánu jednak úsilím po zvědečtění všeho — tedy i filosofického — poznání, jednak živým zaujetím etickým, které byvši

rovněž zvědečtěno, zasahuje zpětně i samy teoretické postuláty vědy, aby v posléz obojí tento zřetel splynul v harmonickou jednotu. Kdybychom pak se dále pokusili srovnávati filosofický zjev Krejčího s Comteovým a Spencerovým, shledali bychom, že nedostává se mu sice ani hierarchicky vrstvené encyklopedičnosti, která umožnila Comteovi obsáhnouti celé vědění jeho doby, ani monisticky rozlehlé šíře Spencerovy, která dovedla zvládnouti velký okruh biologie, psychologie i sociologie s etikou, kdyžtě hlavní zájem Krejčího zůstal soustředěn v podstatě na psychologii; že však proti tomu jeho myšlení i život vykazují vzácný dar důsledné jednotnosti, logické přesnosti a životní opravdovosti, houževnaté neústupnosti a v sobě bezpečného zaujetí, dík čemuž se Krejčí stal a zůstává stále největším českým myslitelem přítomnosti, velkým a plodným vychovatelem k myšlenkové kázni, vzorem i učitelem, jejž ctíti jest radostnou povinností i těm, kdo prošedše jeho školou, nemohli setrvati v ní.

Bibliografická poznámka: Nejobšírněji pojednal Krejčí o Comteovi v citované studii »Positivism v XIX. století«, ve »Sborníku Ústředního spolku učitelských jednot na Moravě«, IV (1906) 100 a násl., 164 a násl. — Mnohem stručněji ve spise »O filosofii přítomnosti« (1904), 176-8. — Obhajoba introspekce proti Comteovi čte se v I. díle »Psychologie« (»Základy psychologie«), (1902) 41 násl. Vedle toho řada drobnějších zmínek ve všech větších spisech Krejčího. — Ke Comteovi viz mou monografii »St. Simon a A. Comte« (Praha, 1925).

KREJČÍ O KANTOVI

(Hrst citátů)

Josef Jančařík

Poměr Krejčího k filosofii Kantově jako celku není přátelský, ač odmítnouti Kanta není snadné. Krejčí jej nechce příliš uznat za uzel, »horský uzel, v němž se sbíhají a z něhož se rozcházejí celá horská pásma«, jak praví J. B. Kozák;[1]) je mu sice uzlem, »do něhož se sbíhá vše, co bylo před ním, a z něhož vychází vše, co přišlo po něm ve filozofii (sic), — ale jen do jisté míry«.[2]) Nechtěl, aby jeho posluchači nazývali Kanta »velikým« filosofem — a přece sama čísla indexů v jeho knihách mluví již o tom, jak se úporně bil s myšlenkami Kantovými, jak je sledoval, promýšlel a polemisoval s nimi, kdykoliv se vzpíraly jeho filosofickým názorům.[3]) Je v tom čestnost, poctivost bojovníka, je to boj s otevřeným hledím, bez záludné reservatio mentalis, jíž ani sám Kant podle jednoho vlastního výroku nebyl dalek; Krejčí vrhá jasné světlo na myšlenky Kantovy, zřetelně praví, co odmítá a proč.

Nemá rád Kanta již pro jeho názor »o superioritě Němců nad Slovany«.[4]) Kant je mu »nejněmečtější filozof,« »německá filozofie (sic) stojí Kantem a na Kantovi,« proto je ovšem »pro Němce Kant nad všechny filozofy,« nikoli však »pro nás«.[5]) Jako »mravní charakter ovšem Kant autoru »Positivní etiky« nikterak neimponuje, nebyl mu velikým člověkem,[6]) přes svoji píli a přesnost (rozdělení času) nebyl člověkem silné vůle, »byl opravdu slaboch povahou«,[7]) neboť nechtěl »každou pravdu říci veřejně«,[8]) podřídil se nátlaku vlády ve věci přednášek o náboženství (1794), zapřel tedy své přesvědčení, ač mu nemohlo hrozit nijaké zvláštní nebez-

---

[1]) »Česká mysl« XX. (1924), 17.

[2]) Tamtéž, 132.

[3]) Srovnej »O filosofii přítomnosti«, »Filosofii posledních let před válkou«, »Positivní etiku«, »Psychologii« (VI.) a též stati v »České mysli«, zvláště v prvních ročnících a v ročníku XX. (1924) (»Kantovo jubileum«).

[4]) »Česká mysl« XX (1924), 165 v poznámce; »Filosofie posledních let před válkou« (1918), 265.

[5]) Tamtéž, 131. Krejčí však nezapomíná při tom neněmeckého původu Kantova (Cant, žádá vyslovovati tedy »K«, nikoli Kch«!).

[6]) Chce odlišit v Kantově případě »velikosť myšlenky od velikosti člověka«. (Tamtéž 132).

[7]) Tamtéž.

[8]) Tamtéž, 133, poznámka 1. Srovnej o tom též ve »Věstníku pedagogickém« IV., 17, 18.

pečí a hlavní svá díla již měl tehdy napsána. I Němci se za to stydí (Paulsen). Krejčímu se nelíbí »německý pedantský balast« Kantova slohu, »kterým Kant zasypal své ideje a nedosti srozumitelnými učinil«.[9])

Než Krejčí dává Kantovi, což jeho jest. Neboť třebaže Kant »nenáleží přítomnosti«, »protože nepůsobí už bezprostředně na filosofické myšlení«,[10]) nýbrž »náleží definitivně už minulosti, přece v ní zaujímá místo velmi čestné«.[11]) Je »největší německý filosof«,[12]) znamenající »epochu v německé filosofii«,[13]) leč jeho filosofie již »vykonala svou úlohu« »a my od něho postupujeme dál«.[14])

Takové jsou povšechné posudky Krejčího o Kantově filosofii. Ale i v podrobnostech jsou hluboké rozpory mezi filosofickými názory Krejčího a Kantovými, ač je dosti shodného u obou myslitelů. Krejčí se otevřeně hlásí k positivismu, jak on mu rozumí,[15]) i Kant bývá zván »otcem positivismu«, ovšem pro svou první a »nejkritičtější« »Kritiku«.[16]) Východisko noetické je u obou totéž — zkušenost. Krejčí je důsledný empirik, všecko naše poznání je ze zkušenosti. Kantovi také: »Alle unsere Erkenntnisz hebt von den Sinnen an«, ale u Kanta intervenuje aktivní činitel — to, co smysly vnímáme, »geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, . . . den Stoff der Anschauung zu bearbeiten«.[17]) Charakteristický pro Kanta pojem »Vernunft« (um, vyšší rozum, nadrozum) je nejvyšší schopnost člověka, »über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird«, jeho úkolem je, smyslo-

---

[9]) »O filosofii přítomnosti« (1904), 138. Srovnej o slohu Kantově v »České mysli« XXI. (1925), 221 a násl.

[10]) »O filosofii přítomnosti«, 236.

[11]) Tamtéž, 439. Srovnej výrok Krejčího o Kantově »velikosti« (»Filosofie přítomnosti«) a ocenění vlivu Kantovy »rigorosní morálky«. (Tamtéž 155.)

[12]) »Positivní etika« (1922), 460.

[13]) »Česká mysl« I., 91.

[14]) »O filosofii přítomnosti«; 155; srovnej poznámku 4. a 6.

[15]) Positivism Krejčího je »směr, jenž buduje vědecký názor na svět s vyloučením transcendentna« [(»Psychologie« VI. (1926), 423; srovnej též »Filosofii posledních let před válkou« (1918) 9, 28, 29 a 150, dále »Psychologii« VI. 224 a j.]. Na »vědeckost« filosofie klade Krejčí největší důraz, odtud právem mohlo být o něm řečeno, že je — »česká vědecká osobnost«. (»Naše doba« XXXI [1924], 339.)

[16]) Kantovo »vytčení hranic lidského poznání kritikou čistého rozumu, které před sto lety znamenalo obrat ve filosofii, nyní skrze positivism, který dospěl k témuž výsledku, stalo se obecně uznaným axiomatem noetickým« (»O filosofii přítomnosti«, 236; srovnej o tom i v »Pedagogických rozhledech« XXXV, 343). — Ostatní Kritiky patří do »našeho idealismu«, praví Krejčí (»O filosofii přítomnosti« 236); idealismus je podle Krejčího charakterisován »snahou dopátrati se poznání transcendentna« (»Filosofie posledních let před válkou«, 9.).

[17]) Kant »Kritik der reinen Vernunft« (Reclam) 264.

podnět k různým výkladům svými výroky. Stačí srovnati třebas výrok o apriorních pojmech, jež »a priori im Verstande liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben«[29]) s jiným, podle něhož »Alle wahre Metaphysik[30]) enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori«;[31]) nebudeme zde rozhodovat, zda je správnější výklad logický, k němuž se kloní i J. B. Kozák u nás,[32]) či Spencerův a Krejčího výklad psychologický. Vykládat Kantovo a priori logicky znamená — ne-li Kanta modernisovat, tedy aspoň přidávat většího významu jeho filosofování. Než o to nám zde nejde.[33]) Kant však mluví nejen o a priori noetickém, nýbrž i o etickém[34]) a estetickém.[35])

A právě tento nejdůležitější, ústřední pojem, základní kámen

---

[29]) »Fortschritte der Metaphysik«, 11.

[30]) Kantovi šlo o »transcendentální filosofii«, jež je mu »systém pojmů a priori« a jejím největším úkolem je: »wie ist die Erfahrung möglich?« (»Fortschritte der Metaphysik«, 49), jde tedy o noetiku. Na ní pak měla býti vybudována metafysika — Kant o ní mluví jako o »einer ganz isolirten spekulativen Vernunfterkenntnis« (»Kritik der reinen Vernunft«, 16) — »ist ... nur die Idee einer Wissenschaft, als System, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll« (»Fortschritte der Metaphysik«, 149), měla by býti vědou o »pouhých pojmech« (»Kritik der reinen Vernunft«, 16), rozumí se apriorních; metafysika posuzuje předměty »bloss nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens« (Úvod k »Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaften«, Sämmtliche Werke, Schubert-Rosenk. V, 313). Vlastním úkolem jejím je však rozřešení úkolů čistého rozumu — »bůh, svoboda a nesmrtelnost« (»Kritik der reinen Vernunft«, 36; též »Kritik der Urteilskraft«, 375).

[31]) Einleitung zu »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften«, Sämmtl. Werke, V, 311, 312.

[32]) Srovnej jeho obsažný článek »Pojem apriority u Kanta a Spencera« (»Česká mysl« XX [1924], 17 a násl.). Praví tu »Spencer Kanta nepochopil, neboť viděl problém pouze se stránky psychologické a biologické.« (Tamtéž 142). O řešení Kantova apriori logicky tamtéž 150—153.

[33]) Ostatně jinak mluví Kant o aprioritě pojmů času a prostoru v transcendentální estetice (srovnej »Kritik der reinen Vernunft«, 51 a 58), jinak o »principech a priori«, jež nejsou »empirické«, »weil es zur Verbindung des Prädikats mit dem empirischen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner *weiteren Erfahrung* (podtrhuji!) bedarf, sondern jene völlig *a priori eingesehen* werden kann«. (»Kritik der Urteilskraft« 20.)

[34]) Kant již také ví o všeobecných a nutných zákonech, zbudovaných »zcela na zkušenosti«, ale podle něho »s mravními zákony je tomu jinak«. »Nur sofern sie a priori gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze«; Kant odmítá eudaimonism (Glückseligkeitslehre), podle něho »das, was sich blos von der Erfahrung lernen läszt«, neobsahuje »gar nichts Sittliches« (»Einleitung zur Metaphysik der Sitten« (Sämmtliche Werke, IX, 14).

[35]) Kant psal v roce 1787 Reinholdovi, že se zabývá kritikou vkusu, kde našel jiný druh principů a priori, než dosavadní, takže zná teď »tři části filosofie, z nichž každá má své principy a priori ... teoretické filosofie, teleologie a praktické filosofie, z nichž prostřední je nejchudší na pohnutky a priori« (Meyer »Kants Psychologie«, 140).

vou zkušenost »unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen«.[18]) Zkušenost není u Kanta to, co smysly podávají, tu teprve tvoří rozum.[19]) Kant rozlišuje látku a formu jevů.[20]) To souvisí se základním pojmem Kantovy filosofie, s jeho »a priori«, jenž je nejdůležitějším bodem, v němž se Krejčí rozchází s Kantovou filosofií.

Kantovi je »a priori« to, co vzniklo »unabhängig von der Erfahrung«;[21]) Kant doufal, že pomocí apriornosti dojde k »pravé obecnosti a přesné nutnosti«, věda dobře, že »pouhé empirické poznání jí nedá,[22]) to by vedlo k Humeovské skepsi, již chtěl Kant svým dílem potříti. Opěrným bodem měla mu býti právě jeho apriornost, již chtěl zdůvodniti svými »Kritikami«.[23]) Odtud apriorní pojmy prostoru a času, kategorie, ideje, apriori etické i estetické, odtud tři Kantovy »Kritiky«, z nichž druhé dvě vlastně mají postaviti to, co první rozbořila.[24])

Ve výkladu Kantova »a priori« není dosud jednoty. Bývá pojímáno a vykládáno jednak psychologicky,[25]) jednak logicky,[26]) neb spojován výklad obojí.[27]) O těchto obtížích porozumění a výkladů mluví i Krejčí[28]) a sám chápe Kantovo a priori psychologicky; odtud jeho pevné stanovisko k němu. Kant sám dává

---

[18]) Kant »Kritik der reinen Vernunft« 264.

[19]) »Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.« (Tamtéž, 34).

[20]) »In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dasz das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung.« (Tamtéž, 49).

[21]) »Kritik der reinen Vernunft«, 35.

[22]) Tamtéž, 36 a srovnej také 58, 75; zkušenost (Erfahrung) »würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewiszheit geben«.

[23]) Kantovi šlo o »čistou« zkušenost, »in die sich keine Erfahrung oder Empfindung einmischt«, (Tamtéž, 43). — Kant si byl vědom, že jeho kritika čistého rozumu je jen »ein Tractat von der Methode«, (21), hypotesa analogická hypotese Koperníkově (Tamtéž, poznámka). Krejčí přijímá hypotésu jinou: »... monism spinozovský s obměnou nutnou ve smyslu fenomenálního paralelismu pokládám za nejvhodnější hypotesu« (»Česká mysl« II., 295).

[24]) Srovnej jeho výrok: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen«. (»Kritik der reinen Vernunft«, 26.) To dobře vycítili a ironisovali i Heine i Nietzsche. Srovnej též »Českou mysl« II, 293.

[25]) Tak J. B. Meyer, jenž probírá celý problém podrobněji v spise »Kants Psychologie«; srovnej 28, 169, 297, 305 a j.

[26]) Na příklad Ulrici, K. Fischer, Liebmann (tamtéž, 28), Thormayer (»Psychologisches Wörterbuch«, 99), P. Bergemann (»Kantstudien« IX, 221), Windelband (»Lehrbuch der Geschichte der Philosophie«, 449).

[27]) Srovnej »Kantstudien«, XXVI, 350.

[28]) »Česká mysl« II, 401 a násl. Kant je »neustálým předmětem diskuse«, protože je z myslitelů »nejdůležitějších a nikoli nejsrozumitelnějších« a »čím více jsme věkem od filosofa odloučeni, tím je těžší porozumění«.

Kantovy filosofie, Krejčí naprosto odmítá; to ovšem vrhá světlo i na poměr Krejčího k celé filosofii Kantově. Proto mu »zní slovo: obnova Kantovy filosofie nebo návrat ke Kantovi velice divně, skoro nesympaticky«; není »důvodu, proč by se mělo ke Kantovi vraceti«.[36]) Krejčí spojuje Kantův apriorism s filosofií hodnot nové německé filosofie (Windelband); kulturní hodnoty mají být »něco trvalého«, »jsou vymožeností kultury«, »tvoří říši mimočasovosti, říši toho, co platí všude«.[37]) Filosofie má víru v tyto hodnoty »teoreticky odůvodniti a učiniti ji věděním«; Kant již svým apriori »tuto úlohu dal filosofii«; oddělil od sebe skutečné a platné — »v apriori Kantově jest pojem hodnot kulturních skryt«.[38]) Krejčímu není však »rozřešitelný problém věčných hodnot«, Krejčí důsledně odmítá metafysiku (srovnej Kantovy ideje!) a »pojem věčných hodnot ukazuje zrovna jako Kantovo a priori do transcendentna«.[39]) Spojuje dále Kantovo a priori i s pojmem »intuice«, neboť to, co je v nás a priori«, uvědomujeme si »intuitivně«.[40]) Tím je ovšem dán i odmítavý poměr Krejčího k filosofii intuitivistické, ke Croceovi[41]) a Bergsonovi,[42]) neboť nemá intuici za zvláštní »pramen poznání vedle rozumu«,[43]) jako oni: jdeť mu o takový »směr filosofického myšlení, který usiluje o celkový, jednotný názor na svět na základě jen vědeckém, s vyloučením transcendentna, nepřipouštěje jiného poznání mimo rozum a neuznávaje jiných pravd, než vědeckých«.[44]) Krejčí uvádí Kantův apriorism i ve vztah k Drieschovu neovitalismu; podle Kanta jde život duševní »v předzjednaných apriorních formách, jejichž původ ukazuje do transcendentna«, a podle Driesche život vůbec probíhá v předzjednané apriorní formě, určené »konstantami entelechickými«.[45])

V »Kritice čistého rozumu« »zpracovává rozum látku smyslovou (!), ze zkušenosti čerpanou apriorními formami nazíracími,

---

[36]) »Česká mysl«, I, 91.

[37]) »Filosofie posledních let před válkou«, 318.

[38]) Tamtéž. [39]) Tamtéž, 322, 323. [40]) Tamtéž, 33.

[41]) »Funkce kategorií Kantových je analogická Croceově formující intuici; Kantovo »apriori«, apriorní forma nadrozumu není vlastně nic jiného, než aktivita ducha«. Kantův »nadrozum je totéž, co Croceova forma proti látce, čili duch sám, a že jeho formy apriorní jsou projevem zákonitosti (sic) světa nadsmyslového, jakož to také Kant soudil«. (Tamtéž, 209, 210.) — Také Croceův princip aktivity se shoduje podle Krejčího s Kantovým rozumem praktickým (voluntarism). (Tamtéž.)

[42]) Jeho hypotésy jsou »jen domněnky«, jež nestačí, kde jde o pravdu; domněnek »je schopen rozum i bez intuice«, ale jen rozum dovede podati pravdu, z níž jedině chceme míti budovu světového názoru«, zvláště, jde-li o základy. (Tamtéž, 204.)

[43]) Tamtéž 34. [44]) Tamtéž, 37, 38. Srovnej poznámku 15.

[45]) Tamtéž, 356.

časovou a prostorovou, ve vjemy, a vjemy pořádá kategoriemi, jakožto apriorními formami souzení, v představy a pojmy, a veškero bohatství takto nabyté urovnává apriorními ideami, jakožto konstitutivními principy v jednotný celek«.[46]) Takto klasicky prostě, stručně a výstižně[47]) podává Krejčí obsah této proslavené »Kritiky«, za niž snad byl Kant nazýván »der Alleszermalmende«.[48]) To, co je výsledkem této Kritiky — je to ovšem »pouze jedna část filosofie Kantovy, negativní« — neodporuje positivistickému stanovisku Krejčího, neboť vrcholí »ve větě, že obmezeni jsme poznáním jen na jevy«.[49]) Jinak je tomu však v podrobnostech, zvláště, co se týká Kantova a priori. Krejčí, jako důsledný empirik, je odmítá — noetické, etické i estetické.

Kant dokazuje mnoha slovy — snad podle zásady »dasz es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre«,[50]) — že prostor »ist kein empirischer Begriff, der von auszeren Erfahrungen abgezogen worden«,[51]) a rovněž tak čas.[52]) Krejčí odmítá toto pojetí. »Pravda jest, jak i Kant řekl, že čas je formou myšlení,« »ale bez myšlení — a to by znamenalo Kantovo a priori — před myšlením není čas nic, a souditi, že byl dříve, než se počalo mysliti, není oprávněné ani tak, jak to Kant chápal«, ani jak jiní po něm. »Takovýto názor s našeho stanoviska ... nemá smyslu,« apriornost jest vůbec ponětí nepsychologické (totiž na půdě empirické psychologie).[53]) To vytkl Kantovi i Masaryk. Totéž platí i o prostoru. »Kantovy nazírací formy času a prostoru« (Anschauungsformen) jsou podle Krejčího podobny Descartesovým vrozeným ideám a »takováto vrozenost, třeba se zvala apriorností, jest pojem metafysický«. Vůbec »všechny hypothesy, opírající se o Kantův pojem a priori, nutno odmítnouti jako metafysické«.[54])

Krejčí důsledně odmítá metafysické předpoklady také v etice.[55]) Je proto i proti herbartovské etice. Původ herbartovských idejí »jest mimo zkušenost, jsou v nás a priori jako Kantův kate-

---

[46]) »Filosofie posledních let před válkou«, 209.

[47]) U Krejčího je také správně užíváno slova »smyslový« místo »smyslný«, majícího přece již zcela jiný smysl. Svědčí to i o jazykové citlivosti — Krejčí ostatně je znám jako dobrý stilista; je jasný jeho sloh i jeho filosofie. Nebylo by nemožné vidět v tom i českost myslitelovu proti těžkopádné pedantičnosti filosofa německého.

[48]) Moog »Die deutsche Schule«, ročník XXVIII, 145. Srovnej jiné, často i upřílišněné výroky o významu Kantově v »Pedagogických rozhledech« XXXV, 227.

[49]) »Česká mysl« II, 293.

[50]) »Kritik der reinen Vernunft«, 9. [51]) Tamtéž, 51. [52]) Tamtéž, 58.

[53]) »Psychologie« (IV) 178. [54]) Tamtéž, 224.

[55]) Srovnej o normativních vědách a spojení jejich s kantovským idealismem v »Positivní etice«, 19.

gorický imperativ«.[56]) »To nemůžeme akceptovati,«[57]) dodává. Kant činil svůj kategorický imperativ »nezávislým od zkušenosti«, ale omezením na pouhou formu se apriornost svědomí nezachrání: »mravní příkaz pouze formální nedá smyslu.«[58]) Podle Krejčího »Kant... pokládá... apriori kategorického imperativu za něco přirozeného«,[59]) ale »svou metafysikou všemu apriornímu přirozený podklad odňal a také svědomí dal původ nadpřirozený«.[60]) Kdyby však byl hlas svědomí »uvědoměním zákonitosti absolutna« (Ding an sich!) — odkud »moral insanity«?[61])

To je Krejčímu důkazem proti apriornosti etických zásad. — Zásady etické jsou podle Krejčího relativní, netřeba přijímati nadpřirozený původ jich, člověk jich »nenabývá a priori, nýbrž jsou výsledkem zkušenosti rodové a individuální«.[62]) Kant předpokládá smysl pro mravnost jednání v člověku a priori; původu jeho sice nevysvětluje, »ale když si tu otázku položíme v mezích Kantovy spekulace, objeví se onen hlas býti původu nadpřirozeného, transcendentním«.[63]) Je tu »podklad metafysický«, odejmeme-li jej, zbude z Kantova »kategorického imperiativu pouze úkaz svědomí, jež je vysvětleno zákony asociačními beze zbytku a předpokladu dědičnosti nevyžaduje«.[64])

Podobně odmítá Krejčí i Kantovo estetické a priori. Kant mluví o citu (das Gefühl) »der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip a priori«[65]) a o principech účelnosti v přírodě (das Princip der Zweckmäszigkeit der Natur« a »das Princip der praktischen Zweckmäszigkeit«), jež jsou »nicht empirisch, sondern Principien

---

[56]) Srovnej o normativních vědách a spojení jejich s kantovským idealismem v »Positivní etice«, 139.

[57]) Tamtéž. Srovnej o trestu podle Krejčího u Kanta: jest »postulátem rozumu; musí býti vynesen vždy, je kategorickým imperativem; nutnost trestati jest tedy apriorní«. (Tamtéž, 526.)

[58]) »...neříká, co nemá člověk dělat, nýbrž vždy zní stereotypně: nedělej to.« (»Psychologie« VI, 226.) [59]) Tamtéž, 229. [60]) Tamtéž. [61]) Tamtéž.

[62]) Tamtéž, 224. Tak řešil již Spencer spor apriority či aposteriority »nazíracích forem« prostoru a času; jsou »apriorisch für das Individuum, aber... aposteriorisch für die ganze Reihe von Individuen, in der jenes nur das letzte Glied bildet«. (»Die Prinzipien der Psychologie«, Stuttgart [1886] 193, 194.) Spencer je, jako Krejčí, empirik — praví, že »aller Verstand durch Erfahrung erworben ist«. (Tamtéž.) — I tu zvlášť, jakož na rázu celého filosofického díla Krejčího lze viděti, že se přiklonil k filosofii západní, hlavně anglické, a nikoliv k německé, jež je ve svých vynikajících představitelích převážně idealistická, odvozujíc, namnoze přímo, svůj původ od Kanta. (Srovnej níže poznámku 75.)

[63]) »O filosofii přítomnosti«, 165, 166.

[64]) »Psychologie« VI, 178; srovnej též v »Positivní etice«, 16, že »úkaz svědomí« se dá úplně vysvětliti »z psychologických zákonů« a není třeba tu pomýšlet »na původ nadpřirozený«.

[65]) »Kritik der Urteilskraft«, 4.

a priori«. Prostřednictvím geniálnosti dává příroda zákony umění.[66]) Jsou sice tři druhy antinomií (týkající se poznávacích mohutností: Verstand, Urtheilskraft, Vernunft), při čemž rozum (Vernunft) požaduje absolutno (das Unbedingte), »welches sich doch nie finden läszt«,[67]) ale i tak vznikají dedukcí tři ideje, »des Uebersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur«, dále princip nadsmyslna, subjektivní účelnosti v přírodě pro naše poznávací mohutnosti a konečně účelu svobody a souhlasu jejího se svobodou mravní.[68]) Přímo pak říká: »das Schöne ist das Symbol des sittlich Guten« a mluví o »das Intelligibele«, na něž vkus poukazuje, bez něhož by vznikala jen nedorozumění; je tu »etwas im Subjecte selbst und auszer ihm, was nich Natur, auch nich Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen verknüpft ist«;[69]) jak viděti, odtud je jen krok k heglovskému panteismu. Krejčí odmítá mínění Kantovo: »v estetickém hodnocení není apriorních elementů poznávacích, jak to shledával Kant«. Není v nás »nějaká mohutnost, inherentní vlastnost, s kterou přicházíme již na svět«, není v našem estetickém souzení apriorních podmínek, neboť »kdyby smysl pro krásu byl v nás apriori, musil by předmět krásný stejně účinkovati na každého člověka a vynutiti mu soud estetický. Tomu však tak není, jakož vidíme ve skutečnosti.«[70]) Jsou sice nějaké konstantní estetické hodnoty, ale není v nich nijaké apriornosti, a nelze »na základě jejich dostati se z empirického podkladu našeho poznání k pravdám metafysickým«.[71]) Ani cit vznešenosti nepozbude »na své vznešenosti« tím, že se nebude poukazovati »nad svět smyslový do transcendentna«.[72])

Krejčí stojí pevně a důsledně na stanovisku empirie a proto odmítá veškeré »apriorní prvky«, jež by »vedle prvků ze zkušenosti pocházejících« byly »přede vší zkušeností, a jichž původ hledati jest v souvislosti duševní stránky lidské bytosti se světem zásmyslovým«; ty neobstojí se stanoviska empirické psychologie.[73]) Dříve nebyl dalek toho redukovati Kantovo a priori na instinkt (na příklad kategorický imperativ);[74]) v »Psychologii« se přiklání k pojetí Spencerovu.[75])

---

[66]) »Genie ist die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.« (Tamtéž, 174.) [67]) Tamtéž, 220.

[68]) »Kritik der Urteilskraft«, 222. [69]) Tamtéž, 230, 231.

[70]) »Psychologie« (V), 300. [71]) Tamtéž, 301. [72]) Tamtéž, 217. [73]) Tamtéž.

[74]) Srovnej v »České mysli« II, 406: »Prázdný pojem povinnosti, abstraktní kategorický imperativ bychom snad mohli pokládati výrazem instinktivnosti mravního vývoje; v tom smyslu dalo by se s ním něco pořiditi.«

[75]) »Proto nebudeme Kantovo apriori forem nazíracích, myslících, jakož i apriori estetické záliby a kategorického imperativu redukovati na instinkt, nýbrž označíme je jako zděděné zvyklosti, jakožto výsledky přizpůsobované

Tím tedy, že Krejčí odmítá základní pojem Kantovy filosofie, je dán i jeho poměr ke Kantově filosofii jako celku. Je odmítavý. V podrobnostech bylo by ovšem možné najít i dosti bodů styčných v názorech obou myslitelů, leč o to nám již nešlo v tomto stručném náčrtu. Na něco bylo již poukázáno, jen jednu věc chceme ještě zdůrazniti: Kant chtěl se dopátrati pravdy, mezí lidského poznání, ale nechtěl se spokojiti se světem jevů — u Krejčího je táž snaha po pravdě, jež má býti jistá, neochvějná, nemá býti stavbou na písku, na fantasiích. Není jeho vinou, že výsledkem jeho positivního a usilovného badání je pouze konstatování relativnosti všeho našeho poznání (relativita před Einsteinem!), fenomenalism, omezení jen na svět jevů a odtud skromné doznání »ignoramus« a »ignorabimus«. A mluví-li Krejčí s větším nadšením o panteismu, determinismu a o nepoznatelnosti i do budoucnosti — je to ještě budování na positivních faktech. Krejčí zůstává věren positivismu, hláse se k němu otevřeně a důsledně[76]) a neshledávaje v něm suchopárnost a bezútěšnost, jak by chtěli odpůrci rádi dokázati.[77]) Nechce ustoupiti s pole filosofie vědecké — nedůvěřuje filosofování, budovanému na fantasiích, třebas lákavých a krásných, které však ve svých důsledcích snadno může vésti ke kulturní reakci, jejímž byl odedávna Krejčí tak vysloveným nepřítelem.

---

snahy čili zkušenosti rodové po způsobu Spencerově.« (»Psychologie«, VI, 176; srovnej výše poznámku 62.)

[76]) Za uzavřenost svého systému a myšlenkovou důslednost neušel ani výtky dogmatismu. Ale dobře o tom praví O. Chlup, že je to dogmatismus vědecký, individuálně a sociálně plodný. (»Naše doba« XXXI, 405.)

[77]) Srovnej na příklad vehementní útok na žití v »ostrém, silném, positivním vzduchu« dramatem Jaroslava Hilberta »Druhý břeh« (Praha, 1925, 17.) Jiný útok je v J. L. Hromádkově článku »Bůh — člověk« (»Křesťanská revue« I. 97). Náboženští myslitelé ovšem mají proč útočit, zda s výsledkem, je jiná věc.

PSYCHOLOGIE A POSITIVISMUS

František Šeracký

Krejčí vyslovil o poměru filosofie a psychologie ve svém největším filosofickém díle »Filosofii posledních let před válkou« tyto dva charakteristické názory:

»Vědecká psychologie, totiž psychologie, postupující týmž způsobem, dle týchž zásad jako přírodní vědy, má právo a činí nároky na to, aby filosofie řídila se jejími vymoženostmi a akceptovala jí konstatované fakty a jí podané rozřešení problémů, pokud se stalo logicky správně... Tak se stalo v letech 50—60tých a od té doby po mnohých nesnázích a bojích psychologie domohla se obecného uznání jako věda samostatná... jakož i vliv psychologie na filosofii zintensivněl. Zvědečtení psychologie nezůstalo bez následků na vědy tak zvané duchové, jichž předmětem jsou projevy duševního života ve výtvorech kultury, při jejichž oboru stránka psychická nemůže puštěna býti se zřetele... Všude zde proniká snaha po osamostatnění a vyzutí se z područenství filosofických předpokladů, které se jeví nebezpečnými předsudky... Místo k filosofii přimykají se vědy duchové úže k psychologii.«[1])

»Než také psychologie přičinila se se své strany o oslabení positivistického směru, ačkoliv v empirické psychologii má positivismus nejspolehlivějšího a nejúčinnějšího zastánce — pokud zůstává důsledným. Psychologové někteří zabrali do sféry platností zákonů psychických také obory věd tak zvaných normativních, logiky, estetiky, etiky a sociologie, v domnění, že problémy těchto věd lze řešiti s vědeckou eksaktností, prostou aplikací základních zákonů psychického dění, takže by i zde kausální vysvětlení beze zbytku dalo se provésti a k mechanickému názoru přírodních věd přičleniti. V principu zajisté musí uvedené vědy o psychologii se opírati, avšak to neznamená, že by se s psychologií na problémy těch všech věd muselo vystačiti. Tady se ocitáme ve světě hodnot, zde vysvětluje se, jakou cenu má to a to pro člověka a jeho životní snahy a to se z abstraktních zákonů psychologických nedá vyvoditi. Psychologie selhala zde, protože od ní požadovalo se víc, než seč jest. Psychologie bylo nesprávně použito a tím zase finalismu, účeloslovnému chápání uvolněna cesta resp. návrat do oborů, které byly odedávna jeho

[1]) »Filosofie posledních let před válkou«, 15, 16.

doménou. Že se tak stalo ve prospěch idealismu, rozumí se samo sebou.«[2])

Přemýšlel jsem již dříve o poměru filosofie a psychologie, a nedávno zamyslil jsem se znovu nad uvedenými názory Krejčího a počal jsem přemýšleti jak o významu psychologie pro stavbu filosofického názoru na život i svět tak i o poměru psychologie k vědám duchovým, zvláště k vědám tak zvaným normativním. Výsledkem mé úvahy jsou právě tyto řádky které na důkaz své nejhlubší úcty a sympatie dovoluji si předložiti největšímu českému psychologu.

*

Dáme-li si nejprve otázku, jaký význam má psychologie pro filosofii, pro filosofický názor na život i svět, budeme překvapeni, jak zodpovědění naší otázky je nesnadné. Přijdou jedni a poukazujíce na zodborničení a osamostatnění vědy psychologické, budou tvrdit, že psychologie nemůže pro filosofii dělati víc než jiné odborné vědy, jako je na příklad biologie, fysika a podobné. Psychologie přece stejně jako ostatní vědy může jen klásti bezpečné základy, na nichž buduje se teprve celá stavba filosofického názoru na život a svět!

Ale přijdou druzí a zdůrazní, že psychologie pro stavbu filosofického názoru má mnohem větší význam než všecky ostatní vědy, že její význam je zde základní, a to takový, jaký nemá žádná jiná věda. Jak je možno řešit problémy veškerenstva i problémy života, když jsme předem nevyřešili problémů člověka? Člověk je právě mírou všech věcí, jak již řekl starověký filosof, a u člověka chceme znát především jeho duši, respektive jevy duševní. Vždyť celý náš svět je právě jen obrazem a výsledkem našeho myšlení, cítění a chtění, i velký metafysik Schopenhauer správně mluvil o světě jako o vůli a představě!

K zodpovědění naší otázky je však třeba řešiti ještě jiné problémy: jsou přece dnes různé psychologie neb aspoň různé směry psychologické a též různé směry ve filosofii. Vylučujeme sice předem psychologie nevědecké neb pseudovědecké, které operují jinými prostředky než žádá eksaktní věda, ale i v psychologii vědecké máme dnes tolik různých směrů a proudů, že do určité míry lze mluvit o krisi psychologie. Víme ovšem, že tato krise je spíše embarras de richesse, než nějakou faktickou krisí, kterou přinesl s sebou netušený rozvoj psychologie teoretické i praktické v posledních letech, ale přece se musíme ptát,

---

[2]) »Filosofie posledních let před válkou«, 26, 27.

zda pro filosofický názor na život a svět potřebujeme více psychologie asocianistické či funkcionální, behavioristické či psychoanalysy nebo psychologie duchovědné.

A stejně máme s filosofií; tam dokonce ještě dnes řeší se stále otázka: je filosofie vědou čili nic. U nás hned Vorovka odmítá filosofii čistě vědeckou, neboť tato není prý žádnou filosofií, nýbrž jen skeptickým odmítnutím všech filosofických domyslů. Úkolem filosofie vzhledem k vědě je, »aby zkoumáním všech vazeb myšlení vyhledávala lidské myšlence nových stupňů volnosti.«[3]) Vorovka ovšem hned na další stránce za hlavní metodu filosofie doporučuje nevědeckou intuici a současně radí ve filosofii užívati »nejlepších a nejprecisnějších nástrojů, jež věda zná.«[4])

Nechybí však arci u nás hlasů, které ukazují k tomu, že taková nedůvěra k vědecké filosofii a k vědě vůbec má svůj kořen nikoli ve vědě a filosofii samé, nýbrž v osobním názoru jednotlivců, když přece dnes, v době, jež hlásá všude vědecké řízení lidské práce, nedá se dobře mluvit o úpadku vědy a o tom, že věda zklamala. A »filosofie« — můžeme citovat slova předního francouzského filosofa Reye — »opravdová, živoucí, vážná, je filosofie vědy a vědecká filosofie, ježto vědě dostává se stále většího čestného místa v našem žití sociálním, mravním a intelektuálním«.[5])

Pro nás, kteří jsme vyznavači filosofického i vědeckého positivismu, nemůže býti pochyby, na kterou stranu se máme přiklonit. Ptáme-li se na poměr psychologie a filosofie, může nám jíti jen o poměr vědecké psychologie a vědecké filosofie, a plně souhlasíme s Krejčím, že positivismus jako filosofie je nemožný bez vědecké psychologie. Naším prvním úkolem je tedy, abych tak řekl, získati psychologické předpoklady pro stavbu celého positivistického, to jest vědeckého, názoru na život i svět. Na základě stavu psychologické vědy dnešní chceme ukázat, že filosofický positivismus je plně odůvodněn.

Chceme-li v tomto smysle mluvit o psychologii, půjde nám především o psychologii českou neb aspoň o způsob, jak se v našem myšlení psychologickém obrážejí vlivy psychologie světové.

Ale máme českou psychologii? Odvážím se tvrdit, že ano, mnohem snad spíše než máme českou filosofii. Podíváme-li se, jak celá věc v XIX. století u nás vypadala, musíme přiznat, že mimo snad Augustina Smetanu nenajdeme žádných velkých me-

---

[3]) Vorovka »Skepse a gnose«, 49. [4]) Tamtéž, 50.
[5]) A. Rey »La philosophie moderne« (1925), 42.

tafysických systémů; všichni myslitelé zde připomínaní pěstují spíše jednotlivé discipliny filosofické, a z nich zvláště psychologii.

Musíme si připomenout, že již v roce 1844 A. F. Hýna vydává u nás prvou empirickou psychologii a podobně pracuje F. Čupr (»Rukověť empirické psychologie« z roku 1852), Josef Dastich, ortodoksní herbartovec, píšící prvý soustavně česky, vedle učebnic psychologických vydává již speciální pojednání, zvláště »O novějších zkoumáních v oboru lidských smyslů« roku 1864 a podobně monografie o temperamentu a charakteru píše i Josef Durdík. Na práci psychologickou u nás navazuje úzce též tvorba a činnost pedagogická; připomínám z dřívějších autorů jen lidumila K. S. Amerlinga, G. A. Lindnera, E. Schulze a P. Durdíka.

Bylo by velmi záhodno, aby někdo blíže nám osvětlil počátky české psychologie v XIX. století a všecky vlivy, které zde působily. Zemřelý Fr. Čáda celou práci začal, ale nedokončil.

Ale teď obraťme své zraky k době novější.

Není pochyby, že odborně vědecké studium do psychologie zavádí u nás teprve Krejčí. Krejčí vzal si za životní úkol vybudovati pro náš národ psychologii pokud možno samostatnou a odborně vědeckou, jež by zároveň měla přístup do širších vrstev čtenářstva, zvláště z řad učitelských. Krejčí neváhal též postaviti se za své dílo celou svou osobností, a můžeme dnes říci, že Krejčí své dílo dobře hájil i uhájil, v bojích, které měly někdy nezvyklou formu. Jsme šťastni, že šestisvazkové životní psychologické dílo bylo Krejčím právě nedávno dokončeno a jeho systém psychologický stal se úplným.

Nechceme zde znovu rozbírati psychologické dílo Krejčího, učinili jsme ostatně tak již dříve při jeho šedesátinách,[6]) ale chtěli bychom ukázati na několika stěžejních bodech, jaký význam má psychologie Krejčího pro celé moderní psychologické nazírání u nás.

Krejčí především vysvobodil naši psychologii z pout metafysiky a postavil ji přísně na základ empirický. Psychologie vycházejíc od nepopiratelných dat skutečnosti, nepotřebuje metafysických pojmů k své eksistenci. Napřed je nutno induktivně budovat psychologii a pak teprv je možno filosofovat a nikoli naopak.

Krejčí, jsa důsledný ve svém empirismu, vymýtil dále z psychologie metafysický pojem duše. Psychologie může být vědou jen o jevech vědomí, jež si uvědomujeme bezprostředně na rozdíl

---

[6]) »Pedagogické rozhledy« XXVIII, 141—162.

od jevů hmotných, které si uvědomujeme jen prostřednictvím jevů psychických. Krejčí zamítá též starou mohutnostní psychologii, poněvadž je ještě zbarvena metafysicky; a než mohutnosti, hledá spíše elementy psychické.

Krejčí vychází proto od nejjednoduššího jevu psychického, od počitku, u něhož jako pochodu rozlišuje tři stránky: fysickou, fysiologickou a psychickou. Fysický je vnější popud, který vede k změně v nervovém systému, fysiologická je afekce nervů, která počíná čidlem a je vedena k mozku neb gangliu, odkud přechází v dráhy motorické. Psychickým korelátem tohoto pochodu je stav vědomí, u něhož nutno lišit tři momenty: obsah, citový přízvuk a snahu jako psychický korelát motorické reakce. To jest princip trojstránkovitosti duševních jevů, na jehož základě lze pak bezprostředně odvoditi složitější jevy psychické.

Vedle trojstránkovitosti jevů duševních životní otázkou psychologie je psychofysický paralelism. Je nutno si všimnout, že Krejčí nehájí naprostého paralelismu mezi duševním a nervovým děním; a když vychází od duševních jevů, chtěje dospět k jejich fysiologickým korelátům, připouští svůj fenomenální paralelism pouze jako postulát. A stejně je nutno s Krejčím souhlasit, když úlohu fysiologie odkazuje do patřičných mezí; fysiologie je pouze pomocnou disciplinou psychologie a její pomoc psychologii není o nic větší než podpora, již psychologie jí samé poskytuje.

Krejčí rozšířil u nás též netušenou měrou obor psychologie. Poznal, že není možno omeziti se jedině na duševní život člověka dospělého, nýbrž že nutno pěstovati též psychologii dítěte a zvířete a postaviti se v psychologii vůbec na stanovisko srovnávací. Krejčí uznává též význam psychologie praktické proti psychologii teoretické, když rozlišuje psychologii abstraktní a psychologii konkrétní, stojící na základě psychické diferenciace.

K zásluhám Krejčího patří též, že do psychologie zavedl u nás metodu vývojovou. Jevy psychické jsou právě pochody, děje a souvislosti dějů nelze pochopit bez vysvětlení jich vzniku. Je zajímavo, že psychický element — základní kámen celé psychologické soustavy Krejčího — je zároveň počátkem duševní vývojové řady.

Pohlížíme-li dnes zpět na psychologickou práci Krejčího, musíme říci, že Krejčí šel tou cestou, jakou jedině může jít vědecká psychologie. Postaviv se na stanovisko přísného Lockova sensualismu — nihil est in intelectu quod prius non fuerit in sensu — pochopil myšlenky anglických asocianistů, hledal fysiologické koreláty jevů psychických a dávaje na sebe zřejmě působit monismem Spinozovým, učinil svůj psychofysický para-

lelism — jehož dualism je pouze fenomenální — základem celé své psychologie. Na této bezpečné základně, Krejčím zbudované, můžeme pak budovati u nás dnes dál.

Chceme-li se však orientovati v dnešním stavu psychologického badání, nalézáme poměry mnohem složitější, než byly u nás před 15 neb 20 lety, když se diskutovalo o psychofysickém paralelismu a o tak zvané psychologii bez duše. Na tomto místě můžeme si jen krátce osvětliti některé dnešní problémy, které zvláště považujeme za ožehavé.

Prvý základní problém jest: Je psychologie přírodověda či duchověda? Stará racionální psychologie, řekněme psychologie ve smyslu Descartesově neb Aristotelově, měla za svůj předmět duši a za hlavní metodu introspekci. Lidská duše chápána jako substance povahy duchové, její spojení s hmotným tělem bylo považováno za mysterium magnum (u Descartesa) nebo za výsledek předzjednané harmonie (u Leibnize). Psychologie empirická, zdůrazňující proti introspekci čím dále tím více ekstrospekci, zamítla metafysický substrát duše a předmětem psychologie učinila jen jevy duševní. Ale psychologie racionální či chceme-li říci, duchovědná, ožila nebývalou měrou v posledních letech a protivy v názorech o povaze předmětu psychologie se přiostřily, když v dnešní době objevil se v psychologii radikální empirismus — jak jej známe z amerického behaviorismu, neb u tak zvané objektivní psychologie (na příklad ve smyslu Bechtěrevově) — a zdůraznil čistě přírodovědecké chápání a vyšetřování jevů psychických.

Zde ekstrém, tam ekstrém, a je velmi nesnadno obě protivy smířit. Na jedné straně se ukazuje, že předmětem psychologie může být jen trvalý subjekt, já, jenž je si vědom něčeho, a jenž to též ví — scio me scire (Driesch) — že jen člověk (nikoli zvíře) je schopen výkonů čistě duchových, nezávislých na těle a povznešených nad smyslové výkony, které jedině jsou závislé na materiálním nástroji tělesném. Na druhé straně nečiní se žádných kvalitativních rozdílů mezi duševním životem člověka a zvířete, oživuje se dávná myšlenka francouzského materialisty Lamettrieho, že člověk je stroj, shluk hybných sil a předmětem psychologie stává se chování (behavior) živých bytostí vůbec, které je vyšetřovati cestou eksperimentální, když vhodně jsou voleny popudy či situace pro vyvolání příslušných reakcí.

Je zajímavo, že obě teorie hledají svůj počátek u Aristotela. Aristoteles stejně prohlásil duši za princip tělo oživující a smysl mu dávající, Aristoteles stejně rozlišuje vývojové stupně duševna (rostliny, zvířat a člověka), kde každý následující stupeň obsahuje v sobě všecky předcházející plus něco dalšího. Duše dle

Aristotela nemění ovšem hmoty, ale je životní silou, která sídlí v každé organické hmotě a působí na ni bezprostředně; pozoruhodný je též Aristotelův názor, že tak zvané vyšší mohutnosti nemohou eksistovat bez nižších, duše lidská je k duši zvířecí v témže poměru jako vyšší schopnosti člověka k jeho nižším schopnostem. Ale základní otázkou pro behaviorism zůstává, zda rozdíly mezi duší člověka a zvířete jsou jen kvantitativního rázu, či jsou též kvalitativní? A odmítavé stanovisko behaviorismu k introspekci nedá se též dobře držet.

Než přejděme k dalšímu problému psychologie, který velmi dobře argentinský psycholog Ingenieros[7]) naznačil kontrastem mezi dvěma směry dnešní psychologie, wundtismem a bergsonismem. Wundtismem či eksperimentalismem myslí se tu názor, jenž psychologii jako jednu část odloučil z celkové vědy o životě a omezil na neplodné hračkářství mezi čtyřmi stěnami laboratoře; bergsonism staví sice psychologii na biologický základ, ale vycházeje zároveň od blýskavého hesla o úpadku přírodovědy, může u biologie nalézti opory jen potud, pokud se její výtěžky dají přizpůsobiti určitému předem danému metafysickému systému, jenž spočívá hlavně na intuici.

V Německu i ve Francii slyšíme v poslední době vážné hlasy: »Ani Wundt ani Bergson!« Odmítány jsou sice takové výtky, že eksperimentální psychologie nesplnila nadějí v ní kladených, že hromadí jen tabulky na tabulky, nepřináší nových poznatků, představuje mnoho práce, ale málo ducha, a zůstává jen v předsíni vlastní vědy. Ale značné oprávnění dlužno přiznat námitkám, že wundtovská psychologie chápe jevy psychické atomisticky či mosaikově, že velesložitý aparát lidské osobnosti snaží rozkládat na složky, v nichž ztrácí se celek, jenž není pouhou sumou psychických prvků, nýbrž syntesou, podobnou té, jakou nalézáme v organickém žití, kde jednotlivé funkce spolupůsobí k vzniku jednotného funkčního celku. Tak si vysvětlíme vznik psychologie útvarové (Gestaltpsychologie), psychoanalysy, moderní psychologie útvarové (školy würzburžské), personalismu a funkcionální psychologie vůbec, kde všude projevují se snahy, chápat dění duševní spíše synteticky.

Ale stejně jako proti wundtismu můžeme míti četné námitky i proti bergsonismu či proti biologické psychologii vůbec. Jevy psychické jsou sice jevy životními; ale život psychický nemůže být vykládán týmiž principy jako život biologický, duše, kterou biologisté tak rádi předpokládají, nemůže být považována za činitele souběžného neb snad totožného s entelechií, která

---

[7]) Ingenieros »Principy biologické psychologie« (1922 — německy).

utváří tělo. Vždyť vitalism i v biologii je hypotesou, proti níž stojí hypotesa o fysikálně-chemickém mechanismu jevů životních, již uznává sám Ingenieros. Ale jisto je, že dnešní psychologie musí revidovati svůj poměr, a to nejen k biologii, nýbrž i k fysice a chemii.

Podívejme se nyní na celý problém se stanoviska předmětu a metody dnešní psychologie.

Předmětem psychologie jsou jevy duševní, které počítáme do velké rodiny jevů životních, a psychologie v tomto smyslu je částí velké vědy o životě vůbec čili biologie. Stejně jako ostatní jevy životní, náležejí duševní jevy jen organickým bytostem, nikoli neživé přírodě, jsou stejně vázány na určitý jednotný útvar či individuum, mají individuální zvláštnosti, jsou podrobeny vývoji, jak ontogenesi, tak fylogenesi, vyznačují se přizpůsobivostí k podmínkám prostředí, platí pro ně zákon dědičnosti, atd. Jevy duševní jsou ovšem mezi ostatními jevy životními tím nejjemnějším, nejsložitějším a nejvyšším, jak praví známý francouzský psycholog Ribot.

Ale je přece jeden zásadní rozdíl mezi jevy psychickými a ostatními jevy životními. Kdežto ostatní jevy životní jsou čítány k světu t. zv. vnějšímu, jevy duševní náležejí světu, jenž bývá zván vnitřním; jevy duševní jsou vázány na individuální vědomí, ostatní jevy životní, jako všecky ostatní jevy vůbec, eksistují vně, mimo naše vědomí a platí to i pro děje, jež probíhají v našem vlastním těle.

Není pochyby, že jevy duševní jako takové jsou bezprostředně dány jen právě zažívajícímu individuu. Jen já jsem si vědom, že vidím, myslím, cítím a pod., že vůbec bezprostředně zažívám něco. Jsou to naše vlastní akty vnímání, myšlení, cítění, chtění a pod., a nedovedeme říci, co je takové myšlení neb cítění o sobě, neboť akt sám je spojen vždy s určitým obsahem, jenž svými vlastnostmi, zvláště svou kvalitou, poukazuje na něco »mimo nás«. Není žádného čití a sobě, nýbrž vždy počitek červena, zelena; nemohu si představiti, jak jsem něco myslel neb cítil, nýbrž, co jsem myslel, cítil a pod. Každý jev duševní má tedy dvě části: akt a obsah; uvědomuji-li si něco, uvědomuji si zároveň, že činím tak já, bytost vnímající, cítící, chtějící.

A na co teď poukazují svým obsahem jevy duševní? Tak vjem bývá obyčejně vztahován na určitý předmět, jemuž se nutně připisuje určitá eksistence. Ve vjemech chceme chápat reální vlastnosti věcí v tom smysle, že na příklad bělost papíru, který leží přede mnou, jeví se nám jako určitá vlastnost reálného předmětu. Počitky jsou uznávány jako první poukazy na skutečnost, vnímání je ze všech našich činností neobjektivnější, neboť

naše vůle nemůže zde nic měniti. Určité obsahy se nám přímo vnucují, za určitých okolností vidíme, slyšíme, vnímáme něco, vědomí eksistence předmětů, bytujících objektivně mimo nás, je neochvějné, trvá stále, třeba může být různě zbarveno, míti »různá stinítka«.

Představy oproti počitkům jeví se už subjektivnější; kdežto počitek je »podmíněn z venku«, představa »z vnitřku«, kde už náš subjekt se více uplatňuje. A dále, máme přece »svobodnou vůli« při svém osobním rozhodování a jak subjektivní jsou naše city! Ale rozdíl mezi »vnitřním« a »vnějším« není primární. Co je odvislejší od naší vůle, bývá čítáno k světu vnitřnímu, kdežto ostatní je přičítáno světu vnějšímu a nebývá náležitě akcentováno, že i ten svět vnější je obsahem našeho vědomí. Jevům tohoto »vnějšího světa« bývá pak přikládána eksistence nezávislá na našem vědomí či prováděna je realisace, ať už ve smyslu naivního či kritického realismu.

Ale i psychologie počíná si realisticky, jejím světem je pak svět jevů vázaných na vědomí bez zřetelu na individuální vědomí — reální počitky, city, snahy a pod., jež jsou pak chápány jako čistě psychické reality. Není pochybnosti, že realisace psychologická je nesnadnější než realisace, prováděná, řekněme, v přírodních vědách, kdežto ostatní vědy při své realisaci abstrahují úplně od našeho já, vnímajícího, cítícího a chtějícího, psychologie právě si všímá těchto subjektivních jevů »vnitřního« života.

Dáváme-li tedy dnes psychologii orientaci biologickou, jsme si zároveň vědomi, že jevy duševní svou zvláštní povahou vyžadují býti předmětem zvláštní vědy — psychologie. Chápeme dějství duševní analogicky dle dějství životního, mluvíme ve smyslu Jamesově o proudu našeho vědomí, který nezadržitelně se ženě vpřed, ale tak, že jeho jednotlivé části jsou organicky spojeny a každý jev nastupuje s nárokem státi se částí osobního vědomí. Naše já, které je povahy spíše formální než obsahové, je spíše charakterem či kvalitou našich zažitků, která zůstává při stálé změně jevů našeho vědomí konstantní a identickou, takže je pak považována za individuálního nositele žití psychického.

Nyní blízkým poměrem k biologii vstupuje psychologie zároveň v bližší styk k fysice a chemii. Nepopíráme, že aspoň dnes nedají se všecky jevy biologické vysvětlit na základě dějství fysikálního a chemického, mechanism, právě tak jako vitalism, je v biologii stále jen hypotesou. Dle našeho názoru více naděje na uznání má mechanism, jenž vychází od těch faktů, že vývoj individua jde ve velké závislosti na vnějším světě, na vnějších po-

měrech, prostředí, potravě, že zde plně platí zákon akce, akce s reakcí i zákon setrvačnosti. Vitalism zapomíná, že každý organism je pouze velmi složitý aparát oproti mechanickému systému, popud šíří se tu velmi často část od části, mění se, přechází v jiné formy energie často potenciální a někdy slouží vůbec jen k vybavení energie potenciální či napětí v organismu. Energie svalstva i nervstva jsou ve své podstatě povahy fysikální resp. chemické a konec konců i duševní energie dá se tímto způsobem vysvětliti. V oblasti duševna uplatňuje se potenciální energie ještě více než v tělesnu, nejblíže jsou tu poměry v organickém světě, kde se podobně jedná o syntesu.

S tohoto stanoviska ani dnes nemůžeme popříti význam nervstva pro syntesu duševního žití. Rostlina, které jež Aristoteles připisuje pouze duši vyživovací a rozplozovací, přijímá ze svého nejbližšího okolí určité látky a jiné zas vydává. Rostlina jest jako embryo v lůně mateřském, vlastní život animální počíná až tehdy, když je nutno hledati, pracovati, bojovati o ukojení potřeb, kdy organism oproti vnějšímu světu musí vystupovat jako celek, kdy musí shromažďovati energii a vésti ji k určitým cílům. Živočich musí se přizpůsobovati trvalým poměrům kolem sebe a k tomu všemu slouží nervový system, jímž různé části organismu jsou spojeny v celek, navzájem uvedeny ve spojení, takže může nastati dělba práce mezi různými orgány. Takového jednoduchého, uspořádaného celku nenajdeme ještě u rostliny; čím pak v řadě vývojové docházíme k vyšším stupňům, tím dokonalejší je nervová soustava, tím dokonalejší jest harmonie mezi jednotlivými jejími částmi a tím i pevnější jest centralisace funkční.

Na základě této nové orientace psychologie nutno revidovati i zákon psychofysického paralelismu. Stojíme-li na stanovisku Jamesově, nemůžeme život duševní považovati za souhrn elementů na sobě více či méně nezávislých neb v určitou hierarchii spojených. Oproti atomismu v psychologii zdůrazňujeme dnes v žití psychickém spojitost podobnou kontinuitě, jež je v žití organickém. Proto není dobře myslitelno, aby jednotlivým, z celého dějství vytrhávaným stavům nervstva odpovídaly uměle isolované stavy psychické. Proč nemáme vše chápat jednotně, proč jevy duševní, životní a jevy fysikální vůbec nemáme uváděti na společný základ.

Pochody ve světě anorganickém i organickém podléhají konec konců zákonitosti téhož druhu. Anorganický svět zná ovšem pouze dějství mechanické, které je jednoznačně určeno svými příčinami a kdyby eksistovala jen anorganická tělesa, bylo by veškerenstvo povahy čistě strojové, kde veškera změna dála by

se nanejvýš ve směru růstu entropie. Ale ve světě eksistují ještě organické celky, vázané též na určité systemy — zvláště nervových funkcí, jež vyznačují se chováním v nejširším slova smyslu, našimi akty. Toto chování může být povahy též čistě mechanické, ale vedle toho nalézáme u živých bytostí vlastní iniciativu, která vede k samostatným pohybům i když žádný popud zvenčí nepůsobí. Je třeba jen postavit se na stanovisko myšlenky evoluční, kterou tak pěkně zdůraznil behaviorism, abychom si vysvětlili, jak z nižších forem duševního žití dochází k formám stále dokonalejším. Proto též v psychologii nemůžeme se omeziti jen na jevy plně vědomé, nýbrž musíme určité místo popřát jevům nevědomým a disposicím, jak blíže o všem píši ve své »Psychologii eksperimentální«.[8])

Odtud plynou též důsledky pro naši metodu v psychologii. Přestává-li psychologie být pro nás suchopárným výčtem počitků, představ, citů a pod. a zdůrazňujeme-li především úzké vzájemné vztahy jednotlivých jevů duševního života v rámci určité osobnosti — což je stanovisko personalismu, jež se ukázalo tak plodným pro užitou psychologii — nemůžeme býti na pochybách, jakých metod při výzkumu jevů psychických je užíti. Nevylučujeme ani dnes z psychologie introspekci, která ukázala se tak plodnou zvláště při moderní psychologii myšlení (ve škole würzburžské) při psychoanalyse i jinde, ale vedle stanoviska analytického zdůrazňujeme všude syntesu. Kdežto eksperiment psychologický předpokládá vždy spíše analysu, kde duševní život je rozkládán na jednotlivé složky, kde je vyšetřována každá složka zvlášť, stanovisko vývojové neb srovnávací, jež v poslední době tolik v psychologii zdomácnělo, zavádí do psychologie syntesu, kde není možno jednotlivé jevy neb etapy vývojové jen prostě z celkového rámce osobnosti vytrhnouti bez porušení jich vzájemné souvislosti.

Metody analytické a syntetické nejsou však navzájem v rozporu, nýbrž doplňují se: když na příklad na podkladě eksperimentu vyšetřil jsem jevy duševní člověka dospělého, budu pomocí metody vývojové hledati předstupně těchto rozvitých jevů duševních u dítěte i člověka primitivního, či zvířete a pod. Je nutno zastati se eksperimentální metodiky zvláště proti stanovisku duchovědné psychologie, oproti psychologii chápané jako »vědě o životě smyslem vyplněném« na př. ve smyslu Sprangerově. Správně připomíná Bühler: »Jako osteologie je třeba medikovi, aby pronikl do struktury lidského organismu, tak je psychologii

---

[8]) »Psychologie experimentální«, 103 a násl.

třeba jemnosti a precisnosti psychofysických metod, aby právě pochopil smysl a podstatu počitkového světa člověkova«.

Jinak hledisko syntetické má velký význam pro psychologii praktickou, psychologii, sloužící praktickým potřebám života školského, hospodářského, sociálního a pod. Psychologie praktická není právě prostou aplikací psychologie teoretické na praksi, nýbrž mezi teoretickou a praktickou psychologií jsou zásadní rozdíly v cíli, metodách i prostředcích. Teoretická psychologie směřuje k systematickému probadání duševního života, psychologii praktické však není potřebí takové systematičnosti a jednotnosti, zde stačí pouze, když její výtěžky mají praktickou cenu. Při zkouškách inteligence, jež zde nejčastěji konáme, nejde nám o obecný výzkum inteligence, nýbrž o pokud možno rychlé a přesné vyšetření stavu inteligence u toho či onoho individua, krátce o diagnosu, jež sleduje vždy určitý praktický cíl. Při takové psychologické zkoušce musíme si býti víc než kde jinde vědomi, že individuum nedá se prostě rozložiti na jednotlivé složky své duševní konstituce. Proto pro praksi zkušební plyne odtud nutnost zkoušeti každého jednotlivce s co nejvíce stránek a dávati přednost zkouškám rázu více syntetického, hlavně t. zv. zkouškám pracovním.

Jsme přesvědčeni, že jen tímto směrem může se zdárně vyvíjet naše vědecká psychologie jak teoretická, tak praktická. Očekáváme též, že naše psychologie, která má nyní mnohem větší možnosti, má své ústavy, laboratoře a pod., bude se rozvíjet rychlejším a bohatším tempem než tomu bylo dosud.

*

Když osvětlili jsme si zcela krátce, jaká má býti naše psychologie, ptejme se na poměr této psychologie k vědám duchovým, zvláště k normativním.

Německý význačný psycholog E. R. Jaensch velmi správně praví: »Příbuznost psychologie a biologie nebude obraceti hrot proti duchovým vědám, nýbrž naopak bude stále více zmírňovati protivu mezi přírodovědami a duchovědami.« A skutečně, jako nemůžeme na jedné straně převésti beze zbytku psychologii na biologii a tuto pak na fysiku, tak na druhé straně nesmíme vědy duchové dávati na pospas nějaké dialektice neb fenomenologii, nýbrž musíme hledat zde spojovací mosty k psychologii.

Krejčí přiznává, že zvědečtění psychologie mělo velký vliv i na věky duchové, to jest na takové vědy, jichž předmětem jsou »projevy duševního života ve výtvorech kultury«. A právem musíme zde přiznat psychologii vynikající místo. Psychologie, hlavně

psychologie zvaná kolektivní neb sociální (asi ve smyslu Wundtově neb Tardeově), vyšetřuje lidská duševní společenství, jejich zákonitost i produkty. Vždyť člověk od prvých počátků lidstva spojoval se se svými druhy ve větší či menší celky nejen k ukojení tělesných potřeb, nýbrž i pro splnění ryze duchových cílů. Konec konců všecko lidstvo představuje nám takové duševní společenství, jež se vyznačuje určitými společnými zážitky i produkty, takovou kolektivní duší, již nejlépe můžeme studovati na jejích trvalých plodech jako je řeč, mrav, mytus, technika a celá kultura vůbec. Máme dnes ostatně speciální psychologii řeči, psychologii práva, umění, náboženství, psychologii hospodářskou, psychologii práce atd.

Plodem duševního společenství lidí jsou však též určité produkty, jež bývají označovány jako hodnoty: pravda, dobro, krásno. Ukazuje se na to, že čím výše se rozvíjí kulturní život, tím spíše vznikají kulturní produkty, které děkují za svůj vznik ne tak kolektivní duši, jako spíše osvíceným geniálním jednotlivcům, u nichž vše lidské je jaksi zkoncentrováno v nejlepší formě a kteří daleko a daleko předstihují a převyšují duševní úroveň společnosti, ke které náležejí, takže i velmi často octnou se v rozporu s trvajícími názory.

A není třeba pak nutně odsud vyvozovati, že celý kulturní rozvoj lidstva je nesen hodnotami, které jako apriorní, absolutně platné ideje jsou prosty všeho subjektivního a jsou nezávisly též na intersubjektivních vlivech individuí, která tvoří pospolu duševní společenství? Jinak řečeno: Existují takové apriorní normy, neb aspoň primární tendence, které pak určují naše myšlení, jednání i cítění ve smyslu imperativu, jemuž nutno se bezpodmínečně podrobiti, má-li být dosaženo nejvyšších ideálů pravdy, dobra a krásy?

Nelze upřít, že v lidstvu eksistují určité tendence, které třeba v nedokonalé formě projevily se už na nižších stupních vývojových a s dalším rozvojem naší kultury stále se ve své formě zdokonalují. Ale můžeme tyto tendence, na příklad tendenci dobra, považovat za něco absolutního, všeobecně platného a nadosobního? Sledujeme-li ideu dobra v celém kulturním vývoji lidstva, nemůžeme ani s klidem říci, že by vývoj postupoval vždy směrem k dokonalejšímu. Co je dobro, lépe, co je považováno za dobro, je tu podmíněno nejrůznějšími podmínkami určité doby, týkajícími se stávajících, jak ideových, tak hmotných stránek společenských. A pak není třeba si myslit, že lidstvo jako celek má též své dětství, věk dospělý a stáří, takže přes určitou platnost zákona dědičnosti nelze jen tak beze všeho u plastické lidské přirozenosti předpovídati další možnosti vývojové?

Obraťme se blíže k idei pravdy a k té vědě, jíž vedle etiky a estetiky je přičítán normativní charakter — k logice. Máme k tomu tím více důvodů, čím více právě v poslední době projevuje se snaha učiniti logiku nezávislou na psychologii, ba dokonce učinit logiku prvou disciplinou filosofickou a základem filosofie vůbec. Tento logicism, který na naší půdě již před sto lety zastával Bolzano, ožil i u některých našich dnešních myslitelů a užívá se ho jako zbraně nejen proti psychologismu, nýbrž i proti positivismu, jak vidíme na příklad u Bertranda Russella, jehož spisy jsou s tímto úmyslem do naší mateřštiny překládány.

Zabýval jsem se sporem mezi logicismem a psychologismem již dříve (hlavně ve své »Teorii poznání a vědy«, 1920), a jsem nucen učinit tak i dnes, kdy tak zvaná čistá logika, na příklad ve smyslu Husserlově, má být základem čisté fenomenologie či fenomenologické filosofie.

Když si vezmeme Husserla, tohoto čelného representanta moderního logicismu, najdeme, že logika je tu chápána jako nauka o vědě (Wissenschaftslehre ve smyslu Bolzanově) a dále, že tato logika je normativní a praktickou disciplinou. Husserl sám praví: »Vědy jsou výplody ducha, které směřují k trvalému cíli, a proto jest je hodnotiti dle tohoto cíle ... Zda některá věda je vpravdě vědou ... závisí na tom, vyhovuje-li cíli, ke kterému směřuje. Logika chce vyšetřovati, co náleží opravdovým, platným vědám jako takovým, to jest co tvoří ideu vědy, abychom pak na tom mohli měřit, zda empirické vědy odpovídají její ideji, nebo pokud se jí blíží neb proti ní se prohřešují. Tak objevuje se logika jako normativní věda a odlišuje se od vědy historické, která snaží se chápat vědy jako konkretní plody kulturní někdejších epoch dle jich typických vlastností a vysvětliti vše z časových poměrů.«[9]) Tato logiko je zároveň naukou o umění vědeckém (Kunstlehre von der Wissenschaft), či jak máme vědu tvořit a chyb se varovat.

Taková je idea čisté logiky husserlovské, ale přihlédneme-li k věci blíže, uvidíme, že Husserl, stejně jako Bolzano, chce ve skutečnosti ve své čisté logice dosáhnouti co největšího zmatematisování či objektivisace poznání vůbec. Husserl chce se povznésti nad »antropologickou stránku vědy« a dojít k objektivním či ideálním vztahům pravd i věcí samých.[10])

Věci a pravdy jsou mu totiž apriori spolu dány, neboť »nemůže nic býti, aniž by bylo tak a tak určeno a že jest tak určeno, jest právě pravda o sobě, jež tvoří nutný korelát bytí o sobě.«

---

[9]) Husserl »Logische Untersuchungen« (1913) I./26.
[10]) Srovnej Husserl »Logische Untersuchungen«, 228.

Ideální jednota věcí a pravd jest (dle Husserla) ovšem dána v soudech jen v abstrakci od myslících bytostí. Konáme-li nějaký akt poznání »zaměstnáváme se předmětem«, kterýžto právě (jak poznáváme) je naším aktem kladen či myšlen. Pro Husserla, je-li předmět dán čistým názorem, pak i soudíme s evidencí a věčné vztahy jsou nám skutečně dány a jimi věc sama jako taková, jak právě poznáním je myšlena. Předmět jako takový není pak už jen myšlen, nýbrž i poznán, jaký jest — jest aktuální pravdou, jak je dána evidentním soudem. Pravda o sobě je tedy dle Husserla ideálním korelátem prchavého subjektivního aktu poznání, povznešena jsouc nad veškeru rozmanitost aktů i poznávajících individuí. Proto speciálním úkolem Husserlovy fenomenologie[11]) je nejprve (logickou) zákonitost myšlení přivést na nejvyšší stupeň dokonalosti, aby každý mohl nazírati pravdu těchto nepodmínečně platných zákonů. Staví se tu zákony nikoli pro věci, jež eksistují nezávisle na nás, nýbrž (logické) zákony pro myšlení, jež však zároveň platí i pro předměty (adaequatio rei ac intellectus).

Tak zcela jasně tento husserlovský logicismus končí antilogismem, jak bylo u starověkých Eleatů, jak je tomu i u moderního Russella, když praví:[12]) »Naše apriorní poznání, není-li mylné, není pouhým poznáním o konstituci naší mysli, nýbrž platí o všem, co svět obsahuje, ať je to mentální či nementální.« Ovšem Russell připojuje hned opatrně: »Faktem se zdá(!) býti, že všecko naše poznání a priori se týká entit, které neeksistují ve vlastním smyslu slova ani v duchovním, ani ve fysickém světě.« Jak Russell celou věc si myslí, vidíme pak z následující kapitoly, kde se jedná o universaliích. »O říši universalií,« praví Russell, »lze tudíž mluviti jako o říši bytí. Říše bytí jest neměnná, ztrnulá, přesná, plná půvabů pro matematika, logika, tvůrce metafysických systemů a pro všecky, kteří milují více dokonalost než život. Říše eksistence je prchavá, neurčitá, bez ostrých hranic, bez jasného plánu nebo uspořádání.«

Odtud též snadno si vysvětlíme, proč logicisti jsou tak nepřátelsky naladěni vůči psychologii. Psychologie je právě věda, jež se týká života, je věda o skutečnostech, jež se týkají světa prostorově časového, a z premis, že naše faktické poznatky odpovídají skutečnosti »nepřesně«, logicisti činí hned nesprávný závěr, že eksistují určité obecně platné poznatky a ty mohou nám dát jen logické pravdy, povznesené nad logickou nestálost

---

[11]) Srovnej též »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, 4000. (Jahrbuch für Philosophie [1913].)

[12]) Rusell »Problémy filosofie« (1927) přeložil dr. Zd. Smetáček, 86.

empirie. A tak vrací se v logicismu jen starý Leibniz se svým lišením na dvojí pravdy: rozumové, apriorní (verités de raison) — skutečnostní aposteriorní (verités de fait): »že slunce svítí« je na příklad pravda skutečnostní, nikoli logická, na jiném místě, v jiné době nemusí totéž platit. Ale řeknu-li, slunce svítí ve smyslu jeho trvalé vlastnosti, pak prý je to soud obecně nutný, neboť neplatí jedině hic et nunc, není pouze skutečný, nýbrž i nutný.

Husserl ve své knize obrací se speciálně proti psychologismu jako skeptickému relativismu a kritisuje zvláště názory známých logiků B. Erdmanna a Sigwarta. Husserlovi se nelíbí, že normy logické podle Sigwarta nelze jinak stanovit, než na základě studia konkrétních forem našeho myšlení, které normami mají být řízeny. Husserl nemůže chápat, že známé logické zásady, jako věta sporu, mají být pouhým funkčním zákonem našeho myšlení, pro Husserla je nepochopitelno, proč Sigwart zavrhuje, jak nějaký soud může být pravdivý, když žádná inteligentní bytost jej netvořila.

Podobně polemisuje Husserl proti Erdmannovi, který právem akcentuje: »Víme jen o našem myšlení. Od našeho rozdílné, nějaké myšlení vůbec nedovedeme konstruovat jako nadřazený druh k tolika různým způsobům myšlení. Slova, o nichž by se zdálo, že takové (myšlení) popisují, nemají od nás plné moci, jež měla by nárok buditi toto zdání. Neboť každý pokus podati to, co popisují, jsa vázán na podmínky našeho představování a myšlení, pohybuje se v jejich kruhu.«

Ale Husserl trvá dále na své trojnásobné antitesi: mezi praktickým pravidlem a logickým zákonem, mezi zákonitostí reální a ideální, mezi zákonem empirickým a eksaktním. Zákony psychologické jsou prý jen nepřesné obecnosti, žádná pravidla bez výjimky; připouští, že pravidla praktické logiky jsou přizpůsobena specifické konstituci soudících bytostí a s nimi pak se mění, ale čistě logické ideální zákony jsou neproměnlivé a všeobecně platné. Husserl se ptá: »Mohou matematisující andělé mít jiné principy a poučky?« A je opravdu podivné, jak Husserl ztlačuje zároveň psychologii na vědu nějakého druhého řádu. Zákony psychologie nejsou prý eksaktní jako zákony teoretických věd přírodních, neboť »kdyby na příklad všecky gravitující hmoty byly zničeny, pak tím nepadá zákon gravitační a zůstává pouze bez možnosti faktického použití, kdežto zákony psychologie nejsou věčné a neproměnné.«

Je zbytečné polemisovat proti takovýmto názorům; kdyby nebylo soudících bytostí, pak nebylo by žádného zákonu gravitačního a žádných zákonů přírodovědeckých vůbec. Neupíráme,

že logické zákony a normy jsou do určité míry absolutní a nadindividuální, platíce všeobecně a nutně pro určité, specificky lidské myšlení, ale že platí pro myšlení vůbec, může si představovat jen nebetyčná lidská domýšlivost, jež je právě tak naivní jako názor divocha, že prosbami nebo po případě bitím může donutit fetiše k splnění svých osobních přání.

Nechceme zde opakovat o logice a vědě, co jsme již řekli a podrobně vyložili v »Teorii poznání a vědy«.[13]) Každá věda vznikla z praktických potřeb a vždy bude i praksi sloužit. Počátky mechaniky jako vědy dají se hledati v denních zkušenostech řemeslníka. Hlavně pud sebezáchovy byl zpočátku nejmocnějším činitelem, který hnal člověka k ovládnutí přírody rozumem a k přizpůsobení všeho lidskému prospěchu. Naší vědecké pravdě nelze upřít určitého normativního charakteru, podobně jako je tomu u pojmu krásy neb dobra, ale i v »čisté« vědě uplatňují se naše lidské či spíše egoistické zájmy; pravdivé poznatky jsou pak též zdrojem určitých slastných citů i citů logických.

O úkolu logiky tvrdíme dnes totéž, co již dávno řekl J. St. Mill: »Logika jako věda je a může býti pouze částí psychologie, neboť je vědeckou analysou operací ducha, které logika jako umění jich správného užívání má pouze seskupiti.« Dnes můžeme plným právem říci, že zákony logiky jsou právě jen zákony psychologie aneb dají se přímo z psychologických zákonů odvoditi. Bez psychologie je logika jako věda nemožna.

Logika bývá dnes obyčejně definována jako věda o správném myšlení. Ale myšlení jako takové náleží především do psychologie, která rozeznává různé druhy myšlení. Myšlení je možno na příklad dělit na formulované a neformulované. Úplně formulovaným myšlením je prosté souzení, neúplně formulované myšlení je všude tam, kde při souzení jsou obsahy vybaveny jen částečně, na příklad u hluchoněmých, slepých a pod. Myšlení neformulované je možno s Erdmannem děliti na hypologické — na příklad při hledání slov, kdy máme na mysli určitý obsah, ale nedovedeme jej slovně vyjádřiti — a na myšlení metalogické, jež často z ekonomických důvodů je povzneseno nad každé bližší formulování. Je právě zásluhou tak zvané školy würzburžské (Külpea a jeho žáků), že nám čistě s psychologického hlediska osvětleny byly různé druhy a způsoby našeho myšlení.

Logika ovšem jedná o správném myšlení, jímž může být jedině myšlení shodné se skutečností. My obracíme se k světu kolem nás s určitými otázkami a ten dává nám odpovědi dle

---

[13]) »Teorie poznání a vědy«, 89 a násl.

směru našich otázek. Jinak řečeno, my klademe na svět určité požadavky a ty jsou splňovány dle zákonů našeho myšlení. Chápeme věci okolního světa v určitých vztazích a poměrech, jichž výrazem jsou právě naše soudy, s jejichž platností nabýváme přesvědčení, věříme, že i objektivně tomu tak jest. Souzení je vždy něco aktivního, jež vyžaduje určité myšlenkové práce, my chceme svými soudy vniknout do podstaty reálna, a plné rozvinuté formy našeho souzení mají své předstupně v polovědomých formách myšlení, jež jsou blízky čistě asociativnímu průběhu našich zážitků. Také ono přesvědčení, jež je základem soudu, může mít různé stupně — domnění, očekávání, částečné jistoty atd.

Ale jak je možno se přesvědčiti, že mezi naším myšlením a skutečností je shoda? Je nutno říci, že se tak můžeme přesvědčiti zase jen určitým jevem psychickým a není v tom žádné aporie, že vše je dáno jen ve formě jevů psychických. Chci-li na příklad považovat stůl, na němž píši, za něco reálného, mohu já i ostatní lidé vésti o tom důkaz jen tím, že se opírám o určité psychické jevy (počitky), že stůl vidím neb hmatám, ať jednou či vícekráte. Ale tento stůl může být mi zároveň dán pak jako představa, respektive jako představy navzájem více méně odlišné, o tom stolu na základě vnímání mohu tvořit různé soudy, vyslovovat různá přání a pod. Jisto je, že o dané skutečnosti nemáme obyčejně jen jediného intelektuálního jevu, nýbrž po prvé zkušenosti následuje celá řada jiných jevů intelektuálních a já se mohu bezprostředně přesvědčiti, je-li mezi nimi shoda čili nic. A dále kromě mne mají i jiní lidé podobné intelektuální jevy (ač toto nelze bezprostředně zjistiti) a mohou mne o svých psychických jevech zpraviti prostřednictvím různých výrazů, hlavně řeči.

A tak celá shoda našeho myšlení se skutečností záleží v tom, že můžeme srovnávati různé psychické jevy a hledati jejich shody, po případě neshody. Nesrovnáváme naše poznatky se skutečností, nýbrž s jinými intelektuálními jevy, které nám zastupují skutečnost. Nepředpokládáme proto s Helmhotzem, že počitky jsou podobny skutečnosti, ale přece můžeme tvrdit, že vztah mezi nimi a skutečností je konstantní. Kdykoli je zde určitý popud, je zde i určitý počitek, a řada popudů na jedné straně a řada počitků na druhé straně jsou vždy ve stálém poměru.

Naše představy jsou tedy pouhými obrazy, symboly vnějších věcí a jejich relací, ovšem tak, jak praví též čelný zástupce neomechanistické fysiky H. Hertz, že »nutné důsledky těchto obrazů jsou zase obrazy nutných důsledků zobrazovaných předmětů (vnějších)«. Jedině na tomto základě lze budovati o skuteč-

dříve jsme řekli: Všecky filosofické problémy jsou buď psychologické neb takové, které jen pomocí psychologie se dají řešit. Jen v psycholoigi školený odborník může řešit jakékoli otázky filosofické.

A podobně jediná psychologie tvoří most mezi přírodovědami a duchovědami; ta psychologie, která, jsouc přírodní vědou, osvětluje zároveň jevy a zákonitost našeho ducha. Člověk je podle Wundta vracející se centrum všech duchověd. Vědy duchové jednají přece o duševních produktech lidských, psychologie v tom smyslu je prohlašována za »nejduchovější vědu«. Ale není tak příkré protivy mezi duchovědami a přírodovědami. Nemůžeme souhlasit s Diltheyem, který praví: »Duchové vědy spojují ve své souvislosti fakta a zákony, hodnoty a účely. Proto jich podklad nemůže býti pouhá teorie poznání (rozuměj psychologie), nýbrž uvědomění ducha sama v celé jeho totalitě, jež se vztahuje na všecky třídy vědění duchových věd.« Co jest, eksistuje prý tu jen na základě vnitřní zkušenosti, »co má pro nás hodnotu neb účel, je prý dáno zážitkem našeho citu a vůle.«

Ale duchovědy neomezují se jen na vnitřní zkušenost, jejich předměty nejsou čistě fakta vědomí, nýbrž spíše fakta a předměty světa vnějšího; nad materiál, daný empiricky ve vědomí, snaží se duchovědy proniknout k reálním předmětům mimo naše vědomí. A tak duchovědy, podobně jako přírodovědy, budovány jsou na podkladě realismu, ať již naivního či kritického. Tatáž realisace, která u přírodověd klade přírodu naivně realisticky, abstrahujíc od všech kvalit, závislých na poznávajícím subjektu, je též základem duchověd; i duchové vědy se zaměstnávají reálními ději a předměty.

A konec konců i psychologie, stejně jako ostatní vědy, počíná si naivně realisticky: jejím předmětem jsou reální děje a jevy, které se dějí ve světě prostorově-časovém; psychologie, řekli jsme již v »Teorii poznání a vědy«,[15]) chce podati psychické reálno počitků, představ, citů, snah a pod.; psychologie je též věda, jejímž oborem jest reální svět, svět jevů, vázaných na vědomí, bez zřetele na subjektivní vědomí. Psychologie chápe právě jevy psychické jako takové a vyšetřuje jich vlastnosti a vzájemné vztahy. Co jest psychické reale o sobě, ovšem nevíme, chceme znáti pouze zákonitost psychického dění a hlavním úkolem psychologie jest, aby měla za nástroj své vlastní eksaktní metody, které by též zaručovaly eksaktní výsledky.

*

---

[15]) »Teorie poznání a vědy«, 196.

nosti jednotlivé vědy. Uzavíráme celou přírodu do určitého rámce, kde ovládána je určitými, námi budovanými zákony. V přírodě samé nestává žádných zvláštních zákonů, v přírodě není na příklad nějakého zákonu o lomu světla, nýbrž jen jednotlivé případy lámání světla. Známý Snellův zákon lomu slouží nám pouze jako obecný návod pro chápání celé řady podobných zkušeností — ale jen pokud se týče jejich geometrické stránky. Proto též chápeme, že A. Machovi je cílem vědy podati obraz světa o nejvýš možné stabilitě, neb rozumíme H. Poincarému, když praví, že zákonem je zachycena určitá invarianta ve světě, a že zákony námi stanovené jsou jen přibližným neúplným vyjádřením přírodního dějství.

A tak vrátíme-li se k již dříve uvedené Millově definici logiky, můžeme dnes logice přikládati trojí úkol:

1. deskriptivní, kde nám jde o (psychologickou) analysu operací našeho myšlení, zvláště souzení a usuzování, o tvorbu pojmů a pod., čili o logiku dynamickou, jež se zabývá reálními předpoklady našeho správného myšlení;

2. normativní, kde na základě reálních procesů našeho myšlení chceme vytýčit ideální podmínky a zákony správného myšlení či budovati určitou statiku logickou a kde chceme zároveň věděti, pokud naše logické formy mají i objektivní, naší lidské skutečnosti odpovídající význam;

3. praktický, kde se ptáme po aplikaci logického myšlení ve vědě a postupujíce cestou spíše syntetickou, osvětlujeme si celé metody vědeckého postupu vůbec (obecná metodologie) či zvláštní metody jednotlivých věd (speciální metodologie).

A co platí o logice, platí podobně o ostatních »normativních« vědách. Tak zvané normy, hodnoty, ideály a pod. nejsou ničím absolutním, nýbrž jsou prostě dány psychickými vývojovými možnostmi člověka a psychologii náleží tu především čestný a významný úkol: ukázati lidstvu jeho schopnosti pro cestu za ideálem. To jest primární postavení psychologie mezi ostatními disciplinami filosofickými, to jest i centrální místo psychologie mezi přírodovědami a duchovědami. Plně můžeme souhlasiti se slovy C. Stumpfa,[14]) když praví: »Nový život do filosofie přišel od psychologie, pěstované v duchu přírodovědeckém.«

Jak by jinak vzájemně souvisely jednotlivé filosofické disciplíny, logika, etika, estetika, sociologie a jiné, kdyby v psychologii neměly společný základ? Každá filosofická disciplina tvoří uzavřený celek pro sebe a jen psychologické poznání dává všem disciplinám filosofickým společnou základnu. Opakujeme, co již

---

[14]) Stumpf »Die Wiedergeburt der Philosophie« (1907), 6.

Máme-li českou vědeckou psychologii, chceme míti i český filosofický positivism, filosofický názor na život a svět, budovaný na základě eksaktně-psychologickém. Musíme zde do určité míry oponovat Krejčímu; nebojíme se, že psychologie bude k tomuto účelu nesprávně užito a že se tak stane na prospěch idealismu. Nebojíme se, že by na tyto úkoly nestačila psychologie, aspoň psychologie, chápaná v našem smyslu.

O positivismu bylo u nás v poslední době tolikrát mluveno a psáno, Fajfr nazývá jej skoro národní filosofií českou, neboť je »mateřskou filosofií všech českých filosofů«. Při tom však positivism se u nás zle kritisuje i odsuzuje, v positivismu vidí se dokonce něco mělkého, méněcenného, co musí ustoupit nějaké hlubší národní filosofii, která by přímo tryskala z potřeb duše slovanského lidu. Idealism, toť národní česká filosofie, positivism byl importován k nám z ciziny a profesor Láska zvoní mu ostatně již dávno umíráčkem v »Národních listech«.

V roce 1920 založen byl filosofický časopis »Ruch«, jemuž dal Pelikán do vínku program idealistický a protipositivistický. »Jde o novou českou filosofii«, praví Vorovka, »jež bez předběžného schválení a přelaskavého zprostředkování kateder vlastními silami hledí řešiti otázky filosofické.« Tato »nová« česká filosofie je velmi útočné formy, vyvolává celou řadu polemik, Vorovka vydává dokonce celou knihu »Polemos« a své spojence mimo Pelikána hledá v Hoppevi, R. J. Malém a Tomáši Trnkovi.

Dnes, kdy toto tak bouřlivě se zrodivší dítě idealistické má za sebou již skoro deset let života a odložilo již prvé dětské šatečky, můžeme se s klidem ptáti, co dobrého přineslo naší filosofii. Dnes je už možno říci, co v celém boji o positivism bylo náladového, co nemělo trvalé ceny, dnes můžeme se ptát, co positivního vykonali ti, kteří stáli u kolébky »nové« filosofie a byli kmotry nového idealismu.

Ale kořeny tohoto protipositivistického boje v české filosofii jsou mnohem staršího data a hlubší povahy, než by na prvý pohled se zdálo. Na krajním křídle stojí sice ono devítileté dítě idealistické, ale máme v naší filosofii myslitele, zaujímající určité centrální postavení, kteří kloní se více či méně k idealismu i positivismu. Mezi jinými je to zvláště Masaryk, o němž zcela správně Fajfr píše, že napřed udělal z lidí positivisty, ale pak je proti positivismu podráždil. Podobně zvláštní posici vůči positivismu zaujímají i jiní čelní naši myslitelé Drtina, Čáda a Rádl, k jichž názorům je též dlužno přihlédnout.

Je zajímavo, že oba naši největší odpůrci positivismu, Hoppe a Vorovka, vycházejí z psychologisující teorie poznání;

Hoppe již ve svém menším spise »Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání«, vědomě se hlásí k intuitivismu a irracionalismu Bergsonovu, přijímá instrumentalism a humanism F. C. S. Schillera a sympatická je mu teorie fikcí u Vaihingra i Jamesův pragmatismus. Dosah a hodnota poznání[16]) řídí se jen uskutečněním lidských ideálů prostřednictvím psychických mohutností, jichž užíváme jako nástrojů k ovládání nám neznámé skutečnosti. Vědecké poznání pak je »ustavičný boj mezi výtvory naší fantasie a kritickým tříbícím pochodem, jenž tyto fiktivní výtvory naší fantasie podrobuje ustavičné kontrole, ponechávaje jen ty, jež se ve skutečnosti i prakticky osvědčují.«

Ve svém větším spise »Příroda a věda« je pak Hoppe mnohem útočnější. Vědecké poznání je mu soustavným organisovaným klamem, ježto nám místo bohaté přetvářející se skutečnosti v individuálních útvarech poskytuje jen chudičkou kostru, již vyhlašuje za podstatu světa.[17]) Ale vidíme hned z dalšího, že věda, kterou takto Hoppe zatracuje, je mu jedině věda eksaktní, ta věda, pro kterou platí mechanism a kausalism a která užívá kvantitativního hodnocení. Vedle toho je však ještě jiná věda, neboť kvalitativní bohatost přírody i duše nedá se omeziti na kvantitativní objektivní schemata a pro tuto vědu platí vitalismus a teleologism, jež plynou z centra naší psychické reality. Náš duševní život je pak Hoppovi základní realitou, naše tvořivé schopnosti duševní nelze spoutati pevnými statickými pravidly a problém poznání přetváří se konec konců v problém tvoření, v realisaci snů a tužeb, jimiž překonáváme danou skutečnost.

Podkladem tohoto názoru je též určitá psychologie, jež snad nejspíše by se blížila stanovisku bergsonovskému. Hoppova psychologie cení si velmi málo smyslového poznání: Vjemy smyslové (objektivní) mají podružnou úlohu, ježto vše je stlačeno z pěti »smyslových kantonů« pouze do kantonu zrakového a hmatového, a »subjektivní vjemy« jsou úplně vyloučeny. Vlastní duševní procesy dle Hoppa unikají logickým schematům a hlavní duševní funkcí je mlhavá intuice a vůbec činnosti podvědomé, které »v klidu jsou naprosto ukryty našemu vědeckému badání, ale v rozhodujících okamžicích našeho života se uplatní v nepředvídaném rozsahu.« Je ovšem otázkou, může-li psychologie v tomto smyslu být vůbec považována za vědu.

Vezmeme-li prvý Vorovkův spis »Úvahy o názoru v matematice«, najdeme tam hned na počátku Vorovkovo doznání, že nikoli logická argumentace, nýbrž osobní záliba rozhodla u něho

---

[16]) Hoppe »Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání« (1914) 16.

[17]) Hoppe »Příroda a věda« (1918), 139.

ve prospěch psychologismu. Vorovka zamítá zde logicism, nemůže uznat pojem pravdy o sobě, jež má eksistovat mimo čas a prostor i mimo lidské vědomí[18]), Vorovka zde jako psychologista uznává jen jedno jsoucno, svět skutečna a vědomě místo logiky myšlení chce zavádět psychologii myšlení, kde mu »jde o zužitkování stávajících poznatků psychologických, k účelům noetickým«. Autor končí své úvahy naprostým relativismem a anthropologismem v teorii poznání, když i ta věda (matematika), která se zdá tak povýšená nad prchavost a nestálost našich aktů poznání, neobsahuje žádných pravd transcendentních a její všecky poznatky jsou immanentní té skutečnosti, již nám popisuje psychologie.

Docela jinak vypadá nyní Vorovka o čtyry roky později, kdy v roce 1921 vydává »Skepsi a gnosi« s podtitulem »vyznání filosofické«. Ani zde není podán žádný jednotný systém, autor praví sám: »Pokusil jsem se zde o syntesu myšlenek, jež zčásti stojí ve vzájemném sporu.« Proto schovává se za své subjektní filosofické vyznání, »filosofický Eros ovšem řídil šípy do jeho srdce a on je vrací napuštěny vlastní krví.« A Vorovka volá hlasem plamenným: »Za mnou všichni, kteří stejně smýšlíte,« obraceje se k těm, »kteří hledají, chtějí promyšleně a dle pravdy voliti a snad tonou v pochybnostech.«

A jaká je nyní Vorovkova filosofie jako »centrální funkce lidského myšlení?« »Úkolem filosofie,« dle Vorovky jest, »aby zkoumáním všech vazeb myšlení vyhledávala lidské myšlence nových stupeň volnosti.« Filosofie čistě vědecká není prý žádnou filosofií, neboť jest tu »skeptické odmítnutí všech filosofických domyslů«. Proti agnosticismu je třeba postaviti gnosticism ve smyslu »odvážné snahy rozšiřovati hranice poznání nad každou mez«; co nemůže dokázat věda, může vnuknouti filosofie.

Proto Vorovka vychází od skepse, jež zajisté zcela dobře může být východiskem filosofie, neboť pravdou jest, že plná jistota má nebezpečí fanatismu. Jisto je též, že velká část našich soudů nemá plné jistoty, jsouc povahy problematické a že záleží na stupni víry, kterou přikládáme pravděpodobnému tvrzení. Ale nelze dále souhlasiti, když Vorovka proti »vypočtené a konstruované pravděpodobnosti«, klade osobní přesvědčenost, která je činem z vlastní osobnosti vyvěrajícím, jsouc spíše věcí našeho srdce, než rozumu. A odsud neoprávněně odvozuje hned Vorovka: »Pravda není ani konvence ani ekonomie ani užitečnost, nad každým lidským agnosticismem, skepticismem, probabilis-

---

[18]) Vorovka »Úvahy o názoru v matematice« (1917), 9.

mem, relativismem, pragmatismem vznáší se ideál jediné nadosobní a nadlidské pravdy!«

Ejhle, ta pravda absolutní, proti níž Vorovka před čtyřmi lety bojoval, ejhle ten logicism, který v »Úvahách o názoru v matematice« Vorovka potíral! A jak se Vorovka dovede rozehřáti pro tento svůj nový pojem pravdy: »kdyby některá filosofie chtěla zradit ideál jediné pravdy nejvyšší nejen slovem, nýbrž i nějak skutkem, strhla by všecky mosty k dorozumění mezi lidmi a přetrhla by jakékoli spojení s vědou. (!)«

A od této nejvyšší pravdy spadneme hned do neznáma ke gnosi: »Gnose značí, že nebudeme věřiti (?) v nepoznatelno[19]) ani v žádné okovy, které by rodu lidskému navždy znemožňovaly podstatně rozšířiti obor poznání« — proto připouští Vorovka i možnost racionální theologie i induktivní metafysiky, proto neimponuje mu Kant, ale imponuje mu Bergson a jeho poznání názorové, intuitivní. Vorovka otevřeně se prohlašuje za mystika: »Každá gnose musí mít aspoň jeden mystický element, pokud je autognosí, vnitřním pohledem do sebe sama, jenž v nejvlastnějším smyslu je mystickým.«

A zde jsme u kořene názorů Vorovkových, kde Vorovka téměř ztotožňuje se s Hoppem, který byl však vždy důslednějším. Principem určujícím skutečnost a sytícím abstrakce jest dle Vorovky mé vlastní jáství. »S oslabením nebo ztrátou jáství i skutečnost se oslabuje a rozbíhá ve zběsilou závrať.« Vorovka se mylně domnívá, že toto jeho stanovisko je panpsychism, snad dokonce ve smyslu Berkeleyho neb Leibnizově; názor Berkeleyův i Leibnizův bývá přece obyčejně zván spiritualismem a pak je to názor podložený psychologií a ne mystikou, jako u Vorovky. Stejně nepravda jest, že Vorovka se připíná k voluntarismu Maine de Biranovu, nanejvýš, snad v jeho mystické periodě; velmi silně totiž pochybujeme o tom, že by Vorovka zachraňoval pojem působení ve smyslu psychickém (!). Ale nejbližším Vorovkovi je jistě mystický gnosticism a novoplatonism, duch a jeho emanace je pravou doménou Vorovkovou, když přece »Bůh dotýká se nás v podvědomí našem takřka prstem, a modlitba vede k poznání Boha«!

Pro tento svůj mystický názor nemůže ovšem Vorovka potřebovati vědecké psychologie. »Psychologie, zabývajíc se skutečností, . . . nemůže vystihnouti předměty myšlení, jež nejsou součástí světa skutečného, nýbrž pomyslného.«[20])

Nad svět skutečnostní, svět eksistence, vypíná se totiž svět

---

[19]) Vorovka »Skepse a gnose«, 57. [20]) Tamtéž, 83.

essence, pravda jest nad skutečnost a nadosobní skutečnost překonává nás nejen ekstensivně, nýbrž i intensivně. Ani skutečnost veškera a totální pravda nejsou mu pojmy rovnomocnými. Zde Vorovka zcela patrně potírá psychologism pod praporem logicismu, či chcete-li, racionalismu.

Ale Vorovka současně hlásá: Skutečnost nad pravdu! V našem jáství a v naší volní činnosti tkví irracionální kořen naší vnitřní skutečnosti, »naše jáství, ač jednoduché jako bod, může se státi středem nesmírně složitého paprskového svazku akcí a reakcí a dáti onomu celku vyšší jednotu«. Ejhle ten irracionalismus; proti dřívějšímu racionalismu a proti kvantitativnímu stanovisku máme zde kvalitativní chápání světa! Dle Vorovky je ovšem uznati tuto »dvojitost«, vyhověti jednomu i druhému, obecnému jako jedinečnému. To vše dovoluje Vorovkovi jeho autognose, dovoluje mu ponořiti se intuicí v přímou skutečnost, ale dovoluje mu i užívati nejprecisnějších nástrojů vědy!

A to je, prosím, ta nová národní česká filosofie! U Hoppa a Vorovky máme prokázány silné vlivy cizí, podobně u Malého najdeme Bergsona a Malebranchea, Pelikán přiznává se k novofichteismu a Trnka rostl pod vlivem Vaihingra i Bergsona. Přejeme jistě každému, aby šel tam, kam jej srdce táhne, ale nemůžeme odpustiti Vorovkovi, když vyčítá českým positivistům nenárodní ráz jejich filosofie a autoritářství. Také my chceme čerpat z bohatých zdrojů nám blízkých cizích myslitelů, ale nepodléháme slepému autoritářství, kterého žádá Vorovka, když přeje si, aby jeho následovníci šli bez kritiky za ním.

Než pohleďme dále na myslitele, kteří také chtěli budovat národní českou filosofii a zaujímají určité zprostředkující stanovisko mezi idealismem a positivismem.

Na prvém místě stojí Masaryk, který velmi jasně proslovil své názory už v »Konkrétní logice«. Filosofie jest Masarykovi vedle věd speciálních vědou všeobecnou,[21]) jest jednotným, vědeckým teoretickým i praktickým názorem o světě. Filosofie není povýšena nad speciální vědy, nýbrž je ve vědách všech, všecky vědy jsou filosofické, neboť člověk od přírody baží netoliko po vědění, nýbrž i po vědění jednotném, a ten jednotný názor světový musí býti vědecký. »Filosofie vědecká — toho se pevně držíme,« praví Masaryk, »jen odborným věděním býti může, samo sebou se rozumí, že každý filosof pojímati bude svět se svého zvláštního stanoviska vědního.«

Dle Masaryka běží dále o to, která věda svou logickou podstatou nejlépe sjednocuje rozličné poznatky různých věd. A zde

---

[21]) Masaryk »Konkrétní logika«, 166.

Masaryk otevřeně prohlašuje psychologii za tu vědu, která filosofu je nejlepší vůdkyní, »neboť každý poznatek, jsa zároveň jevem duševním, tím právě může být studován psychologicky«.

To vše zní čistě positivisticky, ale v »Konkretní logice« Masarykově najdeme hned na počátku,[22]) že člověk není bytostí rozumovou, než toliko rozumnou a že člověka nutno považovat za tvora citového a volního, a že pravá podstata lidství tkví ve mravnosti a zbožnosti, na citech založených. Rozum lidský je obmezen, podléhaje citům, snahám a instinktům, ale Masaryk výslovně podotýká, že upřímné přiznání naší rozumové slabosti nemá snižovati rozum a lidskou vědu.

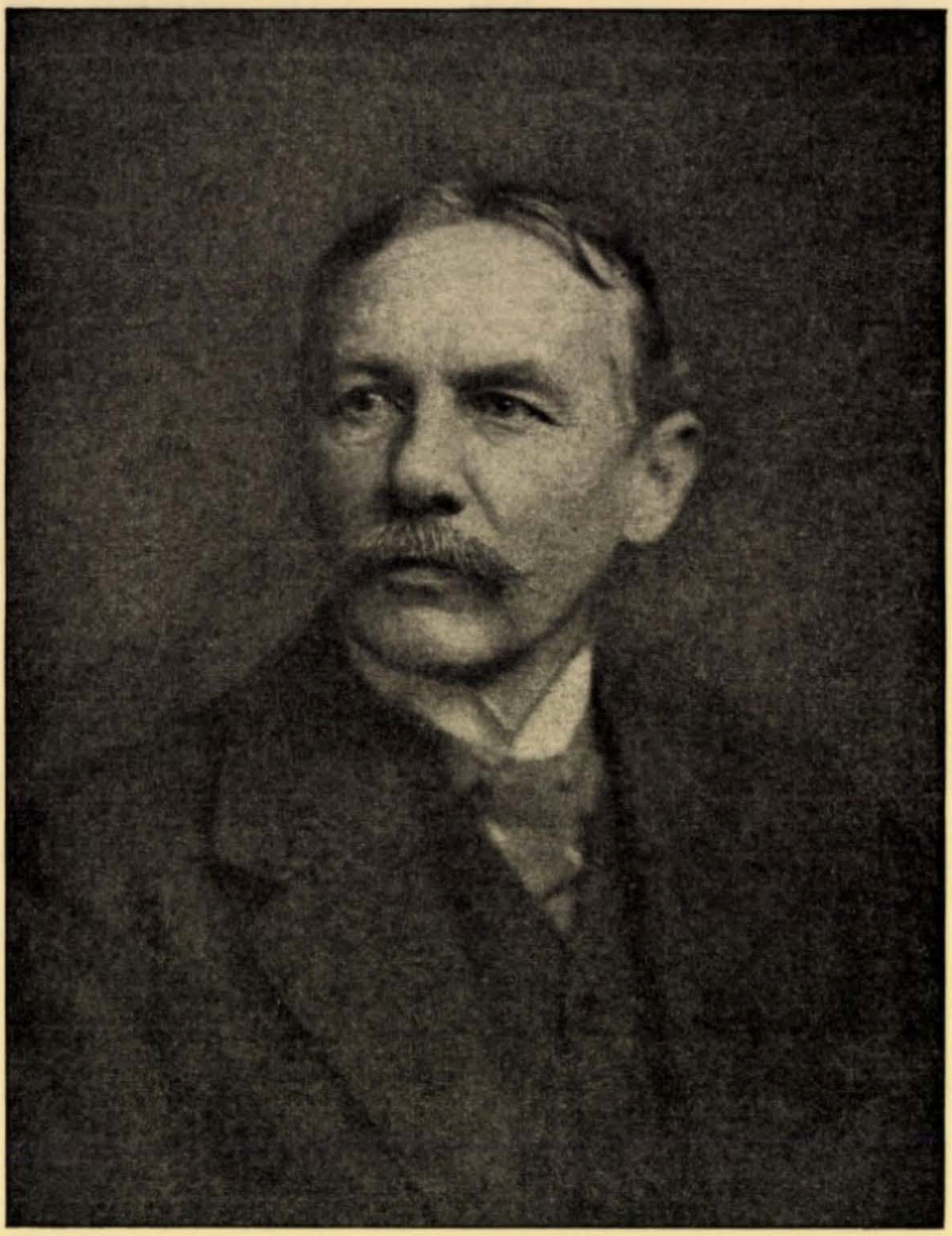
Vedle vědeckého názoru světového má Masaryk názor náboženský a Masaryk s hlediska statického i historického sleduje rozdíl obou názorů. Ale náboženství je pojem nadřazený filosofii, neboť Masaryk rozlišuje náboženství teologické a filosofické, vždyť »každý člověk a vědec sebe přesnější nezhostí se mystického názoru o světě naprosto.« Možnost filosofického náboženství pak odůvodňuje Masaryk citem zbožnosti, kterého je třeba pro život, tedy stanoviskem, dnes můžeme říci, pragmatistickým. Zde máme tedy klíč pro chápání Masarykova mysticismu, pro jeho víru v osobního boha a v mravní řád světa. »My potřebujeme náboženství a my potřebujeme náboženskosti«, praví Masaryk v »Sebevraždě«; nebo jinde (»V boji o náboženství«) je řečeno: »Náboženství je řešením problému věčnosti, nikoli jen řešením teoretickým, nýbrž zároveň praktickým, neboť problém věčnosti musí být člověkem žit.«

Nesouhlasíme proto plně s Krejčím, když prohlašuje Masaryka za čistého idealistu, spíše je možno říci, že Masaryk v teorii je positivista, v praksi pak idealista. To znamená ovšem určitou rozpolcenost světového názoru Masarykova, aneb je to vědecké poznání, doplněné náboženstvím, je to náboženství vědecky zdůvodněné, praví správně Krejčí. Je to něco osobitě masarykovského, v čem tkví též velký vliv Masarykův na náš kulturní život národní, kde Masaryk neváhal aplikovat svoje názory na řešení ožehavých otázek dne. Je to zároveň důvodem, proč Masaryka stejně se mohou dovolávat positivisti i idealisti. Masaryk v naší filosofii má asi to postavení, jako Kant ve filosofii německé.

Bezprostředním žákem Masarykovým je Drtina, který dále rozvádí názory Masarykovy; Drtina vychází v »Myšlenkovém vývoji evropského lidstva« od záhady světa a života lidského a shledává dvě odpovědi: náboženství, filosofii a vědu. Shodně s Ma-

---

[22]) Masaryk »Konkrétní logika«, 4.



FRANTIŠEK KREJČÍ
(1912)

sarykem filosofie a věda jsou Drtinovi pouze projevem lidského rozumu sama o sobě, ale náboženství podává obraz světa a života, sestrojený z mocnější poloviny lidské bytosti. V historickém vývoji vzniká náboženství dříve, než filosofie, »náboženství jest instinktivní vědou ohromné většiny lidstva... filosofie je náboženstvím nepatrné menšiny lidí abstraktně myslících.« Mezi filosofií a náboženstvím přes určité různosti je pak velmi těsná příbuznost, mají společný cíl i podobné prostředky; Drtina se domnívá, že filosofie a dokonce vědy odborné operují s určitými prvky povahy mytické, jako je pojem atomu, energie, hmoty!

Proto nás nepřekvapí, když Drtina za prvou část filosofie prohlašuje metafysiku, neboť positivistické nazírání, popírání metafysiky, vylučování posledních otázek po podstatě jsoucna z oboru myšlení neposkytuje spokojenosti a čirou negací svou nemůže být odpovědí poslední k otázkám neodbytným.[23]) Drtina myslí tím ovšem metafysiku induktivní, budovanou na základě odborných věd, ale proti Masarykovi je Drtina již vyhraněným idealistou, třeba své názory metafysické nikde systematicky nepodal a ve filosofii omezil se hlavně na svůj úkol historika dějin filosofie či lépe filosofického myšlení. Drtina ukazuje totiž k tomu, jak vzmáhající se reakce proti materialismu »uznává větší platnost duševnosti a souvisí patrně s povšechnou tendencí naší doby, kdy opět ideje náboženské jsou oživeny a novoidealism se objevuje.« Odtud vysvětlíme si též Drtinovo velmi příznivé stanovisko k filosofii Hoppově i Trnkově.

Masarykovi dosti blízký je i Čáda, třeba byl žákem Durdíkovým a svou noetickou záhadu řešil nejprve u Herbarta a J. St. Milla. Čáda nechce být vlastně filosofem. Noetika podle Čády[24]) nesmí býti splétána s filosofií vůbec, podobně jako je třeba rozlišovati ve filosofii zvláštní stanovisko logické, psychologické a metafysické. Noetika pak stojí nejblíž logice, neboť logika jest normativní naukou o pravdě v širším slova smyslu; elementární logika stanoví normy dedukce, heuristika normy indukce, noetika pak dává normy pravdivosti našeho poznání. Noetika jest timetikou (ve smyslu logickém) našeho poznání, ač ovšem poznání jako jev psychický náleží ještě psychologii a otázka po tom, co poznáváme, spadá do metafysiky.

Základem vší filosofie Čádovy je tedy problém poznání, zde najdeme Čádu celého. »Poznání ve své podstatě,« praví Čáda,[25]) »i v cíli svém jest přesvědčením, vírou; a jako jest schopno neustálého vzdělávání a rozmnožení vždy většího a většího, tak

[23]) »Učitelské noviny« XXIII, 168.
[24]) Čáda »Noetická záhada«, 4. [25]) Tamtéž, 173.

zůstane vždy nehotové a mezerovité, nicméně však přes obrovskou spoustu těchto mezer a velmi citelnou svou omezenost jest s to, aby člověku poskytlo, čeho potřebuje k svému životu rozumovému, citovému i praktickému; neboť k tomu člověku třeba nejen vědění, nýbrž i nevědění.«

Není tedy Čádovým údělem negativism a noetická resignace, nýbrž zcela positivně věší Čáda svou záhadu poznání a zcela dobře můžeme zde přijmouti diagnosu Krejčího, který ve stanovisku Čádovu vidí anticipaci pragmatistického stanoviska Jamesova. A tato pragmatistická filosofie sbližuje Čádu i s Masarykem i s Drtinou, třeba Čáda svoje metafysické a náboženské názory nikde blíže nerozvinul.

Nejvýznačnějším žákem Masarykovým jest dnes Rádl, který jda v slépějích svého učitele, neváhal též nedávno hájiti českou filosofii před výstřelky idealistickými. S Masarykem pojí Rádla absolutní úcta k vědě, Masarykovi přibližuje se Rádl svým stanoviskem náboženským a stejně jako Masaryk užívá i Rádl ve své filosofii subjektivistické metody.

Základním a ústředním problémem Rádlovy filosofie je problém vědy, či, chcete-li problém vědeckého hledání pravdy, jak ukázal zvláště v »Romantické vědě« a nejnověji v »Moderní vědě«. Rádl liší totiž vědu jako program a vědu jako konkrétní vědecké snažení určitých lidí, čili vědu jako konkrétní, nedokonalý lokální časový projev lidský, proti vědě, jež jest pravda. »Může zklamat konkrétní pojetí vědy, ale nikoli ideál pravdy; eksistují různá národní pojetí vědy, ale všechna se mají podříditi jednomu cíli vědy.«[26]) V tuto vědu nutno věřiti. »Kdo pravdu hledá, ten ovšem věří, že ji lze najíti« — ne bez účelu v čele spisu Rádlova jsou položena slova Clauda Bernarda: Avant de faire la science il faut croire à la science. Proto vytýká též Rádl pragmatismu, že oslabuje víru ve vědu.

I filosofie je dle Rádla vědou, jejím cílem je poznání všeobecností, kdežto odborné vědy cílí k poznání jednotlivostí. Rádl uznává sice metafysiku jako oprávněnou část filosofie a tím i vědy, ale ohražuje se ostře proti tomu, že by filosofie neměla svým předmětem určitých fakt, že by neměla přesných metod a žádá odborné vzdělání ve filosofii, kterážto pak oplodňuje práci v jednotlivých odborných vědách.

Souvisí se základním stanoviskem Rádlovým, když je tu akcentována psychologie vědecké práce a sociologické podmínění vědy. Rádl chce vědět, »jak rostou problémy v duši jednotlivcově« a stejně nutno vědu chápat jako zjev společenský,

---

[26]) Rádl »Moderní věda«, 32.

jako produkt a činitele civilisace, třeba věda byla dílem jednotlivců. Ale celkem převládá zde spíše sociologické pojetí Rádlovo, když věda je mu přece určitý, ovšem nejmladší obor duchovního i kulturního života, který je v úzkém styku se všemi ostatními složkami kultury.

Vedle vědy, jako nejmladší součásti kultury — jež má však nejvyšší aspirace — je tu však náboženství, jemuž přikládá Rádl takový význam, jako Masaryk. »Náboženství jest[27]) odevzdaný vztah člověka k Bohu; člověka uvědomujícího si (pokorně!) své povinnosti a zároveň svoji slabost, zvláště mravní, před ideálem zákonodárce a soudce.« Takové stavy mysli nemají ovšem daleko k mystice, jež »se odevzdává dojmům, hledíc je prožíti, procítiti, splynouti s nimi.«

Máme úctu před osobním náboženstvím jak Masarykovým, tak Rádlovým, ale velmi nesnadno je sloučit s takovými názory náboženskými Rádlovo mínění o vědě jako poslední autoritě, od níž není odvolání: »Věda musí míti právo kritisovati každé náboženské učení,« ovšem věda může pouze »ohrožovat předsudky náboženské.« Je jisto, že máme zde podobný rozdíl mezi stanoviskem teoretickým a praktickým, jako bylo tomu u Masaryka.

Ukázali jsme jinde,[28]) že Rádl není tak dalek positivismu, jak si sám myslí. Třeba dle jeho slov účelem »Moderní vědy« je ukázati, že »odpor k positivismu jako filosofickému vyznání se dá sloučiti s respektem k nejpositivnější vědě« domníváme se, že Rádl je blíže positivismu, než sám Masaryk. Rádl bojuje proti positivismu ve znamení anthropomorfismu, ale neuvědomuje si, že dnešní positivism, opíraje se právě o psychologii, hlásí se k Protagorovi jako prvému positivistovi a jeho větu »Všech věcí míra je člověk«, klade hned na svůj začátek. Vždyť zcela shodně s Rádlem přikládáme psychologii eminentní význam pro stavbu celého světového názoru a v klasifikaci věd klademe ji za biologii a před sociologii. Stojíce na principech personalismu, úplně se shodujeme s Rádlem, když praví: Jest zvláštností i nejelementárnějších zjevů duševních, že něco znamenají, že »já je mám« a nejsou to »jen zjevy«. Chceme stejně jen budovati psychologii po vzoru mediciny, jež je právě Rádlovi vzorem moderní vědy. Nemůžeme ovšem Rádlovi přiznati, že jen studium plodů kultury, jako projevů duševního života je objektivní, kdežto naše já je subjektem, »který stojí mimo přírodu«.

A tak vracíme se nakonec opět k tomu pronásledovanému,

---

[27]) Rádl »Moderní věda«, 34.
[28]) »Česká mysl« XXII, 311—316.

odmítanému positivismu českému. Nevyvrátili jej čeští »národní« filosofové idealističtí, nepodlomili jej ani filosofické systémy, hledající cestu do transcendentna na základě více méně pragmatistickém. Positivism stojí zde neochvějně dál, pevně vklíněn do filosofické národní tradice české, která vždy vyznačovala se psychologismem. Z psychologie vyšli i Hoppe a Vorovka a úctu k psychologii najdeme i u Masaryka a jeho žáků. Ukázali jsme dříve, že jen ovšem vědecká psychologie může být základem positivismu, že jen ta psychologie, kterou k nám zavedl Krejčí, je schopna dát eksaktní filosofický názor na život a svět.

Psychologie dává právě české filosofii ten ráz, jemuž dr. Fajfr říká fakticismus, nebo který můžeme zvát konkretismem. Psychologie je dnes více než kdy jindy přiblížena u nás životu, řešíc konkretní otázky člověka a i jeho praktických potřeb a činností. Filosofie, která opírá se o tuto psychologii, může zvětšenou měrou sloužit blahu národa a podporovat vrstvy sociálně slabší. Uvažme jen, jaké důsledky plynou z psychologie volby povolání, z psychologie kriminalistické i konečně z psychologie dítěte a pod. Tady celé naší národní filosofii otvírají se nové perspektivy.

A na konec budiž mi dovoleno několik slov — pro domo sua. Bylo mi kdysi vytýkáno, jak mohu se současně jako žák hlásit ke Krejčímu, Čádovi, Kádnerovi a Drtinovi, pod jejichž bezprostředním vlivem získal jsem svou erudici filosofickou. A současně je viděno v tom určité autoritářství, když se hlásíme k vyšlapaným cestám v našem vědeckém a filosofickém myšlení.

Můj zájem o filosofii počal již v letech gymnasijních, kdy ještě před hodinami filosofické propedeutiky v septimě záslubou mého výborného učitele propedeutiky dostaly se mně do rukou mezi jinými spisy Krejčího, především »Filosofie přítomnosti« a Drtinův »Myšlenkový vývoj evropského lidstva«, jež u mne vzbudily hluboký, nesmazatelný dojem. Od oslavy šedesátin Masarykových počal jsem též více studovati Masaryka a jeho vlivem byl jsem přiveden k Humeovi a Comteovi. Na universitě pod vedením Čádovým a Krejčího zabýval jsem se zvláště R. Avenariem, A. Machem, Petzoldtem a j. Studium spisů T. Ziehena přivedlo mne od noetiky blíže k problémům psychologickým, ač můj hlavní zájem byl ještě soustředěn na noetický spor psychologismu a logicismu, z kteréhož důvodu studoval jsem též Bolzana a Husserla.

Když jsem po světové válce začal se skoro výhradně zabývat psychologií, činil jsem tak přirozeně na základě psychologie Krejčího, neboť Čáda sám sebe nikdy za odborníka v psy-

chologii nepovažoval. Že jsem již dříve se rozhodl pro tu filosofii, kterou u nás Krejčí zastupoval, vedly mne důvody vnitřní. I já snad mám právo na své osobní vyznání filosofické a říkám otevřeně, že dílo i osobnost Krejčího byla i jest mému myšlení i cítění nejblíže. To neznamená ovšem, že bych slepě přejímal názory svého učitele, v lecčems s Krejčím se neshoduji, jak ukazuje ostatně i tento můj skromný příspěvek. Ale Krejčí zůstane vždy mým nedostižným vzorem už tím, jak dovedl dle své filosofie též žít, jak neváhal svůj positivism postavit do služeb veřejného života a jak dovedl též pro svůj positivism bojovat a trpět.

Při odchodu Krejčího z university pohlížím s velkou úctou na jeho práci, na práci největšího českého positivisty, jež dala českému positivismu proniknouti do tolika sfér našeho vědeckého i kulturního života a mohu jen slíbit, že budu ze všech sil pracovati v duchu Krejčího ke zdaru české psychologie a českého positivismu.

PRAKTICKÁ PSYCHOLOGIE

Josef Váňa

V úvodu k svým »Základům psychologie« nazval Krejčí psychologii vědou módní. Zdůraznil zároveň, že tato módnost vede k diletantismu, který přirozeně vědeckému prohloubení neprospívá. Diletantismu se daří v každém oboru vědním, který vzbuzuje zájem širokých kruhů, avšak jen tak dlouho, dokud tento obor není tak přesně vybudován, aby stačil skutečně vědecky zpracovati všechny problémy, jejichž řešení lze od něho očekávati. Pak diletantství ztratí živnou půdu a ustoupí odborné práci. Psychologie pochopitelně více než kterýkoli jiný obor vábila diletanty z nejrozmanitějších řad. Potřeboval jí pedagog, právník, sociolog, národohospodář, politik, lékař a více méně každý ve svém denním životě. A dokud se v psychologii filosofovalo, filosofoval v ní každý po svém. Obrat nastal teprve, když se podařilo vybudovat psychologii jako vědu na pevném empirickém základě.

V posledních dvaceti letech se vyvinul nový obor psychologie, který dnes již překročil vrchol své módnosti, alespoň v této první etapě svého vývoje, neboť můžeme předpokládati, že se bude ještě dále rozvíjeti. Vrchol jeho módnosti byl opět karakterisován rozmachem diletantství, které, jako vždy, pomáhalo s počátku šířiti zájem a usnadňovalo tak podmínky vědecké práce, ale záhy hrozilo vážnou práci zdiskreditovati bombastním hudlařením.

Tímto oborem je praktická psychologie.

Má-li se z nějakého teoretického oboru vyvinouti věda užitá, je nezbytným předpokladem, aby teoretické poznatky byly schopny praktických aplikací a zároveň aby v praktickém životě byla pociťována potřeba jejich užití. Na psychologii začal praktický život přímo překotně útočit, aby se ujala řešení zcela konkretních úkolů v době, kdy byla k tomu poměrně málo ještě připravena. Tento tlak urychlil vývoj nového oboru, přes to, že uvedl na scénu řadu psychologických ochotníků a nutil s počátku pracovati více do šířky než do hloubky.

Do konce XIX. století byla psychologie pěstována jakožto teoretický obor abstraktní. Každá věda vycházejíc z konkretních faktů, směřuje k poznatkům zcela obecného rázu. Psychologie však vlivem své závislosti na filosofii, od níž pozvolna se osamostatňovala, vycházela častěji z abstraktních konstrukcí než

z empirických fakt. Zájem o konkretní fakta psychologická je příznakem počátku vědeckého stadia psychologie, kdy metody filosofických spekulací byly nahrazeny positivními metodami vědeckými.

O stavu konkrétní psychologie na počátku tohoto století získáváme obraz z výkladu Krejčího v »Základech psychologie«. Po úvahách o závislosti duševního dění na světě vnějším, z níž vyplývá rozmanitost individuálního života duševního, vytyčuje Krejčí psychologické analyse dvojí úkol a v tom smyslu rozděluje psychologii na abstraktní, jež hledá obecné zákony společné všem jednotlivinám psychickým, a konkrétní, která se zabývá rozdíly duševního života podle individuí.[1]) Konkrétní psychologii pojímá Krejčí jako typologii ve smyslu Sternově. Konkrétní psychologie hledí stanovit typy, to jest taková obecnější schémata duševního života, jimž by se mohly skutečně se vyskytující individuality podřadit, nebo jinými slovy: jimiž bychom každého člověka mohli charakterisovati. Tyto typy by se týkaly jednotlivých stránek — typy paměti, pozornosti, citu, soudnosti, atd. Sleduje dále poměr abstraktní i konkrétní psychologie k sociologii a v jeho nepřesném vytčení spatřuje hlavní důvod mnoha nejasností v oboru konkrétní psychologie. Celkem pak konstatuje, že obor psychologie konkrétní je málo vzdělán, a dokumentuje věc poukazem na pouhých 190 čísel seznamu literatury typologické, jejž podává Stern na konci svého pojednání »Ueber Psychologie der individuellen Differenzen«, což je u přirovnání s tisíci publikací abstraktní psychologie rok co rok vycházejících číslo nehrubě slibné.[2]) Že to nejde v oboru konkrétní psychologie kupředu vysvětluje Krejčí tím, že první podmínkou úspěšné práce zde jest, aby abstraktní psychologie byla ve všech svých částech hotova. Dokud toho není, budou právě v určitých otázkách konkrétní psychologie nedostatky, totiž neurčitosti a mezery teorie patrny.[3])

Dlužno podotknouti, že zmíněný spis Sternův z roku 1900, jak jeho podtitul »Ideen zu einer differenziellen Psychologie« označoval, měl za úkol pouze vytyčit směrnice a program výzkumu individuálních rozdílů psychologických, který v té době byl v úplných začátcích. Konkrétní psychologie slibovala tehdy ještě málo, za to tím více překvapoval její rozvoj již v dalších deseti letech.

Konkrétní psychologie záhy nezůstala omezena na pouhou typologii či charakterologii, jež v podstatě může platit za její

---

[1]) »Základy psychologie«, 221. [2]) Tamtéž, 230. [3]) Tamtéž, 231.

předchůdkyni. Typy jsou zase jen abstrakce, obecná schémata. Jsou důsledkem povrchního pozorování, které není založeno na přesném kvantitativním měření. Nemluvíme o typech inteligence, protože dovedeme stupeň inteligence vyjadřovati číselně, ale mluvíme o typech temperamentových, protože jeho složky nedovedeme přesně měřit. Typologie, pokud se dosud udržuje, trpí právě nemožností přesného ohraničení typů nebo typových vlastností. Pojem typu by byl přijatelný jako hrubé označení v případě, kdy jeho rozsah byl by pro všechny složky, jež zahrnuje, kvantitativně vymezen.

Rychlý vývoj konkrétní psychologie byl umožněn tím, že přejala metody eksperimentální psychologie a biometriky, krátce metody objektivního měření. Mají-li být vědeckým způsobem stanoveny rozdíly mezi lidmi, je nutno, aby všechny vlastnosti bylo lze měřit objektivním způsobem, neboť jen kvantitativní rozdíly lze srovnávat.

Proto také všechno úsilí konkrétní psychologie se soustředilo na sestavování objektivních metod vyšetřovacích a na statistické zpracovávání a srovnávání výsledků a na zjišťování vzájemné závislosti různých duševních funkcí. Otázka, do jaké míry je měření v psychologii možné, byla vyřešena via facti. Ovšem, že se neměří duševní jevy, nýbrž objektivní projevy člověka. Chceme-li znát, jak se lidé mezi sebou liší, znamená to, že chceme vědět, jak se liší ve svých projevech, ve svém chování, ať již jde o prosté reakce hybné nebo o reakce, jež jsou výsledkem řetězu složitých procesů mentálních. Toto stanovisko přiblížilo přirozeně psychologii potřebám praktického života mnohem více, než s hlediska abstraktní teoretické psychologie bylo možno očekávat.

Rok 1908, kdy práce Binetovy vyvrcholily škálou k měření duševního vývoje dítěte, znamená důležitý mezník ve vývoji moderní psychologie. Zájem o konkrétní psychologii začal zatlačovati do pozadí abstraktní problémy psychologické a to nejen v Americe, především, ale i v zemích evropských. Binetova škála byla adaptována a revidována a množství rozmanitých testů konstruováno za účelem praktické diagnostiky na rozdíl od pokusů eksperimentální psychologie, sledujících cíle teoretické.

Odborná literatura rostla překotně. Bibliografický přehled, který mohl podati Stern v roce 1911 v úplně přepracovaném vydání dříve zmíněného spisu pod názvem »Differenzielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen«, vzrostl za devět let osminásobně.

Konkrétní psychologie byla již nesena zřetelem k praktic-

kým potřebám, hlavně zájmem pedagogickým. Binetova škála byla určena za objektivní měřítko duševního vývoje dětí a měla umožnit rozlišení dětí slabomyslných od normálních. Zdůrazňování individuálního hlediska ve školní výchově, zakládání škol pro děti úchylné a nadprůměrně nadané bylo důsledkem diferenciálních metod diagnostických.

Konkrétní psychologie byla ještě velmi vzdálena cíle, k němuž směřovala, to jest úplného psychografického schématu, v němž by byl podán výčet všech vlastností karakterisujících individualitu člověka s hlediska psychologického, když praktický život postavil psychologii před nové úkoly.

Taylorismus svým úsilím po racionální organisaci práce zdůraznil také význam lidského činitele ve všech oborech pracovních. V druhé polovině XIX. století věnovala se pozornost pracujícímu člověku nejvýše s hlediska lékařského. Byly zkoumány nemoci, vznikající z rozmanitých povolání a hledisko fysické způsobilosti se uplatňovalo při přijímání uchazečů pro některé obory. Hledisko fysiologické začlo se uplatňovat teprve ve XX. století, kdy se podnikají studie únavy a objevuje se snaha přizpůsobit podmínky pracovní fysiologickým potřebám člověka.

Je to důsledek úsilí po dosažení maksimální produkce, který je význačným rysem průmyslové výroby a hospodářského života moderní doby vůbec. Zkoumají se všechny složky, které mohou míti vliv na dosažení tohoto cíle. Zdokonaluje se technická stránka práce, organisuje se pracovní postup a přihlíží se konečně k individuálním rozdílům psychologickým, jež mohou být příčinou různé výkonnosti různých lidí za objektivně stejných vnějších podmínek.

V této době bylo již jen třeba sloučit požadavky praktického života s výtěžky teoretické psychologie, aby byly dány všechny předpoklady pro vznik nového oboru, praktické psychologie.

Práci tuto provedl americký psycholog německého původu, H. Münsterberg, ve své knize »Psychologie und Wirtschaftsleben«, vydané roku 1912. Vycházeje z poznatku, že různá povolání vyžadují různých psycho-fysických vlastností, stanovil za úlohu psychologů zjistit, jaké vlastnosti jednotlivá povolání vyžadují a s tohoto hlediska vyšetřovat způsobilost uchazečů.

Zkoušky, jež sám pro některá povolání navrhl, Münsterberg prakticky ve větším měřítku neprovedl a jejich průkaznost dostatečně neověřil. Přesto však položil základ pro nový obor, jehož rychlému rozvoji nejvíce přispěla světová válka.

Důležitá role, jež ve válce připadla letadlům a rychlým prostředkům dopravním vůbec, vedla k poznání, že pro tyto obory vojenské služby je třeba vybírati jednotlivce zvláště schopné.

Speciální lékařské a zároveň psychologické vyšetřování pilotů se ujalo ve Francii, Anglii, Italii a Německu. Zcela jedinečné dílo bylo však vykonáno v Americe, která byla nucena vybudovat v krátké době schopnou armádu. Celý sbor vynikajících amerických psychologů zaměstnával se psychologickými problémy, jež válka přinesla. Psychologickými testy obecné inteligence, jež k tomuto cíli byly sestaveny, bylo vyšetřeno přes půl druhého milionu vojáků, kteří na základě výsledků zkoušek byli zařazováni k různým oborům vojenské služby.

Práce tak rozsáhlá, k jejímuž vykonání bylo nutno vycvičit celé oddíly armádních psychologů, pochopitelně nemohla být prováděna vždy způsobem, proti němuž by nemohlo být s hlediska vědeckého námitek, ale přesto výsledky zanechaly mohutný vliv na dobu poválečnou.

Vnější předpoklady pro rozvoj praktické psychologie byly za poměrů poválečných zcela příznivé. Byly tu již z části vypracované a osvědčené metody vyšetřovací, jichž bylo možno užíti při řešení problému profesionální reedukace válečných invalidů, a které slibovaly přispěti účinně k rychlému znovuvybudování života hospodářského tím, že by dirigovaly každého člověka k povolání, v němž může svými schopnostmi dosíci největšího úspěchu.

Vůdčí postavení si uchovaly Amerika a Německo, ale i v ostatních státech došel nový obor praktické psychologie, jemuž se dostalo názvu psychotechnika, živého ohlasu a uplatňoval se všude, ovšem různým způsobem, daným růzností poměrů hospodářských. Tak vznikaly četné psychotechnické laboratoře, které se chopily provádění výběru nejschopnějších uchazečů pro rozmanitá povolání, zejména průmyslová. O metody psychologického zjišťování profesionální způsobilosti začaly se opírati také poradny pro volbu povolání, které vznikaly sice již před válkou, ale teprve po válce se staly institucí zobecnělou. V nich je psycholog postaven před úkol vyšetřovati mládež v době, kdy se rozhoduje pro praktické povolání nebo studie, a na podkladě tohoto vyšetření, doplněného ovšem vyšetřením lékařským, musí určiti obor, pro nějž se vyšetřovaný nejlépe hodí. Je-li nejen hospodářsky, ale i s hlediska sociálního důležito, aby z několika uchazečů o určité místo dostal je ten, kdo je k jeho zastávání nejzpůsobilejší, jeví se tím důležitějším z těchže důvodů význam poradnictví, které usiluje o to, aby se mládež při volbě životní dráhy neřídila zcela nahodilými okolnostmi, jež zhusta vedou k neúspěchu nebo naopak odsuzují velmi schopné jednotlivce k bezduché práci a v obojím případě jsou příčinou životní nespokojenosti.

Skutečně vědecká práce v oboru výzkumu profesionální způsobilosti s hlediska psychologického předpokládá, aby byly především provedeny náležité psychologické rozbory jednotlivých zaměstnání, z nichž by bylo patrno, jakými schopnostmi je způsobilost pro ně dána. Za druhé je nutno mít soubory psychologických zkoušek, jejichž výsledky je možno objektivně hodnotit. Do jaké míry má nález, pronesený na podkladě psychologického vyšetření, skutečně praktickou hodnotu diagnostickou a prognostickou, o tom lze získati obraz teprve pracemi ověřovacími, porovnáváním původních nálezů psychologických s pozdějším praktickým osvědčením.

Potřeba psychologické analysy povolání vedla k tomu, že se kde který praktik cítil povolaným, aby podal analysu práce svého oboru a aby v něm prováděl psychotechnické výzkumy, odvolávaje se právě na své odborně profesionální vědomosti. Rostly tak řady psychologisujících diletantů a dokonce vznikl před časem mezi praktiky a psychology spor o kompetenci v provádění psychotechnických zkoušek. Není pochyby, že schopný praktik dovede popsati jednotlivé výkony, jichž je v daném povolání třeba a požadavky, které povolání klade; avšak určiti, které funkce psychologické, podmíněné vrozenými schopnostmi, přicházejí tu v úvahu, a sestaviti metody jejich zjišťování je věcí čistě psychologické analysy, k jejímuž provedení je třeba znalosti základních principů teoretické psychologie konkrétní i abstraktní.

V prvních letech poválečných nedbalo se však mnoho o vědeckost praktické psychologie. Ujalo se heslo »pravý muž na pravé místo« a ujala se víra v psychotechniku jako prostředek k jeho provádění. Psychotechnika se stala módním oborem a psychotechnické přístroje, namnoze v duchu populární psychologie konstruované, obchodním artiklem. Co se jimi zjišťuje, nebo zda se jimi vůbec nějaká konstantní funkce psychologická zjišťuje, o to se s počátku nikdo nestaral. Laik je dlouho nedůvěřivý, ale když jednou uvěří, je ochoten přijímat každý plíšek za bernou minci.

Heslo a také poznání, že psychologie může poskytnouti prostředky k jeho uplatňování, byly správné. Ale za cenu poctivé vědecké práce. Doba módního rozkvětu psychotechniky již přešla na prospěch jejího prohloubení vědeckého. V určitých kategoriích, jimž byla od počátku věnována zvláštní pozornost, jako jsou povolání dopravní, některá odvětví průmyslové výroby a jiné, zakotvily psychologické metody profesionálního výběru zcela pevně a dosahují prakticky velmi cenných výsledků. Lze právem očekávati, že tyto zkušenosti budou uplatňovány

v stále větším měřítku. Rovněž v poradnictví pro volbu povolání, jehož potřeba je obecně pociťována, tvoří psychologické vyšetřování nezbytnou základnu. Metody psychologického měření osvědčují dnes již svoji upotřebitelnost ve všech oborech praktického života, kde je třeba plně porozuměti chování jednotlivce nebo předvídati jeho chování v situacích příštích.

Pokud se jeví určité nedostatky v psychologickém výzkumu profesionální způsobilosti individua, jsou odrazem nehotovosti konkrétní psychologie, která daleko ještě nedovede podat bezezbytkové schéma všech složek utvářejících osobnost člověka a určujících jeho individuálně rozdílné chování. Možno však říci, že byly to právě praktické požadavky, jež urychlily vývoj konkrétní psychologie. V posledních letech pozorujeme jistý odklon od teoretické psychologie. Svědčí o tom nejen rapidní vzrůst produkce odborné literatury konkrétně-psychologické (stačí uvésti ještě jednou za měřítko Sternovu bibliografii z roku 1921, kdy, připojiv pouze výběr nových 400 prací, vzdal se nároku na úplnost), ale i fakt, že mnozí psychologové celou svou životní činností obrátili se k oboru konkrétní a praktické psychologie, jako na příklad Ch. S. Myers, který se vzdal profesury eksperimentální psychologie v Cambridgi, aby se věnoval řízení National Institute of Industrial Psychology v Londýně.

Psychologie se stala praktickým zaměstnáním. Sestoupila z piedestalu vysoké abstraktní vědy, aby si všímala skutečného života a skutečných lidí. Teoretické psychologii dostalo se však zároveň nových faktů empirických, systematicky zpracovaných, a s nimi i nových problémů, jejichž teoretické řešení nezůstane již bez přímého vlivu na praksi zaujatou potřebami denního života.

zákony je řízeno. Prvním krokem pro porozumění duševním chorobám je jich lokalisace, to jest odvození jich z chorobných změn v mozku«. Tedy skupina chorob, jež jsou provázeny změněným chováním — cerebrosy, jak se označují — vykazují vždy při mentálních poruchách při pitvě značné zánětlivé nebo degenerativní změny v mozkových tkáních. Ale přes to neopravňuje tento fakt k závěru, že každé změněné chování je téhož původu. Naopak je oprávněna opačná tendence, v posledních letech nabývající vrchu, která hledá mentální nebo funkcionální příčiny abnormního průběhu duševních procesů. Toto pojetí je podepřeno marným úsilím nalézti strukturální podklad pro velikou část poruch, které se označují jako psychosy.

Proto také psychiatrie dnes hledá poučení u psychologie, která je biologicky a empiricky orientována. Mimo to přistupuje k tomu vědecky zdůvodněný therapeutický zásah, výsledkem korunovaný, který rovněž potřebuje vysvětlení.

Postavíme-li si tedy otázku, jaký je poměr mezi psychiatrií a psychologií, můžeme odpověděti asi takto: Psychiatrické pozorování dodává psychologii projevy nemocných, zjištěná a ověřená fakta, aby je vysvětlila a zhodnotila pro svou teorii. Krejčí ve svých »Základech psychologie« píše: »Psychologie chce býti a má býti vědou, tak zní všeobecné přesvědčení, neboť jen takové poznání uspokojuje zvídací snahu člověka, které zaručuje věda. Uvažme, jaké z toho vyplývají požadavky zásadní. Především ten, že psychologie, chtějíc býti vědeckou, přijme vědecké kriterium pravdivosti, které je shoda se skutečností. Jen to platí za vědecký poznatek, co je dáno ve skutečnosti aneb co z daného vyplývá logickým postupem myšlení, čili co je dokázáno. Z toho zcela přirozeně plyne, že psychologie, chtějíc býti vědeckou, musí býti empirickou. Zkušenost je poslední důvod pro všechny naše poznání, tedy pro vědu. Všechno dokazování musí se o skutečnost opírati, jinak nelze se o pravdivosti přesvědčiti.«

Zpracováním empirických fakt získané zákony psychologické jsou v plné míře platné i pro psychiatrii, stejně jako metoda, kterou se získávají. Neboť psychiatrie pozoruje a posuzuje chování nemocného, jeho projevy, ať slovní, písemné, ať výtvory, jež analysuje a hodnotí a činí z nich závěry.

Pro psychiatrické hodnocení a praktické posouzení chorobných jevů je ovšem bezpodmínečně nutna znalost ostatních disciplin lékařských a jich metod vyšetřovacích, neboť jimi usnadní se mnohé, hlavně pak praktický zásah do průběhu chorobného; na př. je nutná znalost činnosti žlaz s vnitřní sekrecí a jejich působení na rozvoj tělesný i duševní, zkušeností s podáváním látek, nedo

PSYCHOLOGIE A PSYCHIATRIE

František Soukup

Dnes se všeobecně uznává, že psychiatrie, stejně jako psychologie, musí vycházet z týchž základů, vědecky zdůvodněných; ač psychiatrie je disciplinou lékařskou, je nutno pro psychiatra znáti normální psychologii a její metody a těch použíti pro psychopathologii, pro klinickou praxi a therapii.

Ještě v nedávných letech vlastní studium duševních chorob a abnormních jevů se pěstovalo v podivné na první pohled odloučenosti od ostatních odvětví psychologie, a proto málo přispělo k řešení obecných problémů této vědy. Důvody tohoto poměru byly rozličné, a také dobou se vztahy mezi oběma disciplinami měnily. Dlouho byla psychiatrie pod vlivem právě panujících názorů v psychologii a byla jako tato spekulativní a metafysická. Mluvilo se o chorobách duševních mohutností, dedukovaly se příznaky a průběhy duševních chorob a priori. Vlastní příčinou poruch byl hřích, což zřejmě ukazuje na tehdejší nábožensko-filosofický vliv. Mělo se za to, že nemocný má býti svěřen nejen lékaři, který léčí tělo a tělesné poruchy, předpisuje různé léky, tehdy všeobecně chválené, jako jsou projímadla, léky zvracení působící, koupele, sprchy — ale že má býti svěřen knězi, který působí na duši modlitbou a napomínáním, konečně měl rozhodnouti filosof, který by nemocného přesvědčil. Intencí pro toto pojetí byla domněnka, že dětský věk nevykazuje skoro žádných duševních poruch. Věřilo se, že dítě duševně onemocněti nemůže, protože je mravně nevinné.

Tyto názory vyvolaly reakci. Přišla doba, kdy nabyla převahy zkušenost a indukce. Vystoupil Esquirol, jenž zavedl do psychiatrie klinické pozorování. Gall, jeden z největších anatomů mozku, první proslovil thesi, že duševní choroby jsou chorobami kory mozkové. Nauka tato byla dále propracována, takže se dnes všeobecně uznává, ovšem v té interpretaci, že člověk, jako každá živá hmota, chová se jako celek, jako psychofysická jednotka. Psychologie byla odmítána proto, že lékaři měli obavu, aby do vědy nebyla zbytečně zaváděna spekulace. Zvykli si totiž vysvětlovati chorobné stavy mysli jako strukturální poruchy mozkové. Pro toto pojetí jsou ovšem důvody, když se po smrti naleznou typické změny ve tkáni mozkové, jako tomu je při progresivní paralyse, při arteriosklerotických změnách na cévách mozkových atd. Proto někteří badatelé měli za to, že neurologie a psychiatrie jsou identické. Griesinger o tom píše, že v obou »vše jednou řečí mluví a týmiž

stávajících se organismu. Tuto věc objasňují na příklad zkušenosti s podáváním žlázy štítné u kretinismu.

Ale stejně jest i nutná znalost metod psychologických, ovšem nesmí se tyto přeceňovati. Je jisto, že přinesly mnohé cenné poznatky psychiatrické a mnohé nejasnosti osvětlily. Známe význam prací Freudových o snech a o významu determinovaného chování lidského při přeřeknutí, přepsání a chybných výkonech, které přispěly k objasnění chování neurotiků a psychotiků. Dokazují to práce Bleulerovy, Jungovy, Maederovy a mnohých jiných, stejně jako Janetovy práce o automatismech a chování lidském přinesly světlo do problému reakcí hysterických a primitivních.

Je známo, že řada psychiatrů jest dnes zároveň význačnými psychology. Tak na příklad jsou to kromě jmenovaných Ziehen, Bumke, Bechtěrev, McDougall a jiní.

Rovněž metody psychologické došly upotřebení v klinické praxi psychiatrické. Tak na příklad Binetovy-Simonovy a Termanovy zkoušky inteligence jsou dnes v psychiatrii hojně používány, stejně jako Rosolimův psychogram, pokusy Rorschachovy atd.

Klinické psychiatrii totiž, jak píše Bumke, běží o dvojí cíl: chce jednak vniknouti do duševního života nemocného, poznati jeho osobnost a pochopiti tak jeho abnormní chování, jednak z celkového chování a z chorobných příznaků vyzískati diagnosu a z toho odvoditi prognosu a stanoviti léčebný plán. V tomto směru mnohé usnadní psychologické metody. Zkouškami asociací ať vázaných, ať volných zjistíme komplexy, afektivní zabarvení aneb útlum či paradoxní reakce, analysou pak jest nám umožněno chápati chování nemocného, na první pohled bizarní a nesrozumitelné a tím mu porozuměti a zachovati s ním styk (raport). Prakticky umožňuje se nám přímý zásah do chování tím, že odreagování nepříjemného prožitku zbaví nemocného jeho příznaků, jako jsou vynucené chování, strachy atd. Zkoušky inteligence osvětlí nám, zda chování nemocného je přiměřené vývoji tělesnému, nebo zda běží o zastavení vývoje na určitém stupni atd. Ovšem každá metoda a pokus vyžaduje nejen znalosti této, ale i teoretických předpokladů.

Přes vše, jak jsem krátce naznačil, platí stále to, co napsal Kraepelin v »Psychologische Arbeiten«: »Co nám může poskytnouti experimentální psychologie, je to, že nám usnadní v krátké době diagnosu choroby. K tomu pak se hodí jen některé metody; je tomu asi tak jako při auskultaci a perkussi, které usnadní posouditi jednotlivý případ, ale neodstraní vlastní klinické pozorování«.

Prohlížíme-li významnou knížku Kraepelinovu »Hundert Jahre der Psychiatrie«, tu s podivením zjistíme, v jakém beznadějném

stavu byla před sto lety psychiatrie, a těžce se uvěří, že v průběhu této doby psychiatrie se dostala stejně daleko jako ostatní obory mediciny. O to pak má ne v poslední řadě zásluhu psychologicky orientovaný směr psychiatrie, který se opírá o psychologii empiricky zdůvodněnou.

A jen v úzké další spolupráci psychiatrie s psychologií jest rozvoj obou zaručen. Neboť studium o lidském chování v abnormních stavech přinese jistě mnohé, co přispěje psychologii v jejím výzkumu obecných zákonitostí duševního dění, tak jako opírání se o tyto všeobecné poznatky podporuje konkrétní práci psychiatrickou.

Literatura: Krejčí »Základy psychologie«, I.—VI. (1902—1926, »Dědictví Komenského«, Praha). — E. Bleuler »Lehrbuch der Psychiatrie« (1923). — E. Bleuler »Die Psychoide« (1926, Springer, Berlin). — E. Bleuler »Naturgeschichte der Seele« (1921, Springer, Berlin). — S. Freud »Die Traumdeutung« (1914). — S. Freud »Psychopathologie des Alltagslebens« (1920). — Ziehen »Lehrbuch der Psychiatrie«. — Ziehen »Ueber Beziehungen der Psychologie zur Psychiatrie« (1900, Fischer, Jena). — A. Heveroch »Poměr psychiatrie a psychologie«, (1919, Česká mysl, Praha). — Kleist »Die gegenwärtigen Strömungen in der Psychiatrie« (1925, Walter de Gruyter). — Kronfeld »Die Psychologie in der Psychiatrie« (1926), Springer, Berlin). — C. G. Jung »Psychologische Typen« (1921, Rascher, Zürich). — Rorschach »Psychodiagnostik« (1922, Bircher, Bern). — Münsterberg »Psychologie und Pathologie« (1911, Engelmann, Leipzig). — McDougall »Psychologie« (1926, Bursík a Kohout, Praha; český překlad). — M. Isserlin »Ueber die Art der in der Psychiatrie zu verwendenden psychologischen Hilfsmittel und die Möglichkeiten ihrer Anwendung« (1922, Barth). — Janet »Psychologie médicale« (1924). — Janet »Automatisme psychologique« (1921, Paris, Alcan.). — Kraepelin »Hundert Jahre der Psychiatrie«. — Kretschmer »Medizinische Psychologie« (1926, Springer, Berlin). — Bumke »Psychologische Vorlesungen« (1923, Bergmann, Wiesbaden). — Bechtěrev »Reflexologie des Menschen« (1926, Deuticke, Wien). — Jaspers »Psychopathologie« (1920, Springer, Berlin).

POMĚR MODERNÍ PSYCHOLOGIE K BIOLOGII

Bohumil Sekla

Druhá polovina XIX. století byla, jak výstižně líčí Em. Rádl ve svých »Dějinách biologických theorií«, dobou velikého rozvoje vědy; ještě více byla však dobou veliké víry ve vědu a v její budoucnost. Tato víra ve všemohoucnost vědy zasahovala do všech oborů života kulturního i společenského a měla jistě veliký vliv i na utváření myšlenkové situace dnešní; je pravděpodobno, že i dnešní všeobecně pociťovaná a diskutovaná krise duchovních hodnot a tím i vědy je aspoň částečně způsobena jakýmsi negativním reflexem této veliké víry, jejíž naplňování nepostupovalo dosti rychle.

Biologie platila v této době za ztělesnění vědeckého ideálu. Její vůdčí myšlenka, darwinismus, byl vzorem velkolepé vědecké koncepce a pojem vývoje pronikal z biologie i do nejvzdálenějších oborů vědních.

V této době začínala se vlastně psychologie teprve ustavovati jako věda, to jest jako empirická věda, která se chtěla zbaviti všeho zatížení spekulací a metafysikou. Nutno uznati, že to nebyl nikterak lehký úkol. Těžký problém vztahu mezi duševním a tělesným má v sobě tradičně tolik spekulativního, že k dosažení nové formule pro něj, která by byla přijatelná jako základ další psychologické práce a vyhovovala požadavkům empirické a spekulativnosti prosté vědy, absorboval pro sebe převážný díl úsilí psychologů. V celém tomto úseku průpravné a průkopnické práce však má stále ještě abstraktní a analytické pojmové myšlení rozhodnou převahu. Konečným řešením, jež došlo značného rozšíření, je pro tuto myšlenkovu fási typický agnosticismus; otázka poměru duševního dějství k hmotnému prohlášena za empiricky neřešitelnou a jako pracovní hypotesa přijat jednostranně a spíše jen negativně definovaný fenomenální dualismus, respektive psychofysický paralelismus.

Vlastní kausální souvislost, která se považuje za podmínku skutečné vědeckosti, lze pak na základě tohoto psychofysického paralelismu hledati toliko v substrátu hmotném, tedy v kontinuitě fysiologických pochodů v soustavě nervové. Je proto pochopitelno, že psychologie snaží se získati tolik poučení od věd, jednajících o tomto substrátě, kolik jen možno. Každý psycholog považuje tu za svou povinnost, poučiti se pokud možno důkladně o nervové soustavě i o zákonech její funkce. Fysiologie

v této době vůbec platí za vědu, která proti psychologii honosí se velikou exaktností, jež budí závist psychologů; jeví se dokonce i tendence, prohlásiti psychologii za pouhé odvětví fysiologie, omeziti ji na pouhou »fysiologii vyšších nervových funkcí« (tendence vrcholící Bechtěrevem a ruskou školou reflexologickou). Současně působí i na psychologii vševládnoucí evolucionismus a platnost principu vývojového se aspoň teoreticky uznává i pro psychologii.

S analytickým a abstraktním rázem psychologické práce tohoto období však souvisí, že i všechny poznatky přejímané z konkretní přírodovědy jsou na psychologickém poli rozvíjeny v abstraktní schemata. Zejména z pojmů nervové fysiologie jsou budovány komplikované stavby k výkladu jednotlivých úkazů duševních nebo i k doložení abstraktních psychologických zákonů.

Zatím v biologii samé s postupem doby se situace mění. Klasický darwinismus ponenáhlu ztrácí na své životnosti a vynořují se nové problémy. To je zcela zřejmo i tehdy, když neklademe ani přílišný důraz na znovu oživený protiklad mechanistických směrů vůči různým odstínům vitalismu — analogie tohoto protikladu zračila se ostatně i v samých naukách vývojových v celém jejich historickém rozvoji, byl zde však tento protiklad zatlačen do pozadí a zdánlivě rozhodnut rozmachem darwinismu ve prospěch názoru mechanistického.

Nejvšeobecnější z těchto nových otázek a pro vliv biologie na psychologii nejvýznačnější jest, všeobecně řečeno, problém individuality. Není v biologii nikterak nový; naopak možno říci, že je v jistém smyslu jejím nejvlastnějším a nejstarším problémem. Platí o něm rovněž, že byl darwinismem zatlačen do pozadí a teprve po jeho oslabení znovu vynikl. Také v dělbě biologické práce rýsují se v novější době poněkud změněné poměry. Zatím co klasická fysiologie vždy zřetelněji vymezuje svůj úkol z původní všeobecné nauky o životních úkonech na výzkum jednotlivých funkcí tělesných, zůstavujíc onen úkol všeobecné biologii, vznikají v jiných směrech celé nové obory výzkumu; je to v první řadě pokusná morfogenesa, vývojová mechanika, založená W. Rouxem; na zcela nových základech se organisuje a rapidně rozvíjí badání o dědičnosti. Nové poznatky, získávané v těchto nových odvětvích, podněcují znova úvahy všeobecnějšího rázu, které byly předchozí generací s oblibou dávány na index. Na těchto všeobecných úvahách však zároveň možno konstatovati, že přestávají býti již jen pouhou soubornou rekapitulací výsledků speciálních odvětví, nýbrž tyto úvahy všeobecně biologické často navazují přímo na daný soubor pozorovacích

nebo experimentálních fakt a vidí svůj úkol ve snaze zhodnotiti jejich všeobecný význam. To platí v plné míře právě o problému individuality, k němuž mají zvlášť blízký vztah obě jmenovaná nová odvětví biologického badání. Na poli vývojové mechaniky vzniká nauka o organických regulacích, která konečně vrcholí smělými koncepcemi Drieschovými, jež však zřejmě již přesahují rámec empirické vědy. Nauka o dědičnosti, třebaže zdánlivě zcela jednostranně zaujatá detailním studiem pravidel dědičnosti, přece jen současně přispívá velkým podílem k vybudování všeobecně biologické nauky o konstituci, s problémem individuality tak úzce spjaté.

Tyto nové rysy současného biologického badání nacházejí v novější psychologii rozhodný ohlas. Jednotlivé odstíny psychologických škol konvergují při tom a pronikají se navzájem s novými směry práce biologické na několika detailních polích. Objektivistický experimentální směr ruský, jenž se zabýval původně výzkumem reflexů nervových na zvířatech i lidech, kombinuje se s komplexním studiem zvířecího chování, jež zahájili biologové američtí (Loeb, Morgan, Jennings). Výsledkem je markantně odlišený směr psychologický, behaviorism, stroze objektivistický a protiintrospekční ve svých extrémních zástupcích (Watson), kompromisnější a více k praxi (pedagogické) zaměřený u E. L. Thorndike. V behaviorismu převládá zájem o studium instinktů a jich rozvíjení výchovou, o postup učení se a nabývání zvyků; všude však, od jmenované krajní levice až k odrodilé již pravici, representované W. McDougallovým »purposismem« (purpose = záměr, cíl), a zde obzvláště vysloveně, je patrný nový postoj psychologa vůči jeho objektu, který nutno považovati za vlastní výsledek vlivu novější biologie: totiž chápání zkoumaného tvora jakožto jednajícího celku, individua.

Také v německé psychologii, charakterisované typicky německou směsí směrů a přechodů mezi analytickou a experimentálně-fysiologickou tendencí na jedné a tendencí »duchovědnou« (Geisteswissenschaft) na druhé straně, lze přece jen vypozorovati v podstatě týž nebo aspoň analogický společný tón, totiž zdůraznění celkovosti psychologického subjektu (Denkpsychologie) i celkovosti jeho jednotlivých úkonů (Gestaltspsychologie); stejně zdůrazňuje individuálnost Sternova diferenciální psychologie i jeho poněkud již abstraktně vybudovaný personalismus.

Všeobecně biologická nauka o konstituci i se svým podbarvením genetickým má konečně přímý vliv na psychologickou typologii a charakterologii, respektive nauku o temperamentech. Přes to, že současné teorie o těchto otázkách jsou poměrně četné

a v jednotlivostech odchylné, přece všechny již svou existencí svědčí o znovu probuzeném zájmu pro chápání individua s jeho typickým temperamentem nebo »duševní konstitucí« jakožto individuálního celku, jednotně a celkově reagujícího na vnější svět. V empiricky doložené teorii Kretschmerově o souvislosti tělesného typu s duševním založením je pak tento vliv, nebo lépe řečeno součinnost teorie biologické s psychologií, doložen ad oculos. Nauky o temperamentu a charakteru souvisejí s biologií také tím, že jsou ponejvíce pěstovány z praktického zájmu lékařsky-psychologického, respektive psychiatrického. Spojitost je tu tím patrnější, že sám pojem typu nebo konstituce, rozšířený i na obor duševního života, je zcela zřejmě aplikací různých analogických ponětí, běžných v ostatní medicině (diathesa, habitus, konstituce i typ).

Konečně i na čistě léčebném směru psychiatrickém, na psychoanalyse, lze v základech její pojmové stavby, někdy poněkud bizarně působící, odkrýti tendenci k individuálnímu a celkovostnímu chápání jednotlivých duševních abnormit, při nichž pod zdánlivě nesmyslnými a podivnými symptomy bývají objeveny celkové, obyčejně obranné reakce individua na různé vlivy okolí.

Celý tento vývoj i jeho různé závislosti nejsou ovšem nikterak přímočaré ani jednoznačné. Působí tu stále vedle sebe zástupci nejrůznějších škol a směrů, a i časově dřívější směry a metody psychologické práce dovedou se mnohdy s úspěchem hájiti vedle výbojných směrů nových. Mívají svoji výhodu v solidně vybudovaných a logickou prací celých údobí precisovaných základech své teorie, proti často nepříliš vyjasněným thesím novým.

Nové směry psychologické neznamenají však snad nějaký zásadní a náhlý přelom od starší práce. Vyrůstají organicky právě působením vlivů z jiných oborů vědních na teorie starší a souvislost s nimi je vždy dobře patrná, i když jednotliví jejich zástupci ji popírají. To platí zejména o směrech objektivistických a behaviorismu v užším smysle, který je možno považovati za vyvrcholení snahy psychologie po větší empiričnosti a přiblížení se ideálu exaktních věd. Je ovšem zřejmo, že ostentativně zdůrazňovaný nezájem této psychologie o procesy vědomí je jen přehnáním této snahy po exaktnosti; v praxi nelze studium chování prováděti jinak, než hledáním jeho výkladu v analogii s vlastním vědomím. Souvislost se staršími směry jest patrna také na nových směrech psychologie německé; vznik tak zvané psychologie myšlení i »Gestaltspsychologie« je alespoň spolupodmíněn na jedné straně tradicí brentanovskou, na druhé

pracemi wundtovské školy experimentálně-fysiologické. Také teorii psychoanalytickou lze dobře uvésti v souhlas s naukou o energetických a dynamických vlastnostech nervových pochodů.

Stejně jako není třeba viděti ve vývoji moderní psychologie známky nějakého radikálního nebo násilného obratu, není třeba ani za pojmy celkovosti, individuálnosti, osobitosti nebo i záměrnosti, nově zaváděnými, viděti omen teologie, vitalismu nebo metafysické spekulace. Tyto pojmy jsou původně právě jen pracovními pojmy, bez nichž v oboru živého sotva lze se obejíti. Vyhneme-li se tendenci k jejich substancialisování, »reifikování«, mají pak čistě heuristický význam; nevybočují nikterak z mezí empirické vědy a může jich používati stejně přesvědčený mechanista jako vitalista. Je sice pochopitelně těžko odloučiti »filosofické« přesvědčení od názorů a práce vědecké; také starý ideál »objektivní« vědy již je dnes hodně nemoderní. Dosud však neobjevuje se nic, co by jej dovedlo nahraditi a opět zaplniti propast, která se během myšlenkového vývoje moderní doby vyhloubila mezi vědou a filosofií, to jest vědou jako úzce vymezeným odborným povoláním, a filosofií jakožto vnitřním přesvědčením, které je reakcí na potřebu celkového názoru životního. Věda, organisovaná a systematická, je integrální složkou moderní kultury a v jistém smysle jejím podstatným charakteristikem; prostý návrat zpět přes celou dobu jejího rozvoje až do idylických dob středověku s jeho jednotným světovým názorem je nemožný.

O moderní psychologii píše Rádl v »Křesťanské revui«, 1927. Jiná literatura: K. Bühler »Die Krise der Psychologie«, 1927 (zde vyčerpána odborná literatura současné psychologie); Em. Rádl »Dějiny vývojových theorií«; Fr. Krejčí »Psychologie«; V. Příhoda »Typy či varianty?« (»Česká mysl« 1928); Ingenieros »Prinzipien einer biologischen Psychologie«, 1922; Fr. Mareš »Fysiologická psychologie«, 1926; Vlad. Růžička »Co jest konstituce?« (»Věstník VI. sjezdu přírodovědců a lékařů«, 1928); Vlad. Růžička »Biologické základy eugeniky«, 1925.

VÝZNAM EXPERIMENTU PRO POZNÁVÁNÍ SLOŽITÝCH DĚJŮ PŘÍRODNÍCH

Stanislav Velinský

Začínáme tesí, jejíž oprávněnost bude v dalším doložena: Experiment jest metoda k odkrývání příčinných spojení. Je to druh indukce, která chce stanovovat kausální spojení cestou co největší průkaznosti. Dobře Krejčí řekl ve své »Logice«, že experiment jest náhradou za úplnou indukci. Je tomu skutečně tak, neboť jeho karakter a vlastnosti vzhledem k poznávajícímu subjektu vyznačují se takovou noetickou průkazností jako úplná indukce.

Nejprve několik slov o pochybnostech, které se pronášejí o platnosti příčinného spojení. Vyjadřuje se názor, že spojení mezi příčinou a účinkem není jednoznačné, nýbrž mnohoznačné, tedy že platí, že několik příčin může míti jenom jediný účinek. Tato tese se obyčejně dokazuje příkladem následujícím: teplo vzniká z příčin velmi rozmanitých, jako třením, hořením, pádem či nárazem, elektrickým proudem a pod. Tedy čtyři a snad více příčin má jen jediný účinek. Upřílišenou generalisací zevšeobecňuje se platnost této tese pro veškero dění přírodní. Kdyby tomu bylo skutečně tak, bylo by vlastně ohroženo veškeré vědecké zkoumání, neboť by pak neplatila determinovanost účinku příčinou a vlastně celý princip příčinného spojení byl by tím zviklán. Takovéto důsledky jsou ovšem po chuti některým myslitelům filosofickým, kteří se snaží tím dokázati nedeterminovanost přírodního dění a tím získati půdu pro více méně mysticky působícího činitele finálního. Tážeme se tedy, zdali tese o mnohoznačnosti příčin je správná? Můžeme říci předem, že je to názor naivní populární mysli, která uvázne na povrchu jevů a nedovede pronikat do jejich spletitého nitra, jak se o to snaží vědy přírodní, dnes již s tolikerým úspěchem.

Podle stavu dnešního dorozumívání platí sice, že jeden a týž jev může míti několik příčin, nutno je však na základě bližšího zkoumání lišit na vzdálenější a bezprostřední. Na příklad, co je příčinou změny ročních počasí, řekněme konkretně, co je příčinou jara? Můžeme říci, že je to převaha jižních, jihovýchodních a jihozápadních větrů, delší den než noc a tím větší denní teplota, sklon osy zemské k ekliptice. Všecky tyto jevy můžeme zváti příčinami jara. Je však patrno, že všecky nejsou stejně

blízké, stejně bezprostřední. Každému je také jasno, že tyto úkazy samy jsou mezi sebou seřetězeny příčinně, že jeden je příčinou druhého, ten třetího a ten teprve je příčinou jevu, o který jde. Vzniká nám tak jakýsi kausální řetězec. Podle obecné mluvy lze míti každý jev, který je na některém místě příčinného řetězce, za příčinu jevu konečného, nebo všecky předchozí členy lze považovati za příčiny jevu konečného.

Jiný příklad: Západní vítr nasycený vodními parami z moře srazí se se studeným větrem vanoucím od severu; ochlazení západního větru, které nastane, zmenší jeho kapacitu pro absorbci par, tím se páry srážejí, kapky vodní, nabyvší dostatečné velikosti, padají k zemi — prší. Příčinou deště je utváření dosti velkých kapek vodních, které se už ve vzduchu neudrží; jejich příčinou je sražení par, toho příčinou ochlazení, jeho příčinou utkání západního a severního větru atd. Zase se může říci, že kterákoliv část celého kausálního řetězce je příčinou deště.

Vědecké však poznání nese se k tomu, abychom sestavili celý kausální řetězec a nalezli pokud možná ty nejbezprostřednější příčiny jevu. Spojíme-li spolu jen pozorování: vítr severní + západní = déšť, je to pozorování jen vnější, ale nepopiratelně jednodušší než stanovení celého kausálního řetězce. Než i tak může ono pozorování stačit životní potřebě a zcela vyhovět na př. v meteorologii. Nestačí však vědeckému hledání příčiny, vysvětlení deště. Příčinné spojování jevů jen na základě pozorování jejich vnější stránky vede k poznání jen primitivnímu, asi tak jako učiníme-li následující zkušenost: do nádoby se sennými trusky nalijeme vodu a chováme v teple; povrch se potáhne blanou z Bacterium subtile. Naivní a povrchní pozorovatel řekne, že příčinou bakterie je seno, že se ta bakterie rodí ze sena. Asi tak jako se podle starověkých učení rodí blechy z prachu, plazi a žáby z bahna. Stejnou cenu pro vědecké poznání má, řekne-li někdo, že se teplo tvoří pádem. Pád sám je počátkem kausálního řetězce a tepelný stav je koncem. Říkáme-li, že jiné energie přecházejí v teplo, neznamená to, že by to byly rozličné příčiny, nýbrž chceme tím říci, že známe zatím několik (řekněme na příklad čtyři) rozličných začátků kausálního řetězce, jehož zakončením jest produkce tepla. Ale mezi začátkem a koncem leží meziaktí, které obsahuje tajemství jednotlivých energií, které snažily se odhaliti rozličné teorie a hypotesy: na příklad kinetická teorie tepla vidí v teple mechanického činitele, energie chemická se vykládá pochody elektrickými a tyto zase kinetickými vlastnostmi elektronů. Buduje se tedy, jak se zdá, v přírodních vědách jednotný základ energie, zatím domýšlený, a ony

známé formy energií tvoří jaksi různé fáze toho základu. Proto také jednota účinku jest vysvětlitelna z kvalitativní jednotnosti společného základu příčinného.

Jak jsme již řekli, nestačí vědeckému poznání jen konstatování vzdálených příčin. Dokonalé poznání chce znát celé kausální řetězce a co nejbezprostřednější příčinu. Teprve ten jev, který bezprostředně předchází, a z něhož následující bezprostředně vyplývá, možno zváti příčinou jeho ve vlastním slova smyslu. Abychom tyto bezprostřední příčiny mohli zjišťovati, k tomu nestačí, abychom zacházeli s pozorovanými jevy jako s celky, nýbrž tu musíme pronikat s povrchu do jejich nitra, jehož strukturu musíme probadati. S tento úkol budeme jedině tenkrát, když si pozorované jevy budeme analysovat v jejich složky, které často našemu pozorování bezprostředně nejsou přístupny. Tím však naše snaha poznati strukturu jevů není nikterak ohrožena, neboť máme po ruce metodu experimentální, které se dnes v takových případech s úspěchem obecně užívá. Mnohonásobný význam metody experimentální vyplyne z porovnání vlastností fakt příležitostných a experimentálních, z nichž se skládá veškerá naše zkušenost.

Fakta příležitostná jsou ta, která nám přicházejí vstříc bez naší úmyslné námahy, s nimiž se setkáváme více méně náhodně, která vyvstávají ze spleti rozličných činitelů, aniž se účastní naše vůle tyto jevy navozovat, aniž je předvídá, byť bychom se zúčastnili jako činný prvek celého děje. Jsme jejich svědky, ale nemusí to být naším výslovným přáním. Přijímáme je, poněvadž právě nastala příhodná konstelace determinujících faktorů, můžeme je i zaznamenat, nemáme však buď možnosti, nebo i snahy je znova navodit, ale užívajíce jich, spokojujeme se tím, že se jednou před námi odehrály.

Fakta experimentální jsou námi úmyslně navozována, máme jejich determinační faktory v ruce, takže můžeme jejich složením navoditi žádaný fakt. A více ještě: modifikací faktorů jsme s to dosáhnouti i různých změn ve formě a průběhu jejich. Tato možnost dovoluje nám poznati vnitřní strukturu fakt, to jest kausální spojitost mezi formou fakt a jejich složkami, jak to zřejmě vyplývá z Millových pravidel indukce. Něco takového není ovšem možno u fakt příležitostných, neboť nebývají jejich determinující faktory vždy v naší moci, a hlavně proto, že ti, kdo se jimi spokojují, nemají snahy a necítí potřeby zmocňovati se jich metodami obvyklými dnes ve vědách přírodních. Daleko však důležitější je ta vlastnost fakt experimentálních, že je můžeme opakovati, že lze nám navoditi je kdykoliv, kdekoliv a kýmkoliv, pokud ovšem podmínky a determinující faktory

aktualisované jsou stejné. Význam této vlastnosti vysvitne výrazněji, uvážíme-li, jakou noetickou průkaznost můžeme přiřknouti té či oné skupině fakt.

Příležitostná fakta pozorovaná badatelem sebe objektivnějším, budí jistou míru nedůvěry svou jedinečností. Není nezajímavo ptáti se, proč vlastně tolik nedůvěry, které nebylo dříve, když důkazy se omezovaly toliko na citáty ze starších autorů, těšících se mystické prestyži staré učenosti. Dnes totiž víme, že pozorování, která konáme, nejsou nic absolutně správného, že zhusta neodpovídají objektivní skutečnosti, ano možno říci, že v detailních postřezích se pravidelně mýlíme. Dnes provedli jsme již v psychologii zkoumání o hodnotě svých pozorování a věrohodnosti svých výpovědí, na nich založených. Jsme sváděni celou řadou cizorodých asociací, pocházejících z dřívějších zkušeností, které se vybavují při výpovědi a odvádějí nás v říši fantasie, a tedy těžko může o nich individuum rozhodovati, odpovídají-li skutečnosti právě pozorované, či nikoliv. Myšlení člověka je také podmíněno často řadou subjektivních činitelů z říše afektivní, které zkreslují skutečnost. Podléháme také tak zvané autosugesci a sugesci druhých. Ovšem že míra působnosti těchto vlivů není u každého táž. Uvážíme-li tyto nepřesnosti ve výpovědech, čítajíce v to i řadu smyslových klamů, kterým stěží lze se ubránit, pak nebudeme se diviti, že nám nelze se spoléhati na jevy příležitostné, jedinečné, jmenovitě byly-li pozorovány jinou osobou a jen jedenkráte. Vždyť neznáme okolností, za kterých bylo pozorování provedeno, neznáme rozpoložení mysli pozorující osoby, ani její hodnověrnost či pozorovací schopnosti vůbec. Noetická hodnota jevů příležitostných je nevalná, byť jsem byl pozorovatelem já sám. Musíme vždy usilovati o to, abychom svá pozorování zbavili subjektivních příměsků, abychom se přiblížili co nejvíce objektivnosti. Jistě se nám to podaří do značné míry, když jev nějaký můžeme pozorovati několikrát, nebo když jej můžeme libovolně navoditi. V tomto případě nabývá fakt daleko větší noetické průkaznosti, která je konec konců cílem všech vědeckých úvah a závěrů. Vyzvednutím možnosti opětovného navození faktu bez časové a místní omezenosti shodujeme se s důležitým znakem, který pro hledání kausálního spojení jevů metodou experimentální zdůrazňuje Sigwart ve své »Logice«: »Můžeme usuzovati, že A svou činností α působí změnu β tělesa B, jestliže B v mnohých případech vykazuje určitou změnu β, když předcházela v časové a prostorové souvislosti změna α jiného tělesa A, ale nevykazuje (B) oné změny (β), jestliže tato (α) nebyla nastala.«

Můžeme mluviti o značné míře noetické průkaznosti fakt

experimentálních, neboť odpadají u nich námitky pronesené při faktech příležitostných. Je to v prvé řadě možnost přesvědčiti se kdykoliv o správnosti fakt, o nichž se dovídám, která průkaznost posiluje a dovoluje verifikaci cizích pozorování tím, že je srovnáváme se svými. Víme sice, že žádné pozorování není vyňato z možností subjektivních klamů či sugescí a pod., přece však můžeme tvrditi, že pozorování mnohokrát učiněná a se shodující navzájem, nebo zjištění stejného faktu od řady různých pozorovatelů nesou daleko menší »příhanu« subjektivity, než pozorování ojedinělá. Činitelé subjektivní, kteří mohou se uplatniti rušivými asociacemi, nejsou u velmi mnohých autorů stejní, ano i u téhož pozorovatele v různé době nejsou konstantní a tedy možno předpokládati, že i účinky jejich aktualisace na změnu objektivního zjištění faktu nebudou stejné. Dopadla by tedy pozorování různých autorů různě a to tím různěji, čím větším množstvím subjektivních faktorů by mohlo býti porušováno objektivní pozorování faktu. Opačně pak zajisté můžeme tvrditi, že řada pozorování učiněná řadou badatelů, pracujících za týchž podmínek, vyjadřuje objektivní stav faktu tím více, čím větší je počet shodných pozorování. Můžeme si tedy takovýmto způsobem, rozšiřujíce počet pozorování buď pro téhož pozorovatele, nebo, a to je daleko důležitější pro noetickou průkaznost, pro řadu různých pozorovatelů, pořizovati fakta s noetickou průkazností daleko vyšší, než je tomu u fakt příležitostných, můžeme fakta takřka odsubjektivisovati.

Je ovšem možno, že pozorování řady autorů nebudou se ve všem shodovati, ačkoliv byly aktualisovány stejné determinující faktory. Pak ovšem dlužno přičísti neshody na vrub subjektivním různostem pozorovatelů. Je třeba v podobných případech rozmnožiti jak počet pozorování, tak počet pozorovatelů a z výsledných zjištění užíti jen těch, která byla vykonána nezávisle a která se navzájem shodují. Poněvadž fakta experimentální lze opětovati, možno prováděti korekce pozorování, ať už větším množstvím pozorování, ať přesnějšími metodami. Tak lze postupovati u všech fakt experimentálních; není však tomu vůbec tak u fakt příležitostných, zvláště potud, pokud jsou uvedena jen dogmaticky a kuse. V tom případě mohou býti pro vědecké poznání i bezcenná, jelikož ani o jejich správnosti nelze se přesvědčiti ani jich nelze korigovati, poněvadž nejsou známy determinující faktory, nutné k opětovnému navození.

Jedním z dalších požadavků vědeckého života je zkoumání pokud možná systematické. Fakta jedinečná, příležitostná neprojevují žádné systematičnosti ve svém uskutečňování se. Naproti tomu dovolují nám fakta experimentální systematickou

manipulaci s nimi. Jejich význam pro systematičnost vězí hlavně v tom, že možnost znova je navoditi připouští plánovitou změnu faktorů a tím hlubší poznání jejich stavby. Systematickým opakováním experimentu blížíme se úplné indukci, kterou sice v plném slova smyslu provésti nemůžeme, lze se jí však libovolně přiblížiti tím, že můžeme kdykoliv rozmnožiti počet pozorování. Roste tedy noetická průkaznost s počtem vykonaných pozorování. Takový pak experiment, kde složením příslušných determinujících faktorů nutně vzniká určitý fakt, je takřka noeticky rovnocenný indukci úplné.

Nelze však říci, že by fakt příležitostných vůbec nebylo lze užíti při budování vědeckých systémů. Jsou fakta, jichž experimentálně navoditi nemůžeme z motivů čistě lidských, jako sebevraždy, vivisekce na dětech a pod. Jsme tedy při studiu takových jevů vesměs odkázáni na fakta příležitostná. Zde musíme užíti zvláštních metod, jimiž bylo by lze přiblížiti se indukci co nejúplnější. Musíme prováděti statistiku příležitostných fakt a vyvozovati důsledky teprve tenkrát, až množství nahromaděných fakt dosáhne té výše, aby jejich noetická průkaznost se blížila průkaznosti experimentu. Ovšem, že dříve než zařadíme statisticky každý jednotlivý fakt příležitostný, dlužno jej pečlivě analysovati, aby byla zjištěna příbuznost nebo totožnost jeho s příslušnou skupinou dat již zaznamenaných.

Ptáme se dále, lze-li užíti i takových příležitostných fakt, která nejsou statisticky zpracována, nebo dokonce ani v dostatečném počtu nahromaděna. Je nesporno sice, že z každého faktu lze vyvozovati jisté důsledky, je však na bíledni, jaká může býti jejich trvanlivost, spokojíme-li se fakty jen více méně náhodnými, která jsme úmyslně pozorovati nechtěli, která zjistili jsme často jen jedenkráte, která pozorujeme obyčejně s jistou řadou subjektivních chyb, o jejichž příčinném původu můžeme činiti teprve ex post jen dohady, a jejichž vnitřní strukturu jsme nuceni si konstruovati obyčejně podle analogií, často málo přiléhavých. Správně zachycená příležitostná fakta mohou zajisté býti pomůckou ne bezcennou, ale spoléhati při budování vědeckých systémů výlučně jen na ně, může se státi osudným právě pro malou míru věrohodnosti, která plyne z toho, že jsou zatížena tolika subjektivními příměsky.

O významu experimentu pro analysu jsme se již výše zmínili. Hledáme jí činitele, která fakt determinují a dovolují jej znova navoditi, jestliže je dohromady složíme. Tu ovšem nemůže jíti jen o výčet elementárních činitelů, ale také o jejich vzájemný poměr, který hledíme v přírodních vědách určovat nejen kvalitativně, ale i kvantitativně, pokud jsou vyhotoveny

příslušné měrné metody. Jestliže jsme provedli analysu aspoň více méně zkusnou, stačí, když nalezené činitele v různém poměru skládáme, abychom se přesvědčili, zdali obdržíme původní jev, nebo abychom nalezli, jakých změn doznává různou skladbou činitelů. Tím nalezneme různý jejich význam pro stav jevu, nalezneme jejich vzájemnou souvislost, vnitřní strukturu jevu. Aby poznání struktury mělo náležitou cenu noetickou, je třeba, abychom se mohli o složení činitelů libovolně přesvědčovati. Je třeba, aby struktura jevů nebyla jen dohadem stanovována, ale zjišťována a potvrzována vhodnými experimenty, jak to dnes obecně ve vědách přírodních shledáváme.

Je, tuším, jasno, že jsme se právě setkali s dalším způsobem objevování fakt, jímž je syntesa nalezených prvků. Jejím prvým úkolem je verifikace provedené analysy, dalším pak skládání faktorů v různém kvalitativním a kvantitativním poměru a různých kombinacích, které dávají vznik novým faktům, jako na příklad v chemii, kde syntesou můžeme sestaviti látky, jakých ve volné přírodě nenalézáme. Ovšem ne každá kombinace má vědecký význam. Nabývá ho teprve tím, že ji experimentálně prozkoušíme. Teprve experimentálně ověřených kombinací možno užíti k další stavbě vědeckých soustav.

Z uvedených výkladů je, tuším, patrno, že význam experimentu pro složité jevy přírodní je v tom, že je vhodnou metodou exaktního rozboru jevů, který nás poučuje o zákonitostech vnitřního složení jejich. Také při dění psychickém býváme pozorovateli složitého dění, ať už jdeme cestou extrospektivní či introspektivní. Také při introspekci máme před sebou určitý předmět pozorování, stav, který byl a který právě není. Minulé stavy naší mysli jsou subjektem postřehovány jako celky, jejichž strukturu vnitřní musíme teprve analysou hledati. A tu se nám nezřídka stává, že nepostřehneme části složitého dění a i když se nám to podaří, stěží dovedeme pouhou introspekcí zhodnotiti vzájemný vztah složek, po případě určiti tvar jejich vespolných závislostí. Pouhá introspekce nijak nevedená, bez pomůcek, nestačí k odkrývání zákonitostí psychických jevů. Introspekci musí tu přijíti ku pomoci zvláštní pracovní postup, který je s to jednotlivé složky měnit či osamotit a tím je učinit přístupné zjištění a ohodnocení. Takový postup v psychologii, ať už má tvar jakýkoliv, pokud dovoluje opakování kdykoliv a kýmkoliv, nazýváme psychologickým experimentem.

PŘÍSPĚVEK K THEORII VIDĚNÍ

Čestmír Stehlík

Z Krejčího »Psychologie« jsem si vybral k podrobnějšímu studiu oddíl o pačitcích zrakového smyslu; práci tu uveřejňoval Krejčí v »České mysli«.[1]) Na základě pokusné té práce dovoluji si na počest Krejčího podati příspěvek k velmi obsáhlému thematu: theorie vidění.

Podám předem podle Krejčího, Babáka, Kaviny, Horbaczewského a Votočka některé zprávy o hemoglobinu a chlorofylu, o autotrofii a heterotrofii.

Ty živé organismy, které se živí úplně z látek nerostných, nazýváme »autotrofními« (samy sebe živícími); jsou to hlavně zelené rostliny, které si »otevřely nesmírný zdroj energie, řinoucí se ustavičně ze slunce do prostorů mezisvětových« (Babák). Energie, projevovaná těly ústrojenců, pochází téměř veskrze ze zabavené zářivé energie sluneční; volná tato energie se mění ve vázanou chemickou energii složitých ústrojných látek, které rostliny z jednoduchých neústrojných látek sestrojují použitím zabavené energie. Jde o fotosynthesu, to jest skládání složitých látek z jednoduchých pomocí světla. Zelené rostliny přijímají uhlík ve formě anorganické jako kysličník uhličitý; k asimilaci uhlíku a k tvorbě asimilátů potřebují zářivé sluneční energie; asimilace uhlíku pak je podkladem k asimilaci prvků ostatních. Je tedy fotosynthetická neboli fotoenergická asimilace podkladem k tvorbě celé ostatní živé hmoty rostlinné (Babák, Kavina).

Ostatní živé organismy, nemajíce chlorofylu, jsou svou existencí závislé na zelených rostlinách, neboť od nich musí přijímati — přímo nebo nepřímo — nejméně uhlohydráty nebo vůbec všechny organické sloučeniny. Jsou tedy heterotrofní. Mezi výstřední heterotrofy (»živiti se z cizího«) patří i člověk, který se vyživuje těly ústrojenců jiných, autotrofně se dovede živiti jen omezeně (kyslíkem, vodou a některými solemi).

K asimilaci kysličníku uhličitého pomocí slunečních paprsků je potřebí chlorofylu a chloroplastů; asimilovati může jen buňka s chloroplasty. Produktem asimilace je škrob, cesta od kysličníku uhličitého ke konečnému výsledku není dosud dobře známá. Většina botaniků za první látku, kterou rostlina vytvoří, pokládá

---

[1]) »Česká mysl« XXII (1926), XXIII (1927) a XXIV (1928).

formaldehyd (jinak prudký jed); z něho kondensací vzniká uhlohydrát (cukr). Jde tedy o redukci, pak o kondensaci (polymerisaci).

Ruský botanik Timirjacev (Kavina) vyslovil v roce 1871 domněnku, že se chlorofyl neúčastní chemicky fotosynthesy, nýbrž že působí jako sensibilisátor, který absorbuje světelné paprsky a přenáší působení absorbovaného světla na rozklad kysličníku uhličitého (CO_2). Sensibilisátor je jakýmsi světelným katalysátorem, činí prostou svou přítomností látky jinak k světlu necitlivé — citlivými, nebo je činí citlivými i k jiným světelným paprskům. Podle Kaviny červené barvivo činí fotografickou desku citlivou pro zelené paprsky, modré barvivo pro žluté a červené. Chlorofyl podle Hausmanna přenáší světelnou energii, i má fotodynamické účinky. Purpurobakterie, majíce místo chlorofylu jiné barvivo, dovedou pomocí slunečních paprsků rovněž rozkládati kysličník uhličitý. Chlorofyl se velmi intensivním světlem sám rozkládá. Paprsky různých délek působí na intensitu asimilace různě. Nejúčinněji působí na fotosynthetickou asimilaci paprsky červené a žluté; paprsky chemicky nejaktivnější působí na fotosynthesu velmi málo. Kavina výslovně podotýká, že pro asimilaci jsou důležité hlavně paprsky, které jímá naše oko, tedy o vlně 390—770 $\mu\mu$. Křivka, ukazující intensitu asimilace, má dva vrcholy, jeden mezi čarou B a C (mezi 685—655 $\mu\mu$) v červené části vidma, pak rychle klesá, u čáry E začíná zase stoupati a u F dosahuje druhého maxima. Tato asimilační maxima souhlasí s absorbčními maximy ve vidmu chlorofylu: v absorbčním spektru chlorofylu jsou mezi ostatními nejintensivnější právě pruh mezi B a C a u F. Ve vodě převládají paprsky krátkých vln; proto vodní řasy mají mimo chlorofyl ještě komplementní barvivo, které umožňuje absorbovati i paprsky krátkých vln, u červených řas prý se největší absorpce a nejintensivnější asimilace dějí v modrém světle; rostliny na suché zemi mají chloroplasty čistě zelené, asimilují nejintensivněji v červeném světle.

K asimilaci je potřebí dále teploty (mezi 0^0—30^0 resp. 37^0), kyslíku, optimální koncentrace kysličníku uhličitého, vody, určitého množství solí a ovšem živé buňky. Při fotosynthese se pohlcuje teplo, je to děj endothermický. V cytoplasmě rostlinných buněk bývají téměř bez výjimky přítomna drobná protoplasmatická tělíska, nazvaná plastidy. Podle barvy je dělíme na bezbarvé leukoplasty, žluté až červené chromoplasty a zelené chloroplasty. Prý vznikají z mitochondrií.

Chromoplasty jsou plastidy, obsahující žlutá až červená barviva, která shrnujeme názvem xanthokarotiny: žlutý xanthofyl, červený karotin. Karotin je uhlovodík ($C_{40}H_{56}$), xanthofyl je oxykarotin ($C_{40}H_{56}O_2$), t. j. má o O_2 více; je podle Kaviny identický s lu-

teinem ptačího žloutku. Oba pigmenty snadno na vzduchu oxydují.

Chloroplasty mají xanthokarotiny a chlorofyl; ten xanthokarotiny zastírá. Chlorofyl zase může býti zastřen jinými barvivy (hnědým, červeným).

Willstätter a jeho žáci ukázali, že přirozeným chlorofylem je fytylchlorofylid. Empirický jeho vzorec vykazuje vedle fytolu (což je nenasycený primárný alkohol alifatický $C_{20}H_{39}OH$) dusíkatou kyselinu dikarbonovou, ke které je kompletně vázán atom hořčíku (Mg) a dva karboxyly. Je isomorfní směsí dvou komponent: modrozeleného chlorofylu a[2]) a žlutozeleného chlorofylu b,[3]) které se od sebe liší obsahem O.

Vznik chlorofylu není úplně prozkoumán; vzniká asi působením světla z mateřského hypothetického leukofylu, který se tvoří v cytoplasmě. Vedle světla je nezbytně nutna i přítomnost železa, ačkoli chlorofyl sám prvku toho neobsahuje; snad i fosforu.

Alkalickou dekomposicí od chlorofylu *a* se dojde k etiofyllinu, a od toho kyselinami k etioporfyrinu ($C_{31}H_{36}N_4$) (Votoček).

Štěpíme-li krevní červené barvivo hemoglobin (nebo kyslíkem nasycený oxyhemoglobin), vznikne globin + hemochromogen (respektive hematin). Hemochromogen (respektive hematin) energickým působením kyselin ztrácejí železo a přecházejí v hematoporfyrin ($C_{33}H_{38}N_4O_6$); z něho možno nabýti hemoporfyrin ($C_{33}H_{36}N_4O_4$), z něho dekarboxylací etioporfyrin ($C_{31}H_{36}N_4$).

Od hemoglobinu i od chlorofylu dojdeme tudíž k stejnému stupni — totiž k etioporfyrinu!

Etioporfyrin je derivát pyrolu. Z hematoporfyrinu možno nabýti hemopyrrol ($C_8H_{13}N$): tento důležitý vztah krevního barviva k pyrrolu objevili Nencki a Zaleski (1901); k tomu připojili Nencki a Marchlewski další zajímavý nález, že se obdobnou energickou redukcí tvoří hemopyrrol i z chlorofylu. H. Fischer a Röse pak získali zásady pyrrolové i redukcí žlučového barviva — bilirubinu. Hemopyrroly jsou směsi a nejsou homologické. Na stavbě molekuly hematinové jest prý zúčastněno čtvero jader pyrrolových.

Na těchto faktech z fysiologické chemie bylo by snad možno vybudovati první stupínky k teorii vidění.

Analogie mezi chlorofylem a krevním barvivem dotýká se i Krejčí ve své »Psychologii«.

V počátcích asi veškeré živé organismy užívaly chloroplastů,

---

[2]) $C_{55}H_{71}O_5{}^1/_2N_4Mg$; podle Votočka: $[C_{31}H_{29}N_3Mg]\ (NH.CO)\left\langle \begin{matrix} CO.OCH_3 \\ CO.OC_{20}H_{39} \end{matrix}\right.$

[3]) $C_{55}H_{72}O_6{}^1/_2N_4Mg$; podle Votočka: $[C_{32}H_{28}O_2N_4Mg]\left\langle \begin{matrix} CO\,.\,OCH_3. \\ CO\,.\,OC_{20}H_{39}. \end{matrix}\right.$

jejich protoplasmatu a ústrojí na zachycování jisté části zářivé energie sluneční a jejich činnosti ke skládání složitých látek z jednoduchých stavebních kamenů pomocí světla.

Avšak u některých se počínají vyvíjeti světločivé ústroje, drobounká totiž červená tělíska (stigmata, srovnej Kavina); aspoň podle některých autorů tato stigmata jsou body světločivými. Tak u nejnižší rostliny — jednobuněčné zelené řasy Chlamydomonas najdeme takové stigma; a docela i u jejího zeleného chromatoforu je pyrenoid, totiž světlolomné tělísko. Řasa pak na světelný podnět odpovídá přesně řízenou činností pohybovou — míří ke světlu, vyhýbá se tmě, i je positivně fototaxická. »Oční skvrny« neboli stigmata jsou tedy v přímém vztahu k chloroplastu, jsouce u bičíkovců, peridineí a zoospor řas.

V takových případech živý organismus svými ústroji jenom jako by chtěl věděti, kde vůbec světlo je, aby tam zamířil; podrobnějších zpráv nedostává.

Kdežto však jedna řada živých organismů přidržela se chlorofylového ústrojí jako pomůcky autotrofní a k zrnku chlorofylu přidala jen povšechně orientující pyrenoid, jiná řada se oddělila od té skupiny tím, že se autotrofie z většího dílu vzdala a počala ústrojí toho používati jinak: k vývoji smyslu zrakového. Ztrácela tím velmi mnoho, nabývala však snad ještě víc.

Pronáším tu ovšem pouhou hypothesu, soudím-li, že heterotrofní organismy počaly využitkovávati ústrojí chlorofylového neb něčeho s ním příbuzného jiným směrem, totiž k získání přesnějších počitků světelných, podle nichž si tvořily lepší obraz o vnějším světě a měly lepší možnost, vyhýbati se na dálku nebezpečenství, na dálku zjistiti potravu atd. Hemoglobin, příbuzný s chlorofylem, přestal býti pigmentem fotosynthetickým, stal se pigmentem dýchacím,[4]) avšak on nebo jeho deriváty — podle takové hypotesy — zachovaly si přec i do nejvyšších stupňů vývojových schopnost, konati práci fotosynthetickou, nikoli však již výživnou, autotrofní, nýbrž ve službách vyšších — ve službách zraku. Je to jen hypothesa a bylo by ji nutno dokázati. Vede nás k ní příbuznost hemoglobinu s chlorofylem, xanthokarotinu s luteinem. Bylo by dále třeba dokázati, že purpur vidění (erythropsin) je výtvorem hemoglobinu. Tu odkazuji na rozpustnost purpuru vidění v žlučových kyselinách a na regeneraci jeho, možnou jen tehdy, je-li ve styku s pigmentovou vrstvou a při zachovaném oběhu krevním.

---

[4]) Ruský botanik Palladin pojímá dýchání rostlinných buněk jako výraz dehydračních pochodů. Mezi substrátem a kyslíkem stojí dýchací pigmenty jako akceptoři a přenašeči kyslíku. Dýchacími pigmenty podle něho jsou rostlinné chromogeny: ty jsou příbuzny neb totožny s některými mořidly a předběžným stupněm anthocyanů.

Barvivo zevní vrstvy sítnicové — vrstvy pigmentové — mající ochranný význam při prudkém světle, má podstatný význam pro vznik purpuru zrakového. Pigment této epitheliální vrstvy se stěhuje sem a tam, neboť z ní do vrstvy tyčinek a čípků vyčnívají dlouhé výběžky, naplněné jehličkami tmavého barviva — fuscinu — jestliže sítnice je osvětlena.

Jestliže by tedy purpur byl vytvářen pigmentem této zevní vrstvy, bylo by nutno dokázati příbuznost pigmentu s hemoglobinem. Je tu tedy hypothesa o poměru chlorofylu a hemoglobinu, o poměru mezi hemoglobinem a pigmentem zevní vrstvy sítnicové[5]) a o poměru mezi pigmentem a purpurem vidění; hypothesa má tedy již na počátku tři otázky!

Analogicky pak podle názorů svrchu dotčených purpur vidění bylo by nutno považovati za sensibilisátora, nikoli za vlastní světločivý element. Byl by snad asi pomocným ústrojím; s pomocí sluneční zářivé energie jako chlorofyl pomáhá snad z látek ve svém okolí vytvářeti látky jiné. Rostlina bere kysličník uhličitý, redukuje jej, poté polymerisuje; purpur vidění jako sensibilisátor a jako součást ústrojí fotosynthetického pomáhá asi také z živných látek svého prostředí bráti stavební kameny a s pomocí sluneční energie buď je skládati ve vyšší celky nebo rozbíjeti v menší drobty. Staví nebo rozbíjí?

Než pokročíme, odkazuji na Votočka, který hovoří o barevnosti organických sloučenin a upozorňuje na barvonosné skupiny čili chromofory, na příklad karbonyl $C=O$, thiokarbonyl $C=S$, skupinu kyanovou $C=N$, azomethionovou $CH=N$, azovou $N=N$, azoxy- N_2O, nitroso- $N=O$, nitroskupinu NO_2 a jiné. Tyto skupiny totiž v objektivních látkách, které vidíme mimo sebe, působí, že je vidíme jako látky různě zbarvené. Mohla by tedy mezi tím, co makroskopicky vidíme, a mezi tím, co se děje mikroskopicky, býti shoda. Ty neb podobné skupiny, působíce v mikroskopických dávkách jako součástky sloučenin právě vznikajících nebo právě bořených na čivé elementy sítnice, mohly by působiti dojmem té neb oné barvy.

Obraťme se však dříve k výživě oka: oko totiž je nápadno velkým množstvím tepen a odchylným průběhem žil; přivádí se mu ustavičně velké množství krve a ta se rychle zase sbírá pryč. Oko je zásobováno dvěma systémy cévními, které nejsou na sobě závislé: centrální arterií sítnice a systémem cév v chorioidei. Za vrstvou pigmentového epithelu leží totiž mezi vnější blanou (sklerou) a vnitřní blanou (retinou) blána střední, cévnatka neboli

[5]) Horbaczewski se zmiňuje o názoru, že melaniny, deriváty bílkovitých látek, vyskytují se též v chorioidei, pocházejí z krevního barviva, což sice není dokázáno, »avšak možno jest«.

chorioidea; v její zevní vrstvě — vlastní to chorioidei — uloženy jsou hrubší cévy, kolem nich pochvy lymfatické; cévy ty, vstupujíce do oka, prorážejí asi dvaceti větévkami skleru v okolí vstupujícího zrakového nervu a směrem k retině stávají se jemnějšími; a tak druhá vrstva její, choriocapillaris, obsahuje síť vlásečnic, přiléhajíc k pigmentovému epithelu. Síť ta je zvlášť za žlutou skvrnou hustá, konáť žlutá skvrna nejvíc práce a proto jest nejhojněji zásobována. Centrální arterie retiny vyživuje vnitřní vrstvy sítnice až k zevní vrstvě plsťové (pleksiformní), ostatek, to jest právě pigmentový smyslový epithel, opatřují cévy choriodey.

Jestliže krevní oběh jen v jednom z obou systémů uvázne, sítnice oslepne. Dočasné oslepnutí možno si zjednati tlakem na oko: pak intraokulární tlak přemůže intraarteriální tlak a centrální arterií neteče žádná krev. Provedl jsem tento pokus několikrát, je to, jako by před okem byla clona s kruhovitým roztřepeným a nepravidelným otvorem — zákal totiž chybí v makule a clona ta ubíhá k okrajům zorného pole. Dokud trvá, papír žárovkou osvětlený se zdá červenavý, když pomine, oko dotčené vidí papír ten bledě a namodrale, oko nedotčené však nažloutle a načervenale. Proto Ebeeke mluví o »vasomotorické adaptaci«. Epithel vidění má proměnlivou výši vzrušení podle proměnlivého množství protékající krve. Takové oslepení mimoděk vyvoláváme mnohdy přílišným mnutím oka nebo obou očí. Ostatně jiným způsobem tlaku možno vytvořit zákal i v centru zorného pole, ale tu asi běží o násilné dotčení rohovky, která snad se stává dočasně neprůhlednou.

Uváděje tato data o zásobování oka krví, činím tak proto, abych zdůraznil hypothesu svrchu přednesenou. Krev má významný úkol při úkonu vidění. Ovšem pokus právě zmíněný dotýká se krve, jdoucí centrální arterií do nervové vrstvy sítnice. Ta pak nemá čerstvý kyslík a »oslepne«; netýká se tedy vlastně přímo oné hypothesy. Zmínil jsem se však aspoň o něm, poněvadž zásobování chorioideie a vrstvy smyslového epithelu krví není vlastně známo, není tam možno nijak vniknouti. Za živa leda snad pokusy s tlaky na oko na různých místech vykonávané mohou něco o oběhu tom a jeho významu naznačiti. Nicméně ta okolnost, že krví centrální arterie nejsou zásobeny vrstva smyslového epithelu neboli vrstva zevní jádrová (u Srdínka číslo 4), limitans externa (3), tyčinek a čípků (2) a pigmentová (1), svědčí, že i funkčně mají nějaký vztah k té krvi a jejím látkám, která teče do choriocapillaris. Představuji si to tak, že krev přináší potřebný kyslík, teplo, vodu a látky k fotosynthese. Mohli bychom souditi, že při této hypothetické fotosynthese běží o skladbu vyšších celků z CO_2, kerý je též v krvi, nebo o skladbu některé jiné látky nebo látek v krvi obsažených. Pokud jde o uhlohydráty, je

v krvi glukosa,[6]) v plasmě krevní jsou i bílkoviny, stopy aminokyselin, tukové kapénky, látky neústrojné atd. Reakce krve je neutrální, proti přešinutí do kysela se brání pomocí dvojuhličitanu sodného, bílkovin, hemoglobinu. Reakce sítnice osvětlené je kyselá, jde tu snad o tvorbu kyselin?

Živá buňka je svět neohraničených reakčních možností; reakce v laboratoři neproveditelné provádí s hravou lehkostí. Tak praví Wieland v úvaze o mechanismu oxydačních pochodů (1922). Podle něho obsáhlejší skupina oxydačních reakcí se nezakládá na dodávání kyslíku, nýbrž na odnímání vodíku (dehydrace). Vůbec pak jeho rozprava poskytuje cenný pohled na možné pochody oxydační, působení vodíku, enzymů a katalysátorů v živé buňce, které se asi jistě dějí také při přeměně energie světelné v přijímacím aparátu oka; ovšem teprve pokusmo bylo by je možno ověřiti.

Theoreticky je možno pomýšleti na tvorbu nejrozmanitějších sloučenin; nových a nových zplodin nějaké takové fotoenergické činnosti může býti zajisté veliké množství; i vznikají nové a nové, přiměřeně podle podnětů, a dráždí pak konečky vnímajícího aparátu. Udává-li von Kries na 500.000 možných počitků zrakových, odlišných barvou, sytostí a intensitou, pak možno předpokládati, že i kdyby bylo základních sloučenin třeba jen několik málo, mohou se od sebe lišiti koncentrací, množstvím, kyselostí, hydrací, hydratací, dehydrací, anhydrisací, hydrolysou, kondensací a polymerisací.

Z Kaviny dodávám poznatky o barvivech, rozpuštěných v buněčné šťávě rostlin, která Marquardt nazval anthokyan, Hope erythrogène, a jiní jinak. Barva anthokyanu se mění podle reakce buněčné šťávy; v kyselé je purpurovou, v silně kyselé oranžově červenavou, v slabě kyselé červenofialovou, v neutrální fialovou, v alkalické modrou, ve velmi silných alkáliích zelení až žloutne. Owerton soudí, že anthokyan je pravděpodobně dvousytnou kyselinou, jejíž jednomocné ionty jsou modré, dvoumocné zelené, neporušené molekuly červené. Weigert třídí anthokyany na dvé skupin, které se barví zásaditým octanem olovnatým, jedna modře až modrozeleně, druhá červeně, chlorovodíkem červeně respektive fialově, amoniakem modře respektive zeleně až žlutě. Podle Wilstättera anthokyany jsou glykosidy, hydrolysou se štěpí v glukosu a barevný komponent (srovnej svrchu o krevním cukru). Anthokyany vznikají snad oxydací určitých látek v šťá-

[6]) Podle Karrera (1922) glykogen má v říši zvířecí tentýž význam, jako škrob v říši rostlinné. Zásobní látky se tedy ve zvířeti a rostlině tvoří stejným způsobem. Proces, který v různých organismech má týž účel, může býti pozorován se stejného stanoviště. Pro život důležité chemické změny probíhají v říši zvířecí i rostlinné týmž způsobem.

vě bunečné obsažených. Mohlo by tedy i v oku jíti o oxydaci, proto stálý přítok krve, proto arterie obojího systému jsou stále naplněny krví.

Hypothese právě přednesené schází ovšem ještě všechno, aby mohla býti přijata. Když se však vynořují nejfantastičtější domněnky o procesu vidění, tato hypothesa se aspoň trochu opírá o některá fakta a není snad tak pohádkovitá jako některé jiné, i mohla by se státi východištěm k pokusnému zkoumání tímto směrem.

Jestliže by tedy erythropsin (rhodopsin) byl derivátem hemoglobinu a účinkoval jako příbuzný s hemoglobinem chlorofyl jako sensibilisátor při fotosynthese — kterážto fotosynthesa by ovšem ztrácela autotrofní charakter a stávala by se fysiologickým základem počitků zrakových — pak by součástky krevní plasmy nebo mízní lymfy byly prostředím, z něhož by se braly stavební kameny. Béře-li rostlina CO_2 ze vzduchu, mohl by se tu CO_2 bráti z krve, ovšem právě na CO_2 není třeba klásti zvláštní důraz. Redukuje-li jej rostlina na CO a skládá-li hned CH . OH a další vyšší celky, pak poměry v hemoglobinu jsou jiné: CO se s ním váže v karboxyhemoglobin (jak zvláštní je však tato okolnost!) a takový hemoglobin je ztracen — je to otrava kysličníkem uhelnatým. Ovšem i sloučený CO se pouští, a to tam, kde je značně snížen tlak ovzduší, ve vzduchoprázdném prostoru se rozloží úplně, mohly by jej tedy i živé buňky svou životní činností odlučovat. Ostatně v krvi nalezeny stopy CO, prý z městského vzduchu. Tak Baeyera analogie mezi chlorofylem a hemoglobinem vedla k úsudku, že se CO_2, redukovaný na CO, váže s chlorofylem; analogie té se dotýká i Brdlík.

Vedle asimilace je možná i disimilace, rozbíjení vyšších útvarů na nižší a skládání jich zase v jiné. Proti Heringovi, který jako základ životních pochodů zná asimilaci a disimilaci ustavičně se střídající, nutno namítati, že základem životních pochodů ve dne je spíše jen disimilace, za spánku se pak ztracené zásoby nahrazují asimilací. Stopy se mi dařívaly nejlépe nějaký čas po obědě, to jest po přívodu nových látek a pak po nočním spánku, nejhůře v pozdních hodinách večerních. Sem patří pokusy se santoninem.

Staré i nové názory na proměnu energie v sítnici probral Zoth (1923). H. Müller (1854) pokládal vrstvu tyčinek nebo elementy u ní ležící za elementy, vnímající světlo. Tyto vnější vrstvy sítnice tvoří epithel nervový a pigmentový. Jsou tedy

1. hypothesy o neuroepithelu: a) optické (o lomu světla), b) fotochemické, c) resonanční, d) elektronové a

2. o pigmentovém epithelu: a) mechanické, b) fotochemické, c) resonanční, d) elektronové a

3. smíšené hypothesy.

Skutečnou fotochemickou hypothesu vyslovil první J. Bernstein (1871). V sítnici se světelné kmity přeměňují v jiný pohyb, který dovede vzrušiti nervy. Působení světla na sítnici se zakládá na chemických pochodech, podobá se to účinku světla na sloučeniny stříbrnatých solí jodu a chloru ve fotografii. Nějaká látka, asi v tyčinkách a čípcích, se vlivem světla rozkládá a rozklad dráždí nervové konečky. Rozklad závisí na délce světelné vlny a na síle světla a přetrvá podnět.

Podle Kühneho (1878) nositelé látek fotochemicky rozložitelných jsou buňky vidění (tyčinky a čípky). Po světelném podnětu vzniknou produkty rozkladu, schopné chemicky podrážditi protoplasma buněk vidění. Látkou vidění je purpur vidění.

Boll (1877) je zakladatelem theorie o pigmentovém epithelu jako o vrstvě, vnímající světlo, když již v roce 1862 Kölliker jej oddělil od chorioidey a on pak přičleněn vývojově i funkčně k sítnici.

J. Gad (1894) za místo, kde se kmity světelné mění v jinou formu energie, která pak je základem světelných počitků, považuje vnitřní hranici buněk pigmentových. Fuscin je smíšenina trojí substance: prvá absorbuje světlo dlouhé vlny, druhá — střední, třetí — krátké vlny. Energie absorbovaného světla je chemicky účinná a vytváří z každé substance jiný produkt.

Zumft shledal, že vrstva, vnímající světlo je tlustší (0.0786 mm) než vrstva tyčinek a čípků (0.05—0.06 mm). Pro působení světla vůbec platí zákon Grotthusův-Draperův (světlo určité vlny je fotochemicky účinné, je-li danou látkou absorbováno).

Podle Zotha se primární proměna energie v sítnici děje v pigmentovém epithelu s pomocí fuscinu (Boll, Gad, Schanz). Způsob proměny si můžeme představovati na základě hypothesy elektronové (Schanz). Sekundární proměna energie (asi ve vnějších článcích čípků a tyčinek) budí teprve vzruch elementů neuroepitheliálních (Schanz).

Schanz (1921) posuzuje biochemické účinky světla tak, že se jím všechny organické substance mohou bourati až na své molekuly a kořeny, světlo působí jen na látky, které je dovedou absorbovati, absorbují se paprsky komplementní k barvě látky; světelné kmity zvyšují kmity molekul nebo vnikají do jejich nitra, tím se negativní elektrony mohou odlučovati tak energicky, že nepadají zpět na molekulu, nýbrž vymršťují se až 15 mm daleko (Halbwachsův efekt), nebo padají na sousední molekuly a paprsky tím způsobem mohou pozměniti molekulu, na kterou světlo nemůže působiti přímo: toť nejprostší postup optické sensibilisace; sousední

Podle daného barevného podnětu nastávají v amikroskopických mi-buňkách (micelách) mechanické dilatační a kompresní účinky, tak na příklad při červeném podnětu se centrum micely, myšlené jako koule, dilatuje, vnější zony komprimují, při zeleneé se dilatují střední zony, komprimují vnitřní a vnější zony. Konečky nervů asi zprostředkují mechanické zjevy jako počitek barvy červené a zelené. Přestane-li vzruch, částice micely se vracejí do původní polohy tím způsobem, jako by působil podnět kompletní, odkud pačitek kompletní barvy.

Poněvadž jsem po červeném podnětu viděl stopy i v jiné barvě než zelené, lze souditi, že buď návrat do původní polohy děje se jinak, anebo že celý ten pochod je jiný.

To místo, na kterém se stopy vytvářejí, ztrácí na čas spojení s tím místem, které o nich podává zprávu dál do centra. Tak se stává, že stopu vidím v počáteční fázi, pak, zmizí a ukáže se až za čas, když se zatím o fázi nebo o několik fází rozvinula dál. To je pak jakýsi druh oscilace (mezi viditelností a neviditelností stopy). Jiný druh oscilování záleží v tom, že se stopa vrací zpět ke starší fázi (od purpurové ke žluté). Nebo stopa sebou škubavě třepotá jako blikavé světélko.

Pačitkové vidmo je toto

zelená — modrá < červená / purpurová / fialová > žlutá — žlutozelená.

Vyjdeme-li od podnětu na příklad červeného, stopa po dalších podnětech je příbuzná se stopou po prvním podnětu. Vedle barvy rozhoduje i intensita podnětu: totéž pole (cinobrová), nestejně osvětlené, se ve třetí fázi stopy jevilo zelené v dolní polovině a namodralé v horní polovině. Stopy se někdy jedním okem nedaří, v tutéž však chvíli oběma očima jdou i po slabých podnětech lehce, jako by oko nezúčastněné bránilo vývoji stop v oku vzrušeném.

Podle našeho pojímání není ovšem možno rozlišovati zvláštní aparát pro vidění za světla a pro vidění za šera neboli duplicitu zrakového aparátu. Otevřené oko je ve všech svých partiích dotčeno v rozptýleném světle denním podněty silnějšími a slabšími; i černé plochy jsou dostatečnými podněty, jak ukazují mé pokusy s černými a šedými kotouči, tím víc bělavé a bílé. To je od rána až do večera. Proto musíme předpokládati stálé tvoření stop na všech místech, stálé jich odstraňování a stálý vliv nejrůznějších somatických zrakových políček navzájem a vespolek na sebe. Fotoenergická činnost proto je na vysokém stupni intensity, práh podnětu po celém rozsahu sítnice je značně vysoký, jsou nutny podněty silnější, aby přestoupily práh počitku, neboť odevšad při-

bílkovité molekuly zachycují elektrony, vymrštěné ze sensibilátoru, a pozměňují tak svůj útvar. Nebo padající elektrony nedojdou na totéž místo, změněnou polohou se změní stavba molekuly neboli objeví se chemické změny. Účinkem světla se bílkoviny lehko rozpustné mění v těžko rozpustné, proto podnět není po čase tak účinný.

Weigert (1921) srovnává sítnici s neživými systémy citlivými pro světlo (fotochloridy, cyaninkollodium), které se »přizpůsobují« barvě i směru kmitajícího světla lineárně polarisovaného: objeví se totiž zesílená propustnost pro barvy podnětu (fotometrické přizpůsobení), avšak zesílená absorpce pro ostatní barvy (posunutí absorpce). Srovnává purpur vidění s fotochloridem, purpur ten je obsažen v tyčinkách a ve velkém rozředění i ve vnějších článcích čípků. Fysikální vyšetřování fotochloridů ukázalo, že první účinek světla je odloučení elektronů a mechanické posunutí velmi drobných komplexů, jejichž rozměry jsou ultramikroskopické. Pro každou barvu jsou změny struktury zcela specifické. Proto Weigert předpokládá, že je to s purpurem stejné a že nervová zakončení ve vnějších článcích čípků odpovídají na mechanické změny tím, že zprostředkují počitek určité barvy; hlásá tedy rozsáhlý paralelismus mezi specifickými duševními počitky a specifickými mechanickými účinky. Ty v neživých systémech, na světlo citlivých, jsou zvratné a návrat k původnímu stavu odpovídá takovým změnám, jako by působila jiná barva. V čivých aparátech se pak tyto zvratné děje registrují tak, jako by působila barva k původnímu podnětu komplementní. Weigert rozděluje pochod vidění na část fysikální a chemickou a na část biologickou: první účinky světla ve vnímavých vrstvách jsou fysikální a chemické a po chvíli se teprve zpracují v počitek světelný.

Eisensteinův zákon praví, že se energie záření může přeměniti v jiné formy energie jen ve formě drobných nedělitelných dávek, kvant energie; ta kvanta pro každou délku vlny mají zcela určitou velikost $E\nu$. Podle theorie Planckovy kvanta jsou obráceně úměrná délce vlny (neboli přímo úměrná počtu kmitů ν světla: $E\nu = h \cdot \nu$ v čemž h je Planckova konstanta o číselné hodnotě $6{,}54 \times 10^{72}$, Je tu tedy veličina, závislá specificky na barvě. Ta se přetvoří a je pak zase vyjádřena kvantitativními rozdíly zvýšené teploty, rozdíly mezi kvanty hmoty chemicky pozměněnými nebo mezi rychlostmi elektronů. Posléze se však Weigert přiznává: podivný zjev, proč světlo na příklad o délce vlny 600 $\mu\mu$ s kvantem energie $E1\nu = 3{,}28 \times 10^{-27}$ a světlo 500 $\mu\mu$ s $E\nu = 3{,}93 \times 10^{-27}$ v nás vzbudí dva počitky zcela nesrovnatelné, totiž oranže a modrozelené, není kvantitativním poměrem 5 : 6 elementů energie nikterak vyjádřen.

chází stále mnoho světla. Kdyby na některou partii působil podnět velmi slabý, je přehlušen indukcí, přelévající se na místo slaběji dotčené z míst silněji vzrušených. Ve dne na světle tedy je práh podnětu vysoký, při tom však v centru vyšší než na periferii proto, poněvadž se tu soustřeďuje nejvíc světla. To je to »naladění« oka, řídící se podle množství přicházejícího světla.

Když se pak oko ocitne v šeru, nějaký ještě čas trvá pořád dál na vysokém stupni své činnosti fotoenergické. Po tom čase teprve intensita činnosti té poklesne, oko se přizpůsobí menším dávkám světla a týž aparát, který se zařídil v plném světle na vyšší práh, zařizuje se rychleji nebo pomaleji na nižší práh, při čemž však podrží vlastnost, které nabyl pro vidění v plném světle: centrum má stále vyšší práh čivosti než ostatek sítnice, neboť vlastnost ta je pro denní, důležitější vidění naprosto nutná, sic by jinak centrum ve dne brzy ochabovalo; za šera je sice vadou, ale za šera stejně jde víc o pohyby než o kontury a tvary a tak je jaksi na místě. Intensita činnosti fotoenergické se tedy řídí podle množství dodávaného světla a přechod od činnosti vyšší intensity k činnosti nižší intensity trvá nějaký čas. Kdyby byl aparát dvojí, proč by bylo potřebí dosti dlouhé doby čekání, než si oko navykne na šero? Proč nefunguje ten aparát hned? Proč při přechodu do intensivního světla po dlouhé adaptaci na tmu vznikají ony pichlavé bolestivé pačitky? Proč jsme oslepeni? Proč nezačne aparát pro denní vidění hned fungovat? Mé zkušenosti svědčí pro barevné vidění i za šera: vidím v zatemněných očích barevné pruhy, kruhy, oblaka, a to barvy modré, fialové, zelené, zřídka žluté. Tlak na oko adaptované na šero vyvolává barevné pačitky. Přívrženci duplicitní theorie přes tu chvíli jsou nuceni připouštěti, že skotopický aparát poskytuje barevné počitky.

Co se týče vidění centrem, uvádím tuto zkušenost: kdysi v temné noci vyhlížel jsem z okna do prostorné zahrady. Když jsem se začal dívati, viděl jsem jen tmu. Potom se mé oči adaptovaly na šero a rozeznával jsem i centrem oka stromky, záhony, pěšinky a zdi. Bylať za rohem domu pouliční lucerna, které jsem neviděl a která osvětlovala zahradu. Potom přišla daleká bouře a blesky (bez deště) jeden za druhým zahradu osvěcovaly. Po každém zablesknutí jsem na mžik viděl celou zahradu v silném světle, i podrobnosti, a to centrem. Byly to podněty, které neoslepovaly, při kterých adaptace na tmu přec jen byla porušena. Po zablesknutí se oko zakalilo, ze zahrady jsem neviděl nic, zákal trval as 3 až 5 vteřin, pak ve způsobě vlny se od periferie hrnul a stahoval k centru, což trvalo asi 2 až 3 vteřiny, v centru asi jednu vteřinu vytrval a pak i odtamtud vymizel. Pak jsem zase viděl zahradu v záři slabé svítilny v temné noci. Blesk šel za bleskem, viditelnost střídala

se se zákalem a menší viditelností. Přechod od adaptace na šero k adaptaci na silné světlo byl hotov rázem. Přechod od této k oné trval několik vteřin a upomínal na stopu, která mizí od periferie k centru, v něm setrvala déle. Adaptace na šero se začíná na periferii a jde k centru.

Nevidíme-li periferií barev a nevidí-li člověk, stižený nevidomostí barev, té oné barvy, jde asi o neschopnost té oné části sítnice nebo celé sítnice vyvíjeti určitou specifickou činnost, která by byla základem fysiologickým pro tu onu barvu nebo její odstín. Nevidoucnost barev nemusí býti taková, že by nevidomý neviděl vždy barev dvou nebo celé. Může se týkati většího menšího pásu vidma nebo jen části barvy, odstínů, sytostí intensit atd. Zvláštnosti vidění za šera (nevidíme barev pestrých, jen bělavé, šedé, černé; modrá je jasnější než červená; cenrem nevidíme jako za světla) nejsou způsobovány nějakým aparátem skotopickým (pro vidění za šera), nýbrž nedostatkem světla, na který se oko musí zaříditi. Modrá plocha odráží asi více paprsků o krátké vlně než červená a proto je světlejší.

Je tu tedy jednotvárný aparát, který ovšem v různých partiích somatického zrakového pole má různé fotoenergické vlastnosti, v centru se přizpůsobil velkým dávkám světla, hůř reaguje na menší dávky, sníží-li se množství světla v daném omezeném prostoru; zato je schopen tvořiti největší množství sloučenin, somatických to základů světelných počitků, k periferii mu této schopnosti ubývá, z nedostatku cviku a užívání, není však vyloučeno, že by po delším cviku nebo průběhem několika generací nemohly býti barvy viděny i nejzazší periferií, i tam kam nepadá žádné světlo. Jednou jsem tupou tyčinkou tlačil na bělmo pravého oka v pravém koutku blízko okraje rohovky a viděl jsem v levém koutku, kam paprsky nikdy nepadají, krásnou barvu, jaké jsem nikdy neviděl a kterou jsem pokládal za úplně novou barvu. Není tedy vyloučeno, že se někdy neobvyklým podnětem na neobvyklém místě zplodí barvy dosud neznámé.

Aparát pro vidění v plném světle je vlastně stále plný stop. Většina lidí jich nevidí a třeba po celý život o nich nezví. Je to schopnost orgánu, podržeti o zlomek vteřiny podnět právě daný. Tak vzniká souvislé vidění předmětů a dějů; neboť pačitek, trvající 5 vteřin, můžeme považovati za jeden po jednom podnětu 5 vteřin, nebo za řadu 100 nebo 1000 atd. pačitků souvislých po 100 (nebo 1000) podnětech a 0.05 (0.005) vteřin, to jest, můžeme provésti srovnání s filmem: zrakový dojem, jednu vteřinu trvající, toť na příklad 16 jednotlivých obrazů za vteřinu za sebou v oku běžících. Bylo již i vypočítáno, kolik set tisíc Kč by vidění za jeden den stálo, kdybychom je proměnili na filmovou pásku. Stopa,

zlomek vteřiny podržená, se ihned stírá. Tak vzniká »adaptace« na světlo. Orgán zrakový za adaptace té je nařízen na hojnou tvorbu nových náhradních látek a nastane-li šero, přemíra této vnitřní činnosti brání tomu, aby vnější činnost ji přemohla. Orgán reaguje na vnitřní podněty a vnější jsou příliš slabé — oči jsou oslepeny podněty vnitřními.

Pro každý počitek je nutno asi uznávati zvláštní fysiologický korelát. Není podle mého soudu možno uznávati nějaké základní barvy nebo dvojice protivných barev, není možno řaditi barvy v nějaké řady, linie, útvary plošné nebo tělesné. Každá je sama pro sebe zvláštní jednotkou, ať běží třeba jen o odstín téže barvy větší nebo menší intensity a sytosti. Je snad možno řaditi k sobě počitky barevné sobě více méně podobné, na příklad bílé k sobě, také šeré, černé žluté, zelené, modré, fialové, purpurové, tmavé, černé; ale není možno hledati příbuznosti mezi bílou a černou, červenou a žlutou, nebo antagonismu mezi červenou a zelenou a pod. Takové seskupování odstínů některé barvy opírá se spíš o zjevy čistě psychické; somatické koreláty se zajisté od sebe nějak liší. Je tedy podle mého mínění těžkou chybou, stanoví-li nějaká theorie omezený počet »základních« barev, »prabarev«, »protivných barev« a pod., zvláště když v těch prabarvách (bývají 3 nebo 4) nejsou ani »prabarvy«, které každý zřetelně vidí už ve vidmu, na příklad fialová. Bílou, šedou a černou je nutno považovati za zvláštní samostatné barvy. Klásti bílou v čelo řady bělo-šedo-černé není, myslím, správné. Příbuznosti mezi nimi není žádné; s bílou jsou spíš příbuzny žlutá, zelená a růžová v denním světle i za šera, červená ve dne, modrá za šera; černé jsou příbuznější modrá, fialová, purpurová, hnědá a jiné ve dne, červená za šera. Bělavější odstíny šedé možno řaditi k bílé; zato tmavé odstíny šedé nemají s bílou nijakou podobnost, ty nutno řaditi k černé, a chceme-li si již zjednati nějaký přechod od bílé k černé, je možný nejen přes šedou, nýbrž i přes leckterou jinou pestrou barvu.

Jednotlivé barvy, zůstávajíce jinak samostatny, mohou býti seskupeny v příbuznější skupiny, na příklad všechny odstíny žluté ve skupinu barev žlutavých, a tak by bylo možno mluviti o skupině barev bělavých, červených atd. Skupiny ty jsou si rovnocenné. Je tu ovšem ta obtíž, že se jednotlivé pestré barvy stupňováním intensity světelné stávají bílými, snižováním černají. Je to však zjev fysikální a fysiologický, a psychologie si ho ze svého stanoviště nemusí všímati. Vždyť zase naopak pro fixaci žluté barvy se bílé světlo zdá modrým. Kotouče se sektory bílými a černými, zvláštním způsobem uspořádanými, dávají počitky barevné, kotouče se sektory barevnými se při otáčení zdají

bílými nebo šedými, též vhodné smíšeniny barevných světel dávají bílou; pačitky po barevných kotoučích mohou býti »bezbarvé«. Tu všudy jsou shody nebo rozdíly, příčiny i následky rázu fysiologického a psychologicky není je možno řešit, ačkoli jest možno zkoumati je hlavně jen sebepozorováním, avšak to, co se vyzkoumá, patří pak do fysiologie smyslu, a ne do psychologie.

To vše nám velí, abychom se při rozboru čistě psychologickém přísně drželi vždy toho počitku, který vskutku máme, a nedbali ničeho ostatního. Teprve při zkoumání o tělesných základech, o vzniku a o vývoji pačitků a při rozboru fysikálních a fysiologických podmínek můžeme přihlížeti i k tomu ostatnímu. Se stanoviště psychologie jde o různé barevné kvality a jinak než jako různé kvality není jednotlivé odstíny možno posuzovati.

Rozbor podmínek fysikálních a fysiologických ovšem ukazuje, že psychické kvality podloženy jsou zjevy, které se mohou sice od sebe lišiti kvalitativně, liší se však mnohdy jen kvantitativně. Smíchá-li se toto kvantitativní hlediště fysikální a fysiologické s úvahami psychologickými, vzniká pak bezradná a bezútěšná situace, ze které není viděti východiště.

Je ovšem pochopitelno, proč a kterak se stanoviště kvantitativní mísí s kvalitativním: změny v somatickém poli zrakovém, svrchu dotčené, na které se dívám jako fysiologický korelát počitků zrakových, jsou třeba kvalitativně stejné, ale liší se kvantitativně: větším nebo menším množstvím nově složené nebo rozložené látky, větší nebo menší koncentrací téhož množství a pod. Takové zjevy v somatickém poli zrakovém opírají se zase o pouhé kvantitativní změny v světě fysickém: a okolnost ta nezůstane nám utajena, protože jsme si třeba sami tuto kvantitativní změnu nastrojili a připravili. Nicméně nemusíme skupině bílé, šedé a černé přisuzovat zvláštní postavení mezi ostatními počitky zrakovými; mají-li ostatní barvy podíl bílé nebo černé, mají zase i bílá a černá podíly barevné.

Další vada dosavadních theorií je myslím ta, že posuzují smyslový epithel zrakového orgánu jako fotografickou desku. V tolik a tolik hodin, minut a vteřin dopadlo na ni světlo, působilo tolik a tolik sekund, ergo musí se objeviti to a to. A to není pravda. Oko samo, zatím bez zřetele k celkovému ostatnímu duševnímu životu, není snad pouhé zrcadlo, ačkoli i to časem slepne, nýbrž je ústrojem reakčním, to jest, reaguje s jakousi dávkou samostatné vlastní práce. Oko je při vidění nejen pasivně, nýbrž i aktivně činno. Především si obstarává zakřivení čočky podle toho, jak obrázek na sítnici vytvořený dopadl, totiž aspoň to oko, které nepozbylo schopností normálně akomodovat, podle srozumitelnosti obrázku se řídí akomodace, podle srozumitelnosti

obrázků a podle potřeby, co chci viděti, namiřuje se centrum sítnice na potřebné místo. Tím se však jeho aktivnost nekončí. Jestliže po podnětu žlutém vidím v oku úplně zatemněném pačitek barvy z druhého konce vidma (modrý až fialový), pak je tu naznačeno něco, co vidíme u rostlin, žijících v určitém druhu světla: ty, zachycujíce světlo poněkud homogennější, na příklad mořské rostliny světlo modrozelené, nastavují mu v cestu pigmenty barvy komplementní. Oko, soudím, chovajíc se aktivně, nastavuje asi světlu také přiměřené látky, aby je co nejlépe absorbovalo. Poněvadž je to světlo smíšené (od červené až k fialové), nastavuje mu celou řadu pigmentů, absorbujících tu onu skupinu vidma, nebo jeden druh pigmentu, schopný všechny ty druhy vln (viditelných) absorbovati. Tak je do počitku přimíšena i aktivní práce čidla samotného; o jeho účelnosti se zdají svědčiti právě ony komplementní fáze pačitkové.

Aktivnost tu vidím též v rychlém stírání stop v oku otevřeném a pozorujícím; tím souhlasím s auktory, kteří udávali, že při pohybu oka a mrkání se stopy rychle ruší. Není tím vinno mrkání a pohyb, nýbrž úkony ty jsou úvodem k novému pozorování a vidění nových věcí a nevědomky tak navozují náladu: »Teď přijde zas něco jiného!« Toto očekávání nových dojmů zrakových má pak vliv na mizení stop. Zvláště hojnější mizení stop v centru zorného pole ukazuje, že místo nejexponovanější je okolními místy vydatně podporováno ve své funkci, rychle zbavováno stop a ze sousedství vydatně zásobováno. Mizení se děje buď tak, že stopa od počátku do konce není patrná, je inhibována, někde sice vězí, ale nedochází k vědomí; teprve pozdní její objevení, třeba v poslední fázi, ukazuje, že vedení vzruchu na některém místě úmyslně bylo přerušeno. Tu by bylo vzájemné působení somatických políček zrakových řízeno nervstvem, spojkami od jednoho místa k druhému se táhnoucími, působení zbraňovací i podporovací. Takové podpůrné působení řízené nervstvem vedle vlivů čistě nervových mohlo by z okolí, z míst nedotčených a nevyčerpaných, říditi potřebné látky na místo dotčené a vyčerpané. Mizení stop mohlo by se díti i jinými způsoby. Je si možno mysliti i působení látkové, které je pomalejší než nervové. Je si možno představiti, že na místo vzrušené, se slabší koncentrací, difundují potřebné látky ze sousedství s koncentrací vyšší; difundování řídí stěny světločivých buněk, stávajíce se více nebo méně propustnými, buňky vyčerpané nassávají potřebné elementy rychleji, vydatněji než nedotčené. Tomu by nasvědčovaly ony lemy, záře, okolí, pruhy, pásy, hemžení a snad i jiné, jak jsem o tom psal v XXII. (1926) a XXIII. (1927) ročníku »České mysli«, kamž odkazuji.

Schjelderup (1920) soudí, že somatická políčka zraková na

sebe vzájemně sukcesivně působí; působení to není rázu nervového (jeť pomalé), není řízeno z centra (děje se na malých polích rychleji než na velkých), nýbrž vzruchem jednoho místa vytvoří se látky, které snižují dráždivost sousedních elementů, rozlévajíce se do okolí, jak o tom mluví (1914) F. W. Fröhlich (zplodiny únavy snižují dráždivost v sousedství).

Udává-li tedy von Kries, že v okrsku centrálním stop není, resp. že stopa předmětu pohybujícího se přes foveu je v tom místě přetržena, souhlasíme s ním, ale ovšem neplatí to pro první fáze. Zprvu bývá celistvá, pak se na fovei roztrhne; jinak jest to s body: bod fixovaný v obrazci několika bodů se ve ⅔ neobjeví, nebo se objeví jen v některé fázi, třeba pozdější; i vzniká záhada, kde byl před tím, než se objevil: byl zajisté na témž (fysiologickém) místě, ale byl inhibován. Mezi jednotlivými body sítnicové plochy vedle podpory vládne i inhibice, zábrana, útlum.

Mizení děje se dále tak, že okolí jako by se vrhlo na pačitek, to jest na místo podrážděné, vznikají vruby, obraz je takořka škubán a trhán; roztrhnutí rychle pozoruji na místě nejostřejšího vidění. Vroubky jsou naznačením plošného vlivu sousedních svěžejších míst. Ta způsobují jednak hraniční kontrast, jímž se obraz více zaostří. Přílivem podpůrných látek intensita pačitku stoupne. Pak nastane jakési narážení sousedních ker na kru pačitku, v němž je on drcen.

Vedle plošného působení jako by ona korona Purkyňova ukazovala i na působení zhloubi jdoucí. Odněkud zezadu připlavují se náhradní elementy, pod nimiž stopa taje jako kapka na plotně.

Vzájemné působení somatických políček zrakových se zarazí podnětem, prostírajícím se po valné části zorného pole. O tom mne poučily pokusy s barevnými archy od firmy L. Rietzschelovy. Nemohl jsem v opětovaných pokusech najíti po nich stopy. Stačily však hranice ze čtyř špendlíků, aby se stopa objevila, to jest stačily velmi úzké proužky, nedotčené stejným podnětem, které svou pomocí pačitek zjednaly.

Stopy rychle mizejí, nezakryjeme-li očí, nýbrž těkáme-li z jednoho předmětu na jiný. Toť jakési sukcesivní podpůrné působení políček, ale zároveň jsou to vyšší psychické vlivy, nastrojení ducha, čekajícího nové a nové dojmy.

Zakryjeme-li oči a cvičíme-li se, nabýváme stop čím dál tím delších. Jejich doznívání a barevný vývoj fází srovnal bych s pohyby upoutané loďky na rozbouřené hladině jezerní. Jistě každá fáze toho pohybu řízena je přesnými zákony fysikálními; nicméně bylo by těžko chtíti v pohybech těch studovati a z nich odvozovati základní poučky mechanické. Jsou již příliš složité a měnlivé. Tak i pačitky; jistě každá fáze pačitků řídí se přesnými zákony, ale je

těžko z počátků zákony ty odvozovati. Jednotlivé pokusy tu i tam souhlasí, mnohdy však následující pokus za stejných skoro podmínek dopadne jinak. Tím buďtež vysvětleny nesrovnalosti mezi jednotlivými resultáty.

Jako u jiných smyslů, i tu poznáváme lépe změny stavu než stav sám, zejména déle trvající. Nosíme-li delší čas barevná skla, přestaneme viděti předměty zbarveny barvou těch skel; není však možno mluviti o »únavě« nervových vláken, když ona dovedou tak dlouhé hodiny pracovati bez únavy! Smíšené denní světlo je také takové barevné sklo, které máme stále posazeno jako brýle na nose, a proto se stalo »neutrálním«. Je však možno považovati je za odstín světla barevného, jehož barevnost vidíme jen ve zvláštních případech; jinak jsme zvykem pro ni otupeni.

RESULTÁTY

1. Vidění se zakládá na vzruchu neuroepithelu orgánu zrakového, který registruje chemické změny, podnícené světlem v pigmentovém epithelu. Změny ty rázu mechanického a v duchu elektronové theorie umožňuje sensibilisátor — erythropsin.

2. Mezi říší živočišnou a rostlinnou je shoda v chemickém původu chlorofylu a hemoglobinu. Jde o to, je-li shoda i po stránce funkční. Hemoglobin je dýchacím pigmentem, avšak i rostlinné chromogeny mohou býti dýchacími pigmenty. Chlorofylové ústrojí pomocí sluneční energie (fotosyntheticky) vytváří živné látky, pigmenty v zadních vrstvách oka zachovaly si asi také tuto fotosynthetickou schopnost, avšak ne za účely autotrofními, nýbrž za účely vidění. Zplodinami jejich činnosti se dráždí konečky aparátu zrakového. Je jakási shoda také rázu funkčního mezi říší rostlinnou a živočišnou po této stránce.

3. Chemické změny v zrakovém orgánu mohou býti změny asimilační i disimilační.

4. Mezi místem, kde se změny ty dějí a místem v zrakovém orgánu, které je první registruje, anebo mezi tímto prvním registrátorem a místy jemu nadřazenými směrem k centru, může býti spojení přerušeno a když se zase zjedná, změny již pokročily do dalších fází.

5. Místo, podnětem dotčené, působí na místa sousední, nedotčená nebo také dotčená; a ta zase navzájem na ono. Působení to je dílem tlumivé, dílem podpůrné, dílem shodné; shodné: v sousedství navodí se totéž, co na daném místě; tlumivé: v sousedství se utlumí účinek vedlejšího podnětu; podpůrné: z místa nedotčeného se hrnou na místo dotčené náhradní látky. Působení to může býti i jiného druhu

6. O tom, jaký pačitek vznikne, rozhodne délka vlny, intensita světla, jeho množství, doba jeho trvání a jeho čistota (homogenost) nebo pomíšení. Často se to, co platí pro zjevy a vztahy fysikální a fysiologické, neprávem přenáší do psychologie. Pomocí psychických dějů ovšem nabýváme povědomosti o fysice a fysiologii, ale musíme se varovati splétání obou hledišť.

7. Každý pačitek zrakový musí psychologicky býti zkoumán sám o sobě. Není barev základních, prabarev, barev protivných, komplementních (psychologicky) atd. Je ovšem možno stanoviti shody, podobnosti a nepodobnosti mezi jednotlivými pocity barevnými.

8. Pačitek trvá déle než podnět, a to, co vidíme, když podnět ustal, nazýváme pačitek (stopa), a říkáme, že doznívá. Pačitky jsou důležité pro theorii vidění.

9. Není pačitků positivních ani negativních; pačitky se vyvíjejí a probíhají řadou fází až vymizejí docela. Mohou býti intensivnější a sytější než podnět, naopak slabší a vybledlejší, jiné barvy, delšího trvání, mohou se jeviti od počátku do konce nepřetržitě anebo mohou různými způsoby oscilovati.

10. Není zvláštního aparátu fotopického pro vidění za plného světla (ve dne) a skotopického, pro vidění za slabšího a nedostatečného světla (za šera), nýbrž odchylky ve vidění za šera jsou způsobovány podmínkami fysikálními a chemickými.

11. Nevidomost pro barvy je buď úplná nebo částečná. Každý případ nutno zkoumati bez předpojetí, zejména bez brýlí theorie Helmholtzovy nebo Heringovy.

12. Purkyňův fenomen se zakládá na množství světla, které odráží plocha červená a modrá za šera nebo ve dne, a na chemických pochodech v pigmentovém ephitelu jím vyvolaných.

13. Jaký je rozdíl mezi činností tyčinek a čípků, anebo je-li nějaký, není dnes možno říci.

14. Nevnímá-li periferie barev, může to býti pro nedostatečný cvik a zvyk.

15. Přerušení stopy po podnětu větších rozměrů, jehož obraz padl jak na foveu tak extra foveam nebo po drobném podnětu, jehož obraz se přes foveu pohyboval, přerušení stopy na místě nejostřejšího vidění se zakládá na tom, že vlivem sousedních elementů se stopa v centru zorného pole rychle smývá nebo tlumí.

KREJČÍHO BOJ ZA VĚDECKOU PSYCHOLOGII

Václav Příhoda

Samo dílo Krejčího, šestidílná »Psychologie« o 1900 stranách, na kterém psal autor celé čtvrtstoletí, jest velikým zápasem za vybudování psychologie na vědeckých základech. Bohužel překonávání vnitřních překážek, daných nehotovostí současného stavu psychologie a nedostatkem opory v domácí literatuře, ba i nevypracovaností základní vědecké terminologie, nebylo jediným bojem, na který by se mohl vědecký badatel koncentrovati. Zatím co pravice držela pero, levice musila třímati po celá leta meč, a to nejen k obraně, ale také k útoku. Krejčí jest na štěstí celou svou přirozeností bojovník, mající všecky vlastnosti vojácké: statečnost, hrdost, neústupnost a bravuru. Vědecká pracovna mu byla příliš těsná: Krejčí musil ven na kolbiště. Nic nedokumentuje sílu jeho ducha a velikost jeho přesvědčení, jako odolnost a setrvání v boji v dobách, kdy se zdálo všecko ztraceno.

Odhodlávám-li se k revisi sporů Krejčího o psychologické otázky, činím to jenom pro jejich důležitost v našem kulturním vývoji. »Kromě sporu tak zvaného rukopisného od let žádná otázka vědecká nevzrušila českou veřejnost tak, jako spor o »Psychologii« profesora dra Fr. Krejčího roku 1911 ... Polemik vedlo se o tuto věc přes čtyřicet,« praví jeden z protivníků Krejčího.[1]) Doba k revisi jest vhodná, neboť dávno nastal již odliv vášní i vřavy bojovné. Domnívám se, že mám podmínky pro objektivnost, neboť jsou mi všecky ty podrážděné brožurky i články jenom serií historických dokumentů. Naše generace si ještě hrála se stavebnicí, když začaly prvé boje proti Krejčímu, a usazovala se teprve v universitních škamnách, když se zápas končil. Objektivita neznamená arci papuče. Musím rozhodnouti, na čí straně byla pravda, a musím také ledacos a snad i ledakoho posouditi podle vlastního přesvědčení, k němuž jsem došel studiem dlouhého sporu.

Nejprve jest nutno shrnouti v kostku ráz Krejčího psychologie a načrtnouti hlavní pilíře, na kterých jest vybudována teorie, která zavdala tolik podnětů k polemikám. Krejčí hodlá traktovati psychologii jako vědu. Zásadně odmítá filosofickou spekulaci. Chce se vyhnouti všem otázkám, které nelze řešiti vědecky, to jest takovým, které »snaží se proniknouti za zkušenost,

---

[1]) Em. Chalupný »Boj za očistu české vědy a filosofie proti F. Krejčímu, E. Rádlovi & spol. roku 1911 a 1912« (Praha, 1912), 3.

za skutečnost, která je nám přístupna smysly«, a při nichž tudíž »nepostačuje kriterion pravdy relativní«.[2]) Vědeckým kriteriem pravdivosti jest mu shoda se skutečností, anebo »co z daného vyplývá logickým postupem myšlení«. Běží mu především o jistotu v základních pojmech práce vědecko-kritické, o společný, bezpečný základ všech problémů v jednotné soustavě psychologické.

Psychologie jest mu samostatnou vědou duchovou, nikoli vědou přírodní. Krejčí vychází od zásady, která jest mu faktem, že dění psychické jest zcela odlišné od dění fysického. Každá z těch dvou stránek fenomenálních probíhá v nezávislosti na druhé. Příčinně lze chápati pouze děje fysiologické. Příčinnost psychických jevů Krejčí popírá. Pokus o vystižení příčinného vztahu psychických jevů vede jej k určení fysiologických korelátů, odpovídajících psychickému dění. Obě řady jevů jsou nesrovnatelné, nezasahují do sebe podle zákona o přeměně energie. Krejčí odmítá materialistickou teorii, podle které by bylo mentální dění zapříčiněno děním psychickým, stejně jako popírá teorii spiritualistickou, podle níž by nějaký substrát dějů psychických zasahoval do dění fysického. V tom psychofysickém paralelismu jest arci dějství hmotné původní. Hmotné děje existují bez dějů duševních, avšak naopak »bez nervové soustavy není duševního života«, duševno ve skutečnosti neexistuje bez tělesnosti. Paralelismus Krejčího jest tedy bez reciprocity a není ovšem skutečným paralelismem. Na jedné straně Krejčí tvrdí, »že mezi duševními jevy a jejich koreláty není příčinné souvislosti«,[3]) na jiné straně však praví, že »zákony dění duševního nelze jinak stanoviti, než na základě nervových dějů sdružených. Duševní jevy jsou vysvětleny, když jejich časová souvislost jest uvedena ve vztah s kausální souvislostí nervových korelátů«.[4]) Ta nesrovnalost má původ ve zvláštním pojetí koexistence mentálnosti s fysiologickým děním, v jakési epifenomenálnosti »vědomí«.

Krejčí dává psychologii dvojí úlohu: Pozorovati souvislost mentálního dění a zároveň i souvislost dění fysiologického, které provází psychické »stavy«. Nutná časová následnost hmotných korelátů dává teprve vysvětlení souvislosti mentálních jevů. Vnímání, reprodukce, pamět, pozornost, city, vliv dědičnosti, prostředí zvyku i cviku nabudou jasnosti a odůvodnění v oboru duševním jen na základě fysiologickém. »Proto, má-li býti pro psychologii získán vědecký, spolehlivý podklad, musí založena býti na fysiologii.«[5]) Právě toto pojetí psychologické úlohy vzbudilo nejvíce útoků se strany fysiologů, jak doložíme v historii bojů o Krejčího psychologii.

---

[2]) »Základy psychologie«, I. 7. [3]) Tamtéž, I, 89. [4]) Tamtéž, I, 124. [5]) Tamtéž, I, 128.

Předmět psychologie jest Krejčím ohraničen vědomím. Jen to jest psychickým jevem, co si uvědomujeme. Děje nervové jeví se jako reakce; jevy duševní jsou uvědoměním těch reakcí. Každý děj nervový jest provázen vědomím libosti a nelibosti, neboli cítěním, má svůj obsah v tom, co si uvědomujeme, a jest provázen zároveň elementem snahovým tím, že si uvědomujeme, co se děje v motorické části reakce. Reflex jest nejen fysiologickým prvkem, nýbrž i prvkem soustavy psychologické. Psychický korelát reflexu, to jest jednoduché reakce, probíhající nervovým obloukem, nazývá Krejčí počitkem. Všechny jevy psychické skládají se z počitků, z trojstránkovitých psychologických elementů. Různé obsahy vědomí jsou poměrně stálé, takže jest možno je popsati a klasifikovati v psychologické systematice.

Po stránce metodické chce Krejčí spoléhati na indukci, na vyvozování závěrů z faktů pozorované skutečnosti. Směr své psychologie nazývá psychologií empirickou. Poněvadž jest mu znakem duševnosti přímé uvědomění, jest jediným zdrojem psychických faktů metoda sebepozorovací. Krejčí vidí závady té metody a hledí je vyrovnati zejména metodou srovnávací (objektivním pozorováním jiných lidí, primitivů, dětí, psychopatů a zvířat). Závěry o faktech, dosažených metodou srovnávací, dějí se však jenom per analogiam. Experiment v pravém slova smyslu pokládá Krejčí v psychologii za nemožný. Zvláštní důraz klade spisovatel »Psychologie« na logickou jasnost a správnost badání, takže jeho spis není ani tolik empirický, jako racionalistický, jak upozornil opětovně Rádl.[6]) Skutečnost, zkušenost a rozum kriticky posuzující a formující skutečnost i zkušenost, jsou základem vědeckého systému Krejčího.

Krejčí se nespokojuje popisem skutečnosti, nýbrž pokouší se o její výklad. Každý jev psychický musí míti nějakou příčinu, byť jsme jí nemohli vypozorovati při prostém pozorování mentálního života. Každý psychický jev jest určen, determinován. Poněvadž Krejčí nepřijímá substanciálního substrátu pro psychické dění, zaměstnávaje se »psychologií bez duše«, jest determinovanost lidského života nutně dílem podmínek fysiologických a vnějších. Toto přesvědčení stalo se výzvou k boji u idealistických a vitalistických filosofů.

»Psychologie« Krejčího byla stále v ohni od samého počátku. Nicméně lze rozeznati zcela zřetelně dvě období, v nichž se polemiky koncentrovaly v bubnovou palbu, leta 1903—05 a leta 1911—12.

---

[6]) Zejména v studii »Krejčího racionalism« v »Pedagogických rozhledech« XXVIII (1918), 137.

BOJ Z LET 1903—1905

Jakési preludium prudkých bojů o samy základy »Základů psychologie« Krejčího tvořila formálně bezvadná diskuse, která navázala na výměnu názorů o »Idealismus a realismus v přírodní vědě« profesora Mareše, jeden z nejdůležitějších spisů filosofických u nás. K boji dal podnět sám Krejčí svým kritickým rozborem Marešovy knihy v »České mysli«.[7]) Tato kritika nezahajuje toliko spor o Kanta, jejž Krejčí vedl zároveň s Masarykem proti výkladu Marešovu, nýbrž i spor o psychofysický paralelismus, a tím i — podle mínění Krejčího — o úhelný kámen empirické psychologie. Krejčí útočí na Marešovo hledisko na psychofysický paralelismus, které mu není ostatně jasno jako nikomu, kdo četl »Idealismus a realismus v přírodní vědě«, neboť Mareš vetkává nepozorovaně své mínění do těsnin mezi parafrasemi různých autorů nebo do pořadí takových parafrasí. Sám pak Krejčí precisuje své hledisko asi tak, jako učinil již rok před tím.[8])

Slušná polemika Krejčího vyprovokovala Mareše, aby řekl přesně své mínění o otázce psychofysického paralelismu. Podle jeho odpovědi[9]) Mareš i Krejčí zdánlivě se příliš nerozcházejí co do věci. Mareš upozorňuje Krejčího toliko na podstatný rozdíl poznávací. »Pravíte-li,« píše Mareš, že »fenomenální paralelism je fakt, od něhož psycholog musí vyjíti, míním já, že je to logický postulát, dle kterého se postupuje, mají-li se psychické obsahy uvésti skrze fysické«.

Krejčí odpověděl hned v prvém sešitě následujícího ročníku svého časopisu[10]) velmi obšírně ve studii »K otázce psychofysického paralelismu«. Krejčí tu vykládá velmi zřetelně, co pokládá za fakt, to jest za skutečnost. Takovým faktem jest mu, že »duševní jevy nejsou nám jinak dány, než v průvodu dějů fysiologických«. Doznává však, že »nejsou dány nervové pochody vždy v průvodu duševních stavů«, čili, že není naprostého paralelismu. Domnívá se, že paralelismem i jeho důsledky, jež tu formuluje, stává se teprve psychologie empirickou. Zdá se, že v této studii, která jest jinak mistrná, Krejčí netrefuje do terče, nastaveného Marešem v »Poznámkách k referátu«. Bod sporu byl jinde: to, co pokládal Krejčí za fakt, připouštěl Mareš jako working hypothesis, jak říkají Angličané. Podle Mareše neběží v psychofysickém paralelismu o skutečnost, již nelze ostatně

---

[7]) »Česká mysl« II (1901), 291—295. [8]) Tamtéž, I (1900), 269.

[9]) Poznámky k referátu o spisu »Idealism a realism v přírodní vědě« v »České mysli« II (1901), 377—382.

[10]) »Česká mysl« III (1902), 22—27.

vystihnouti vědeckou analysou a konstrukcí, nýbrž jen o pohodlnou objektivaci, vhodnou pro vědecký popis a pro výstih mechanismu psychického. Ve skutečnosti běží v jeho »paralelismu« o interakci, těla a duše.[11])

Opakujeme znovu, že tato přestřelka mezi oběma filosofy byla zdvořilá, ba oplývala hlubokými poklonami s obou stran. Její pokračování o Kanta stávalo se však podrážděnější, neboť Mareš trval na svém výkladu, kdežto Krejčí znovu dokazoval citáty v článku »Kantův apriorism«,[12]) že se autor »Idealismu a realismu v přírodní vědě« ve sporném bodu mýlí. Právě toto vystupňování boje o otázku nepsychologickou zostřilo podle mínění Krejčího boj o vědeckou psychologii tohoto autora.

První díl »Základů psychologie« jest datován 1902. Záhy po vyjití spisu, dne 3. ledna 1903, poslali asistenti profesora Mareše, dr. Kamil Lhoták a dr. Edvard Babák, profesoru Masarykovi, jakožto redaktoru »Naší doby«, kritiku jeho po stránce fysiologické. Zároveň poslali opis kritiky samotnému Krejčímu s podotknutím, že vyjde v »Naší době«. Masaryk nechtěl uveřejniti posudek obou autorů, poukazuje na nevhodnost obraceti se s ním na širší veřejnost, a odkazoval Lhotáka a Babáka na odbornou revui. Krejčí kvitoval příjem opisu kritiky s podotčením, že »uveřejní zaslaný posudek »Základů psychologie« s radostí«, a že mu budou vítány i jiné posudky autorů. Lhoták a Babák na tuto »výsměšnou« nabídku nereagovali.[13]) Krejčí vzal toto qui tacet za souhlas a vskutku uveřejnil kritiku určenou do »Naší doby« v »České mysli«.[14])

Oklika přes »Naší dobu« do »České mysli« by bývala stěží komukoli vadila. Krejčí se však dopustil při uveřejnění kritiky formální chyby tím, že jednak vynechal z kritiky »některá silná místa«, zejména její závěr, jednak kritiku roztrhal libovolně v části, s nimiž na místě polemisoval. To skákání do řeči nebylo nepříjemné jenom autorům, nýbrž znesnadňovalo čtení a posouzení kritiky také pro veřejnost.

Lhoták a Babák — lépe Babák a Lhoták — vytýkají Krejčímu především, že se pokouší vykládati duševní dění příčinnou souvislostí hmotných dějů v nervstvu. Domnívají se, že při tom Krejčí nedbal rozdílu mezi příčinou působící a příčinou vybavující. Podle jejich názorů podnět působící na čidlo nepřejde

---

[11]) »Idealism a realism v přírodní vědě«, na příklad 329, v podání názoru Wentscherova bez kritiky.

[12]) »Česká mysl« II (1901), 401—407.

[13]) Dr. Lhoták a dr. Babák »Poznámka k odpovědi dra Krejčího v ‚České mysli'«, v »Naší době« X (1903), 718.

[14]) »Česká mysl« IV, 139.

v účin. Podnět jest z jiného energetického řetězu a vybavuje toliko potenciálnou energii nervu a svalu, pocházející z energie potravy. Mimo příčiny působící a vybavující jest k uskutečnění účinu zapotřebí určité sestavy podmínek. Sestava ta k určitému energetickému projevu v organismu nazývá se organisací. Síly, jež působí tu zvláštní sestavu, nejsou energiemi, jak se domnívá Krejčí, nýbrž dominantami ve smyslu Reinkeově. Kritici citují několik tvrzení Krejčího o přeměně energie v čidlech a dodávají se zbytečnou příkrostí: »To je nakupení nesprávností, pro něž jest těžko nalézt omluvu, leda by záležela v tom, že se u nás i v odborné literatuře podobné vyskytují«.

Kritici vytýkají dále, že patrně Krejčí pokládá centrum řeči za ohraničené. Nesouhlasí s tím, že Krejčí považuje hypotésu fylogenetickou, která jest velmi pochybná, za fakt, byť sám mluvil o ní někde jako o hypotése. Posléze kritisují nedopatření Krejčího v popisu Weberova zákona.

Krejčí ve svých poznámkách, vložených do posudku Babákova a Lhotákova, hájí se poukazem, že výtky autorů týkají se alespoň věcí sporných. »Pro všechno, co jsem uvedl, jsou doklady ve spisech fysiologických«.[15]) Upírá kritikům právo, aby rozhodovali, která z možných domněnek se hodí psychologovi, neboť jedině psycholog jest oprávněn činiti si úsudek o jejich pravděpodobnosti podle měřítka svého principu nebo teorie. Tvrdí, že problémy »Základů psychologie« se řeší z jiných premis než fysiologických. Energicky pak odmítá, »aby někdo jakožto odborník fysiologický rozhodoval o věcech, které se jeho odbornému soudu vymykají«. Odsuzující úsudky Lhotákovy a Babákovy sice Krejčí vynechal, ale sám si neodpustil vytýkati svým kritikům »vědeckou naivnost« a »krátkozrakost«, ba dokonce »nedostatečnou vědeckou vyškolenost«, neboť mu byl patrný jejich úmysl zlehčovati jeho práci.

Fakt, že byli Lhoták a Babák v denním osobním styku s Marešem jako jeho asistenti, že byl Krejčí s Marešem ve sporu o Kanta, i správné rozpoznání, že kritika čerpala ideový svůj podklad z Mareše, vedly Krejčího k neobalené invektivě proti tomu, koho spisovatel »Základů psychologie« pokládal za intelektuálního původce nepříznivého posudku. Narážka na marešovské pozadí kritiky objevuje se v odpovědi Krejčího třikrát, nejjasněji a nejprudčeji v této pasáži:

»Lepší cestou k získání rytířských ostruh vědeckých pro adepty... je úsilovná samostatná práce positivní ve zvoleném oboru než podřízená služba heniocha na válečném voze, s něhož

---

[15]) »Česká mysl« IV, 145.

prof. Mareš »drtí« nepodajné neidealisty. Fysiologie žádá si u nás pracovníků, jest třeba pracovati a něco vykonat, o čem by jiní pracovníci na poli přírodních věd nemusili říci: Tak se pracovati nesmí; pak si zafilosofujte a zapsychologisujte.«

Těmito slovy, jež byla jistě neprozřetelná, posunuto bylo definitivně těžiště boje profesora Mareše a jeho přívrženců proti Krejčímu s ideového zápolu na ring. Boj o psychologii Krejčího se tím dostal do proudu Marešova desetiletého zápasu s českými přírodovědci, jmenovitě s Raýmanem, který právě vyvrcholoval v polemice o Babákovu studii respirometricko-kalorimetrickou. Raýman jako zastánce vědy založené na zkušenosti a na »faktech« exemplifikoval — nesprávně — na Babákově spisu, kam vede přívrženství k filosofujícímu směru Marešovu, vyhrotiv svůj soud slovy: »Tak se pracovati nesmí!« Mareš předpokládal, že Krejčí ví, na čí straně jest ve sporu pravda. Užití Raýmanovy výtky vydráždilo jej k první »nadávce« ve sporu s Krejčím, již proslovil »Na obranu vědecké práce fysiologického ústavu« se vší příkrostí:

»Vědecká schátralost jeví se zvláště též v tom, že se najdou lidé, kteří se dovolávají proti fysiologickému ústavu onoho hanebného pokřiku: »Tak se pracovati nesmí«, ačkoli přece prokázatelně mohou věděti, na jak špatném základě spočívá. »Doc. dr. Krejčí, opakuje proti nám v »České mysli« onen hanebný pokřik, dal mi právo, abych konečně označil hodnotu pokřiku toho pravými jmény.«[16])

Neporozuměli bychom osobní ostrosti boje Marešova a Babákova proti Krejčímu, kdybychom si nezpřítomnili tento moment, zahajující řadu osočování a hledání i vypichování chyb po způsobu tehdejšího polemického ovzduší, které se nám dnes zdá nekulturní a nízce provinciální.

Mareš sám umírnil zase tón své polemiky a hleděl bojovati proti Krejčího vědecké psychologii věcným rozborem a věcnými námitkami se svého a Münsterbergova hlediska. Tato snaha jeví se v článcích v »Rozhledech«, týkajících se jeho diskuse s Rohanem a Futurusem o naturalism a »svobodu vůle«.[17]) Zde Mareš vystupuje opět proti naturalistické psychologii a hlavně proti psychofysickému paralelismu, »dogmě omamující psychologii«, které se sám zřejmě zříká i jako working hypothesis. Jakmile se prokazuje, že »fysické« nezasahuje do »psychického« a tím méně »psychické«

---

[16]) »Časopis lékařů českých« XLIII (1903), 1106.

[17]) »Rozhledy« 1904, číslo 8—11 (listopad, prosinec); také ve zvláštním otisku, vyšlém u Pelcla.

do »fysického«, není pro psychologii žádné vůle. Subjekt kladoucí účely a volící prostředky podle této psychologie neexistuje, ježto se nenachází v obsahu vědomí. Tato psychologie nemůže připustiti žádný impuls vůle. »Absurdnost« takového pojetí ilustruje Mareš na známém slavkovském důkazu, uváděném Krejčím podle Busseho. Snaží se ukázati, že naturalistická psychologie utápí se dogmou paralelismu v nemožné fysiologii. »Psychologie nemá vůbec co činiti s mozkem. Ale psycholog zmatený naturalismem zamotá se nevyhnutelně a zbytečně do anatomických a fysiologických výkladů o mozku, ano uvázne docela na pouhé anatomii, jak ukazuje druhý díl »Základů psychologie« dr. Krejčího.«

Na tyto poznámky odvětil Krejčí krátce a nevlídně, v jakési parodii zmíněné už Marešovy polemiky z roku 1903 v »Časopisu lékařů českých«, s názvem »Na obranu«, v které upřel Marešovi znalost psychologické literatury a ohradil se proti tomu, aby mu Mareš imputoval názory, kterých nemá, či dokonce, proti kterým sám bojuje, aniž uvedl, o jaké imputace se jedná.

Oba kritici z »České mysli«, od nichž Krejčí očekával vděčnost za to, že vynechal jejich závěr o své práci, protestovali proti zkomolení textu své kritiky i proti Krejčího vsuvkám v »Poznámkách«, uveřejněných v »Naší době«. Lhoták i Babák opakují v nich své výtky, odmítají, že by bývali jednali »tendenčně a na odvetu« z popudu Marešova, a snaží se vyvrátiti obranu Krejčího. Stěžují si zároveň, že redaktor »Naší doby« odmítl uveřejniti nezkráceně jejich kritiku, odkazuje je na odborný tisk.[18])

Zatím Lhoták upustil od další kritiky, nechtěje se dovolávati soudu veřejnosti. Babák hodlal uveřejniti »kus věcné diskuse« do »České mysli« a poslal svůj elaborát prof. Drtinovi. Drtina však mu po několika měsících (v prosinci 1904) kritiku vrátil. Krejčí přes naléhání obou spoluredaktorů (Čády i Drtiny) totiž rozhodně odmítl uveřejniti tento nový posudek o své knize. Důvody, které uvedl později pro svůj krok,[19]) nebyly postačující: Kritika prý byla povídání o tom, co Krejčí nazval pražskou Veranlassungstheorií. »Ostatně je to právem redaktora, aby nabídnuté příspěvky přijal neb odmítnul; proto má redakční koš.« Dnes nám není již jasno, proč takovýmto způsobem se snažil Krejčí umlčeti úsudek vážného vědeckého pracovníka ve své revui, když přece musil vědět, že nemůže zabrániti tomu, aby v ostřejším tónu se neobjevil jinde.

Boj mezi Babákem a Krejčím se zatím velmi zostřil. Babák se dotkl v poznámce svého pojednání »O Haeckelových záhadách světa (Welträthsel)«[20]) těžce Krejčího svou námitkou, že ve dru-

[18]) »Naše doba« X (1903), 718—720. [19]) »Česká mysl« VI, 137—142.
[20]) »Přehled« III (1905), 237.

hém díle »Základů psychologie« podal autor »velmi špatnou psychologickou anatomii a fysiologii«. Otakar Kádner ve své spravedlivé a věcné kritice druhého dílu v témže časopisu[21]) uznal sice, že Krejčí mohl věnovati daleko méně místa fysiologickým partiím, nežli učinil, ale opravil taktně Babákovo tvrzení o špatnosti knihy, upozorňuje na to, že jednak autor čerpá sám i v těchto partiích z nejnovějších prací odborných, jednak, že »právě v těchto věcech skoro denně se názory a theorie odborníků tak radikálně obracejí, že nikdy nejsme jisti, že netvrdíme v psychologii něco »zastaralého«. Krejčí sám reagoval rovněž v poznámce »Na obranu«[22]) podrážděně, v níž pokládá za doporučení, řekne-li Babák o knize, že je velmi špatnou psychologickou anatomií a fysiologií.

Nelze se diviti, že po této ouvertuře je kritika druhého dílu Krejčího »Psychologie«, kterou uveřejnil Babák v »Přehledu«[23]), velice nabroušená. Pisatel se snaží dokázati, že by plán »empirické« psychologie, o který usiluje Krejčí, byl i tehdy neuskutečnitelný, kdyby byl Krejčí výborně informován o fysiologii. Několika příklady chce pak »prokázati dokumentárně«, že Krejčí »nezná ani elementárních poznatků anatomie a fysiologie nervstva«. Dojem této polemiky příliš silné ve výrazu byl sesprchován notickou »O vědecké polemice«, podepsanou značkou R. (Rádl), v níž se vytýká Babákovi, že nešetřil »přirozených pravidel polemiky« ve sporu s R. (Rádlem).

Krejčí se arci nedal a odpověděl neméně řízně na Babákovu polemiku v »Přehledu« a zároveň i na kritiku v »Přírodě«[24]) v poznámkách v »České mysli«.[25]) Rozebírá Babákovy výtky i jeho metodu uvésti tvrzení s vykřičníkem, aniž objasní, v čem spočívá chyba, aby si neinformovaný čtenář myslil, bůhvíjakých chyb se spisovatel nedopustil. Dokládá pak ze slavných autorit (Hellpacha, Zandera, Wundta, Rüdingera a jiných, že ani jedna výtka neznalostí fysiologických není správná. »Dokumentárně — oblíbené slovo Marešovo — nedokázal (Babák) nic, aniž dokazoval... Že pak na ty lapálie, jež mi vytýká, dává takový důraz, tak jako by na nich závisela hodnota celé knihy, to svědčí jenom o jeho vědecké nevyspělosti.« Jest příznačno, že se znovu třikrát míhá na temném pozadí sporu stín Marešův v narážkách Krejčího.

Téhož roku podrobil Babák důkladnému rozboru »Psycho-

---

[21]) »Přehled« III (1905), 272. [22]) »Česká mysl« VI (1905), 80.
[23]) »Přehled« III (1905), 286—288.
[24]) »Příroda« III. Tato polemika mi nebyla přístupna.
[25]) »Česká mysl« VI, 137—142.

logické učebnice dra F. Krejčího po stránce biologické«.[26]) Kritika se týká fysiologických a anatomických poklesků, jichž se podle autorova mínění Krejčí dopustil v obou prvých dílech »Základů psychologie« a ve středoškolské učebnici o »Psychologii«. Rozbor Babákův jest rozdělen do čtyř kapitol: Anatomie a histologie nervstva v podání dra Krejčího; Fysiologie, hlavně ústředního nervstva a všeobecná fysiologie nervová v podání dra Krejčího; Fysiologie smyslových výkonů v podání dra Krejčího a Všeobecně biologické a vůbec přírodovědecké nesprávnosti.

V tomto pojednání, jímž chce autor mermomocí prokázati, že Krejčí je »nedostatečně... informován o biologii a vůbec přírodovědeckých otázkách, aby mohl poučovati jiné« (a těmi jinými mínil arci Babák sebe, reaguje na výtky Krejčího z minulých polemik), neběží již o ideový boj, nýbrž právě jenom o vypichování toho, co Babák pokládal za chybu. Zde opět Babák cituje jenom »nesmysly«, »snůšku matenic« a »ledabylost«, aniž udal, co jest správné. Nestrannému čtenáři se zdá, že Babák příliš předpokládal u lékařů, k nimž se obracel, aby mohli rozhodnouti o otázkách často velmi speciálních a leckde i sporných. Nemám možností sledovati, pokud má Babák pravdu a pokud v detailech Krejčímu křivdí: soud o tomto bodě přenechávám odborníku, který by si chtěl dát práci se zjišťováním správnosti či nesprávnosti těch »lapálií« vzhledem k soudobému stavu badání. Jest mi však nesporno, že Babák svou kritikou jakožto celkem Krejčímu nejen křivdí, vytýkaje drobná i snad hrubá nedopatření klasickému filologovi, jenž se obíral přírodovědeckými problémy teprve v pokročilejším věku, nýbrž že mu křivdí s úmyslem, který prokukuje z vedlejších poznámek každé stránky, z nichž některé zarážejí svou vulgárností (»pan K. mluví jako slepý o barvách« a pod.). Zdá se nám, že Babákovi běží o více, nežli aby zabránil víře, »že dr. F. Krejčí, poněvadž mne může odbýti tak hrubě a sebevědomě, má biologické vzdělání nepoměrně vyšší než je moje«. Babák se pokusil o důkaz, že učebnice Krejčího »po stránce biologické naprosto nevyhovují«, aby znemožnil svého odpůrce.

Veřejnost dobře vystihla, že obšírná Babákova kritika se týká toliko podrobností a nedostatků, jakých by bylo lze konečně vytknout i spisu, psanému odborníkem ve fysiologii a v anatomii. Bylo každému patrno, že Babákovi došel dech, jakmile by se chtěl dotknouti Krejčího spisu jako celku. Kritika zapadla v časopise bez valnějšího povšimnutí. Ani Krejčí sám, neušla-li nám nějaká noticka v soudobých časopisech, na toto fysiologické a anatomické

---

[26]) »Časopis lékařů českých« XLIV, 6, 937, 1011, 1036, 1060, 1086 a násl.: vyšlo též jako zvláštní otisk nákladem autorovým (1905).

rozpitvání svého díla již valně nereagoval. Nudná, protože neideová studie Babákova snad působila, že spor o Krejčího psychologii na několik let usnul. Nebylo u nás tehdy nikoho, kdo by mohl čeliti Krejčímu v psychologii co do informovanosti, odbornosti a postřehové bystrosti. Babák sám v poslední větě svého pamfletu to doznává slovy: »Snad po letech, až několikasvazková »Psychologie« jeho, k poučení učitelstva určená, bude skončena, dojde i na odbornou kritiku psychologickou. Obávám se, že nebude světlejší.« Přesvědčíme se, zda poněkud hypokritická obava ze závěru hyperkritického spisu Babákova vskutku se splnila, až pojednáme o druhé fási boje proti vědecké psychologii Krejčího.

Zbavíme-li boj Krejčího ošklivých strusek časovosti a ponecháme z něho jenom to, co ovlivnilo další české myšlení v psychologii, můžeme se zhruba omeziti na souboj Mareše s Krejčím, neboť ten jedině byl hlouběji podložen ideově. Lhoták i Babák skutečně tu dělali jenom asistentskou práci, shledávajíce doklady, kterými by seslabili význam díla v očích veřejnosti, aniž pronikli k samé základně sporných otázek, leda že opakovali důvody svého učitele, jak bych mohl prokázati. Dotkneme-li se ještě jednou otázky osobní, necháváme nerozhodnuto, zda Mareš jim dal »instrukce pro drtící kritiku«, jak tvrdil Krejčí a jak popíral Mareš.[27]) Jest však jisto, že oba asistenti Marešovi byli ideově ovlivněni svým učitelem. Zdá se, že Babák sestoupil s původní vyšší úrovně zápasu ke špinavější práci vypichovati chyby v díle Krejčího hlavně vlivem urážek, kterými jej obmyslil Krejčí, nežli vnějším vlivem kohokoli.

V tomto období boje vytýká Mareš Krejčímu, že vychází ze zákona energetického, podle něhož není ve fysiologickém dějství mezery pro zvláštní obměnu psychické energie. Vytýká mu, že vysvětluje příčinnost psychického dění jeho fysiologickými koreláty. Psychologie taková jest nemožná jako empirická věda, neboť i kdyby byly stavy vědomí provázeny zcela určitými nervovými koreláty, nebylo by možnosti je pozorovati a studovati. Zakládá-li Krejčí svou psychologii na tomto postulátu, jejž považuje omylem za fakt, dostává se zbytečně do nesnází, pro něž není odborně vyzbrojen. Krejčí se domnívá, že se lze přiblížiti skutečnosti, popisuje-li a vykládá-li psychický život jako předmět. Jeho metoda jest abstrakční a konstruktivní, leč nemůže podati více nežli popis a výklad mechanicko-kausální, dokáže-li toho vůbec. Mareš vidí jedinou cestu ke skutečnosti psychické a životní vůbec v bezprostředním prožívání stavů vědomí a života. Kdežto Krejčí abstrahuje od subjektu, chtěje se dopátrati skutečnosti objektivní ana-

---

[27]) »Časopis lékařů českých«, XLII (1903), 795.

rozpitvání svého díla již valně nereagoval. Nudná, protože neideová studie Babákova snad působila, že spor o Krejčího psychologii na několik let usnul. Nebylo u nás tehdy nikoho, kdo by mohl čeliti Krejčímu v psychologii co do informovanosti, odbornosti a postřehové bystrosti. Babák sám v poslední větě svého pamfletu to doznává slovy: »Snad po letech, až několikasvazková »Psychologie« jeho, k poučení učitelstva určená, bude skončena, dojde i na odbornou kritiku psychologickou. Obávám se, že nebude světlejší.« Přesvědčíme se, zda poněkud hypokritická obava ze závěru hyperkritického spisu Babákova vskutku se splnila, až pojednáme o druhé fási boje proti vědecké psychologii Krejčího.

Zbavíme-li boj Krejčího ošklivých strusek časovosti a ponecháme z něho jenom to, co ovlivnilo další české myšlení v psychologii, můžeme se zhruba omeziti na souboj Mareše s Krejčím, neboť ten jedině byl hlouběji podložen ideově. Lhoták i Babák skutečně tu dělali jenom asistentskou práci, shledávajíce doklady, kterými by seslabili význam díla v očích veřejnosti, aniž pronikli k samé základně sporných otázek, leda že opakovali důvody svého učitele, jak bych mohl prokázati. Dotkneme-li se ještě jednou otázky osobní, necháváme nerozhodnuto, zda Mareš jim dal »instrukce pro drtící kritiku«, jak tvrdil Krejčí a jak popíral Mareš.[27]) Jest však jisto, že oba asistenti Marešovi byli ideově ovlivněni svým učitelem. Zdá se, že Babák sestoupil s původní vyšší úrovně zápasu ke špinavější práci vypichovati chyby v díle Krejčího hlavně vlivem urážek, kterými jej obmyslil Krejčí, nežli vnějším vlivem kohokoli.

V tomto období boje vytýká Mareš Krejčímu, že vychází ze zákona energetického, podle něhož není ve fysiologickém dějství mezery pro zvláštní obměnu psychické energie. Vytýká mu, že vysvětluje příčinnost psychického dění jeho fysiologickými koreláty. Psychologie taková jest nemožná jako empirická věda, neboť i kdyby byly stavy vědomí provázeny zcela určitými nervovými koreláty, nebylo by možnosti je pozorovati a studovati. Zakládá-li Krejčí svou psychologii na tomto postulátu, jejž považuje omylem za fakt, dostává se zbytečně do nesnází, pro něž není odborně vyzbrojen. Krejčí se domnívá, že se lze přiblížiti skutečnosti, popisuje-li a vykládá-li psychický život jako předmět. Jeho metoda jest abstrakční a konstruktivní, leč nemůže podati více nežli popis a výklad mechanicko-kausální, dokáže-li toho vůbec. Mareš vidí jedinou cestu ke skutečnosti psychické a životní vůbec v bezprostředním prožívání stavů vědomí a života. Kdežto Krejčí abstrahuje od subjektu, chtěje se dopátrati skutečnosti objektivní ana-

---

[27]) »Časopis lékařů českých«, XLII (1903), 795.

lysou, Mareš by usiloval o subjektivistické a vitalistické prožívání, vcifování do života jiných subjektů, na něž by se díval jako na cítící, chtějící a hodnotící bytosti, nikoli jako na předměty, jichž drobnohledné části jsou v určitém pohybu, působíce jím vědomí jako pouhý příjev. »Objektivný výzkum v psychologii podává jen nějaké pohyby; psychologický smysl musí do těchto pohybů vložiti sám pozorovatel, dle vlastní své niterné zkušenosti.«[28]) Objektivního výzkumu mechanicko-kausálního Mareš nepodceňuje. Tvrdí však, že jím lze poznati toliko příčiny determinující jako empirická fakta, nikoli příčiny působící. K vlastní skutečnosti bychom se přiblížili toliko, kdybychom vystihli působících příčin. Krejčí si však tohoto rozlišení nevšímá. Usiluje o nemožnost, usiluje-li o poznání skutečnosti jenom objektivním vědeckým výzkumem, jmenovitě, zakládá-li jej na fysiologii.

Krejčí naproti tomu stojí na svém, že totiž úkolem psychologovým jest zůstati zcela na půdě zkušenosti. Ze svého empirického systému vylučuje všecky metafysické výklady o podstatě psychického jsoucna, o poměru duše k tělu atd. Metafysické stadium psychologické pokládá za nevědecké a za překonané. Domnívá se, že toliko konstatuje fakt, přijímá-li za východisko svého systému fenomenální dualismus, totiž naprostou nesrovnalost stavů vědomí s jevy hmotnými. Jest přesvědčen, že každý děj duševní jest vázán na existenci dějů fysických (fysiologických). Při každém stavu vědomí děje se v nervových drahách něco jiného, jinak bychom ty stavy vědomí od sebe nerozeznávali. Každý psychický jev jest tedy provázen fysiologickým korelátem. Krejčí se však chrání říci, že jest jím podmiňován, neboť by tím opustil empirickou půdu. Vědomí, jež jest dále neanalysovatelné, jest souběžné se změnami v nervstvu. Ty dva jevy do sebe navzájem nezasahují. Úlohou psychologovou jest popsati, analysovati a pořádati stavy vědomí. Fysiologie užívá psycholog toliko k výkladu kausálnímu jevů duševních, neboť nelze empiricky pozorovati vlastní kausalitu psychickou. Ta však jest patrná v časové nutné následnosti jevů fysiologických, které provázejí stavy vědomí. V tomto smyslu popírá, že by se jeho psychologie zakládala na fysiologii, že by byla fysiologickou psychologií. Výslovně praví, že psychologie není vědou přírodní, že »děje psychické nestaví pod vládu fysické kausality, nýbrž této kausality používá k vysvětlení, objasnění souvislosti jevů duševních«.[29])

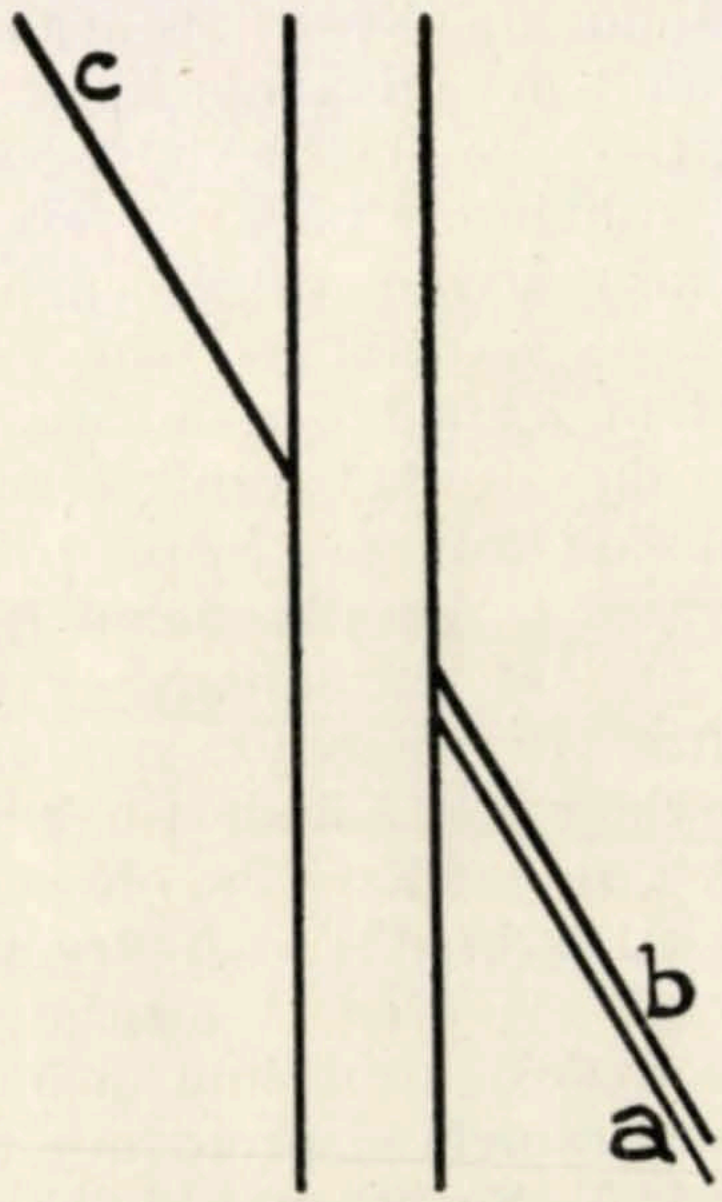
Na souboji s Marešem jest příkladně ukázáno — a pokládám to za největší poučení sporu — že pojem vědomí jest obtížný pro

---

[28]) Mareš »Idealismus a realismus v přírodní vědě« 310.
[29]) »Základy psychologie« I, 126.

nenávist ze srdcí svých nepřátel vědeckých, politických ani lidských.

Jak tomu bývá zpravidla, příčina determinující k vystoupení proti Krejčímu byla nahodilá a nepatrná, leč stačila příčinám působícím dokonale. Dr. O. Hall referoval v »Národních listech« (dne 29. ledna 1911) příznivě o činnosti »Jednoty filosofické« a o časopisu jí vydávaném, o »České mysli«. Tato zpráva dala popud Chalupnému, aby netoliko posoudil nepříznivě »Jednotu filosofickou«, nýbrž hotově odsoudil činnost Krejčího jakožto redaktora »České mysli«, jež prý jím byla přivedena na pokraj úpadku morálního a finančního. Ve svém článku v »Národních listech« (dne 8. února 1911) cituje Chalupný dvakráte se zřejmou pochvalou Mareše a ohřívá osud posudku Babákova a Lhotákova. Těmito dvěma fakty jest zřejma souvislost boje, který byl zahájen tímto článkem Chalupného proti Krejčímu, s bojem z let 1903—1905. V celém tažení roku 1911 proti spisovateli »Psychologie« uzříme často pod nabílením fresky starého nepřátelství.



Znázornění principu Poggendorffovy iluse.

Po předběžném úderu namířil Chalupný »tlustou Bertu« na Krejčího v »Národních listech« (dne 28. května 1911) v článku »Z české psychologie«, ve kterém referoval o čtvrtém svazku »Psychologie«.[31]) Kritika, pokud jest věcná, koncentruje se na rozbor Poggendorffovy iluse. Krejčí vykládá tu ilusi jako pouhý příklad a zřejmě nevěnuje jí veliké pozornosti ani co do prostoru, naznačuje výklad i popis její v necelých dvou stech slovech.[32]) Výslovně připomíná, že »klamy vysvětlují se« principem setrvačnosti tak, že jsme nakloněni úhel ostrý odhadovati ostřejším než skutečně jest«. Sledujeme-li rameno příčky, protínající rovnoběžky, až k průsečníku, zdá se nám, že se sledované rameno více

---

[30]) »Pedagogické rozhledy« 1907, 759.
[31]) Chalupný »Boj za očistu české vědy a filosofie« 10—12.
[32]) »Psychologie« IV, 151—153.

systém psychologický. Pojem ten nejen zužuje pole psychologie, jak jest patrno u Krejčího, takže vlastně instinkt, zvyk a automatické tendence vůbec nepatří do psychologie, nýbrž i vede k otázce o původu vědomí a k rozdvojení aktu chování ve dvě složky, které se pokládají pojmově za nesrovnatelné. Mareš tušil správně, že psychofysický paralelismus v podání Krejčího neuspokojuje lidské poznání, ale neměl dosti knižních zkušeností, aby mohl ukázati positivně, jak by si představoval opravdu systém psychologický. Mimo to příliš spekuloval a filosofoval, nežli aby dospěl k vymezení obsahu, rozsahu i metody psychologického badání. Tím, že zanášel do sporu své hledisko vitalistické, ukazoval na značnou podmíněnost své kritiky. Kdežto Mareš nevyhraňuje svého hlediska s dostatečnou jasností, Krejčí jasně a positivně vykládá své základní pojmy obsahové i metodické. Mareš byl málo informován o soudobé psychologii, takže nemohl v celkovém pojetí ani v podrobnostech parýrovati Krejčímu. Podíváme-li se dnes na spor s hlediska soudobé psychologie, již Mareš nepřehlédl v ten čas, musíme jej považovati za rozhodnutý pro Krejčího. Krejčí se držel tehdejšího směru strukturální psychologie analytické a popisné, neexperimentální. Užil svého rozhledu po literatuře velmi samostatně k vybudování vědecké soustavy vlastního zabarvení. Proti psychologii Krejčího nemohl Mareš vésti boj s hlediska odborného, nýbrž jenom s »hlediska«. Proti Krejčího scientismu a positivismu stavěl subjektivismus a idealismus. Vývoj psychologie od roku 1900 nedal za pravdu Marešovi, ale Krejčímu. Psychologie vyvinula se v samostatný vědecký obor, budovaný na základech »empirických«, jak si přál Krejčí. Věcně jest tedy zápas Krejčího za vědeckou psychologii v letech 1903—1905 rozhodnut pro Krejčího. Na straně Marešově zůstává skvrnou, že vyrovnaný filosof a etik nezakřikl kritiky, kteří pro drobná nedopatření fysiologická se odvažovali popírati cenu spisu, jenž byl zčásti nad dosahem jejich pochopení, i když chci věřiti, že Marešova osoba nebyla Rasputinem těžkého sporu.

BOJ Z LET 1911—1912

Ať bylo vystoupení Babákovo proti Krejčího psychologii sebe prudší výtkami neznalosti fysiologie, nestačilo ani zdálky »popraviti« jediný souborný český systém vědecký toho odboru. Jak se zdá, spor usnul, byť ne zcela. Občas se ozvaly ještě pochybnosti, jež byly celkem bezvýznamné a nevlivné. Ve třetím díle »Psychologie« jest patrný odklon od fysiologismu hned v úvodní kapitole, jak s povděkem konstatoval nestranný posuzovatel Kádner.[30]) Tím vzal Krejčí fysiologům vítr s plachet. Bohužel se mu nezdařilo vzíti

přichyluje k rovnoběžce a svírá prý úhel menší.[33]) Proto se zdá, že v obrazci 1 postupuje přímka v c a nikoli v b. Především upozorňuji, že Krejčí nechce podávati nějaký vlastní výklad, nýbrž že jej přejímá, jak je patrno z uvozující fráze. Omyl, týkající se zdánlivého zmenšení úhlu, vzniklého přichýlením ramene příčky k rovnoběžce, vysvětluji si tím, že Krejčímu tanulo při tom výrazu na mysli zmenšení (ovšem zdánlivé) plochy mezi přichýlením konce příčného ramene s rovnoběžkou. Posléze jest zřejmo, že Krejčí se nedovolává Wundta při výkladu obrazce. Wundtem se dokládá Krejčí toliko pro svůj výklad figury Poggendorffovy ve směru vodorovném.

Chalupný podává v podstatě výklad Wundtův: Protínají-li se přímky šikmo, ostrý jejich úhel se zdánlivě zvětšuje, poněvadž ramena se staví na sebe »kolměji«. Chalupný má pravdu, že se výklad Krejčího neshoduje s výkladem Wundtovým. Má rovněž pravdu, že úhel, vzniklý zdánlivou atrakcí přímek, jeví se větší a nikoli ostřejší. Nemá pravdu, vyčítá-li Krejčímu, že přejímá obrazce z Wundta, neboť jsou již mezinárodním majetkem. Byly na příklad reprodukovány 1890 Laddem v »Elements of Physiological Psychology«, Sanfordem v »A Course in Experimental Psychology« a jinde. Chalupný nemá pravdu, tvrdí-li v podrobnostech, že jest Krejčího obrazec 15B chybný právě tak, jako tvrdí-li, že jest výklad této figury u Krejčího chybný, neboť není toliko přesně vyjádřen. Upozorňuji, že Chalupný Krejčímu nerozuměl z neznalosti problému, neboť nepochopil, co Krejčí míní »přichýlením ramene«; proto mu také byla chyba Krejčího nepochopitelná. Vedlo by mne daleko, kdybych měl zacházeti do podrobností obšírněji tak, aby byly nezasvěcenému čtenáři jasny, takže se musím omeziti toliko na konstatování. Chalupný ukazuje neznalost problému, o kterém píše, tvrdí-li, že partie, z níž jest vzat výklad Poggendorffovy figury, je »nejjednodušší partie spisu«, která »každého zajímá a každému je pochopitelna«,[34]) či dokonce, že u Krejčího »tyto hrozné zvrácenosti se přihodily při rozboru jevu srozumitelného každému laikovi«! Mně samotnému, který se pokládám za laika v této otázce všeobecné psychologie, jest známo téměř dvacet výkladů toho jevu, z nichž si některé přímo

---

[33]) Výklad druhé věty o směru přímky nezdá se mi u Krejčího dosti zřetelný a proto jej vyjadřuji svými slovy. Krejčí píše: »Sledujíce rameno jedno až k vrcholu, zahýbáme k druhému dřív, než vlastně k vrcholu dospějeme, a proto se zdá rameno sledované více přichylovati k druhému a svírati úhel menší.« Mám za to, že při změně výrazu zachovávám týž smysl věty. Výkladů o obdobách Poggendorffovy iluse, podaných Krejčím, neuvádím, poněvadž hrály menší úlohu ve sporu.

[34]) Chalupný »Boj za očistu české vědy a filosofie«.

odporují; Rádl[35]) připomíná dokonce více nežli sedmadvacet výkladů Poggendorffovy iluse. Jistě není »nejjednodušší« taková partie psychologie, která zavdala příčinu k tolika vysvětlením i polemikám, leda pro toho, kdo zná toliko výklad jediný, Wundtův. Chalupný dále tvrdí rozhodně nepravdu, praví-li, že Krejčí vyčetl z Wundta pravý opak při výkladu Poggendorffovy iluse. Předpokládám opět, že tato nepravda nepramení ze zlého úmyslu, nýbrž že jest zaviněna neinformovaností kritikovou. Krejčí podává totiž výklad iluse v podstatě odlišný nežli Wundt, totiž fysiologický, kdežto výklad Wundtův chce býti psychologický, jak je patrno z toho, že se Krejčí opírá o zákon setrvačnosti, totiž o »tendenci čidlového mechanismu setrvati v činnosti, k níž dán vnímáním popud«.[36]) Krejčího vždycky zajímalo při ilusích, »co se děje pod kůží«, abych se vyjádřil slovy Jamesovými. Leč ani v metodě průkazu není kritika Chalupného, pokud se týká uvedené iluse, docela správná, poněvadž její autor opírá se zčásti o výroky Wundtovy, jež se týkají jiných ilusí geometricko-optických. Tento způsob důkazu jest logicky nepřípustný.

Jsem si vědom, že čtenář o věci neinformovaný nemůže porozuměti mému odmítnutí některých výtek Chalupného, poněvadž nemohu pojednávati dopodrobna o tomto problému, jenž by zasloužil zvláštního článku. Musil jsem poněkud dogmaticky konstatovati tyto omyly s vědomím odpovědnosti ke všem těm, kteří speciálně studovali nejen Poggendorffův klam, nýbrž i výklad Krejčího a Chalupného. Běží mi totiž o to, ukázati, že kritik, který neměl tolikrát pravdu ve svém rozboru, neměl práva téměř jen podle tohoto bodu odsuzovati váženého odborníka a dokonce mu spílati. Nervy dnešního čtenáře nesnesou odsudků a výrazů, kterými se titulovali příslušníci minulé generace. Chalupný troufá si psáti, že Krejčího »Psychologie« je dílo neseriosní, »karikatura vědeckého systému«, »práce chatrná, z valné části úplně bezcenná a přímo špatná«. Chalupný sám, jenž studoval zřejmě toliko z Wundta bod, který kritisuje, nazývá Krejčího »žalostným diletantem«. Ostatní epiteta, příznačná pro ovzduší předválečných uplvaných kaváren provinciálního města, jsou příliš repulsivní, nežli abych se s nimi zaměstnával.

Posudek Chalupného musil býti odmítnut. Při jeho povaze nebylo toliko potřebí podrobiti zkoumání důvody věcné, nýbrž i neslýchanou formu kritiky.

Prvý zkřížil meče pro obranu Krejčího Rádl.[37]) Posuzuje

---

[35]) »Hranice vědecké kritiky« v »Naší době« XIX (1912), 200—210.
[36]) »Psychologie« IV, 147.
[37]) Ve feuilletonu »Prof. František Krejčí« v »Čase« ze dne 2. června 1911.

střízlivě v nejzákladnějších rysech dílo Krejčího. Vysvětluje, že Krejčímu, jenž »si oblíbil psychologii t. zv. vědeckou... nastala povinnost, vymaniti se z myšlenkového ovzduší filologického a vmysliti se do vědeckých oborů, které mu do té doby byly cizí«. Objektivně přiznává, že »prof. Krejčí nepřekonal všech obtíží, které mu jeho stanovisko filosofické nutně nastavělo, jako jich nepřekonal žádný jiný filosof«. Rádl nerozhoduje tu, má-li Chalupný pravdu co do věci. V jeho kritice však pozoruje pohnutky jiné než vědecké. »„Český deník" otiskl proti prof. Krejčímu útoky, které nechtějí ani obhájiti novou jakous psychologii ani prospěti naší vědě, které mají pouze účel ostouzeti muže vědy pro jeho politické přesvědčení«.

Sám Krejčí se nehájil šťastně, napsav horkou jehlou a nejsa k tomu ještě v dobré formě »Otevřený list jeho Exc. dru Fiedlerovi a poslanci dru Kramářovi«.[38]) Krejčímu nebylo lhostejno, že invektiva proti němu byla uveřejněna v »Národních listech«, v jejichž redakci sedí i jeho kolegové Václav Tille a Jaroslav Vlček. Doufá, že oba adresáti i oba profesoři odmítnou útok Chalupného.

Na oba články »Času« odpověděl Chalupný halapartnou v »Národních listech«, příliš ochotných k jeho projevům.[39]) Opakuje neoprávněné tvrzení, že »dr. Krejčí opisoval z Wundta nesmysly«. Dokládá se souhlasem »jednoho z nejčelnějších profesorů české university« dopisem jemu poslaným, aby ukázal, že pře Krejčího není věcí university. Odmítá podezření Krejčího i Rádlovo, že vystoupil proti autorovi »Psychologie« z důvodů předvolebních. Dokládá se dr. Zdeňkem Tobolkou, že psal svou kritiku již v únoru, tedy dávno před rozpuštěním parlamentu.

Dva dny po článku Chalupného objevila se první věcná obrana Krejčího, podepsaná »JUDr.«, o niž ještě zavadíme. Dne 14. června 1911 chce přinésti trochu klidu do sporu »Anonym« v »Hlídce Času«, redigované Kamilem Lhotákem — byl jím Lhoták sám — který provádí analysu boje.[40]) Lhoták míní, že věcná stránka sporu patří před odbornické forum. Tím správně odsuzuje Chalupného kritiku, uveřejněnou v deníku politické strany. Rozeznává dále domnělou část politickou, jejíž »průkaz nezmenšil by sice věcných výtek, ale byl by důležit pro potvrzení motivace a hodnoty vystoupení dra Chalupného«. Posléze mluví Lhoták i o části formální, jmenovitě o Chalupného výrazech jako

---

[38]) »Čas« ze dne 4. června 1911.

[39]) »Česká psychologie a — volby« v »Národních listech« dne 7. června 1911.

[40]) »K osvětlení nynější diskuse o ‚Psychologii' prof. Krejčího«, »Čas«, 1911, číslo 162.

stupidnost. »Nemusím snad podotýkati,« praví Anonym, »že sám užití takovýchto příkrých slov neschvaluji a slovo stupidnost já považuji již za urážku osoby. Ale uznávám, že i toto slovo může někdo obhajovati jako přiléhavý výraz věcný. Pak jest to ještě věc vkusu.« K tomuto obojživelnému výroku řadí se ještě výrok velmi všeobecný, který byl snad ušit pro Chalupného, ale dostal se do konfekce: »Mělo by se opravdu také v Čechách státi pravidlem, že se od nadávajícího vědce veřejnost odvrátí.«

Část veřejnosti se od Chalupného neodvrátila, nýbrž ve sporu sekundovala. Babák v poznámce o »Psychologii prof. Krejčího«[41]) nezapomněl se vložit také do sporu slovy: »Dr. Chalupný v podstatě vlastně vytýká Krejčímu totéž, co já: dokazuje dokumentárně, že Krejčí četl jistou partii ve Wundtovi, ale naprosto jí neporozuměl a úplně převráceně (a vůbec zmateně) ji předložil českému čtenářstvu.« Babák ovšem uznává, avšak nikoli z důvodů mravních, nýbrž k vůli neprospěšnosti útoku, že Chalupný »po stránce formální ovšem činí to obraty a slovy příliš příkrými, takže tím dojem věcné části svého článku oslabil«. Za toto potřesení rukou Chalupnému pohrozil Krejčí Babákovi »povolanými instancemi«.[42]) Ten krok Krejčího byl nešikovné vyvrtnutí, vysvětlitelné rozhořčením.

Dr. Gustav Tichý v článku »K ‚Psychologii' prof. Krejčího« v »Čase« (dne 5. července 1911) obhajuje Krejčího pokusem o jiný výklad Poggendorffovy iluse. Upozorňuje na nesnadnost problému, které Chalupný nepozoroval. Kritiku Chalupného posuzuje pak v řádce pichlavých substantiv: »Co zde podává p. dr. Chalupný, zabíjí úplně důvěru v jeho vědeckou spolehlivost, methodičnost, bezpředsudkovost, logičnost, ba i poctivost.«

Chalupný odpověděl Tichému, »JUDrovi«, (i Rádlovi) opět velmi řízně.[43]) Rádla obvinil — neprávem, jak se ukázalo později — že úmyslně oddaluje schůzku čestného soudu, před kterým měl Rádl na výzvu Chalupného dokázat své nařčení, že kritik Krejčího z »Národních listů« psal svůj posudek z důvodů politických. Rozbor Tichého, který byl dosti slušný, nazval Chalupný »uličnickým pokřikováním« a »konfusním klábosením«, určiv kuriósní čtyřčlenkou, že se má Tichý k Wundtovi, jehož výklad popíral, jako blecha k velrybě. Provedl pak matematický důkaz, že má pravdu Wundt, Kramář a on, čili »největší psychologové v Čechách a v Německu«, nerozpoznav bohužel, že jeho míra úhlová týká se jiných úhlů, nežli které měl na mysli Tichý. Na

[41]) »Přehled« IX, 585-6 (dne 16. června 1911).
[42]) »Česká mysl« XII, 279.
[43]) V článku »Křížová výprava ‚Času' a její úplné fiasko« v »Národních listech« dne 19. července 1911.

základě toho podařeného důkazu prohlásil pak »odborníky ‚Času'« za počtáře, kteří neumějí počítati do deseti, a úvahu Tichého za »vědecké analfabetství«.

Proti těmto silným výrokům nemohl ovšem čelit ani Krejčí ani Rádl ani »JUDr.« a tím méně Tichý. Za ně přihlásil se po čase nějaký »Anonym«, který Chalupného v »Poznámkách a citátech«[44]) »seřezal«, nazvav jeho bojovné statě »terorisujícím literárním křiklounstvím«, »bezdůkladnou hantýrkou« a jinými palcátovými slovy.

Smírčí soud ve sporu Chalupný contra Rádl se sešel dne 5. listopadu 1911 za Zábova předsednictví. Rádlovými důvěrníky byli Drtina a dr. Vilém Appelt, důvěrníky Chalupného dr. J. Moník a — Mareš. V zásadách vědecké kritiky, jež byly čestným soudem formulovány, byla kritika Chalupného zřejmě odsouzena, byť i větami trochu pythickými. Rádl prohlásil, že netrvá na svém nařčení, že Chalupný psal svůj posudek čtvrtého dílu Krejčího »Psychologie« z pohnutek jiných nežli vědeckých, »nevyslovuje však se tím nijak ani o věcné ani o formální stránce tohoto posudku.« Po tomto smíru utichly bouřlivé boje o Krejčího v »Času« a proti Krejčímu v »Národních listech«. Boj se přenesl na vhodnější kolbiště, do tisku revuálního, odborného a do brožur či pamfletů.

Příštího roku byl zápas již klidnější. Rádl podrobil kritiku Chalupného znovu rozboru v »Hranicích vědecké kritiky«.[45]) Část jeho týká se opět Poggendorffovy figury. Rádl se domnívá, že doklad Chalupného o přechodu přes cestu mezi chodníky jest jednak klamem jiného druhu, jednak jest nesprávný. Myslím, že se Rádl v obou svých námitkách mýlil. Nicméně jiné jeho námitky jsou dostatečným důkazem, že Chalupný překročil hranice vědecké kritiky. Chalupný odpověděl na ten rozbor svým obvyklým energickým způsobem v článečku »Rádlova ‚Hranice vědecké kritiky'«.[46]) Kritiku Rádlovu nazývá zmateným blábolením, autorovi vyčítá nadutost a nadutou ztřeštěnost, nazývaje jej nádavkem konfusním člověkem, jenž jest chybný, jak co do charakteru, tak i co do zdravého rozumu, abych jen tak namátkou citoval několik šťavnatých míst rázovitého slohu. Obranu věcnou omezuje na Poggendorffův klam. Poněvadž námitky Rádlovy nebyly přesvědčující, nebylo Chalupnému těžko dokázat, že jest Rádl na omylu, aniž se dal strhnouti k tolika urážlivým výrazům.

Nebudu již rozbírat další útoky Chalupného nejen na Krejčího, nýbrž i na čest Krejčího. Vysvětluji si právě kulturním a civilisačním úpadkem, jaký se projevil u nás v předválečných le-

[44]) »Čas« dne 13. října 1911. [45]) »Naše doba«, XIX, (1912), 200—210.
[46]) »Boj za očistu české vědy a filosofie«, 40—46.

tech vzájemným osočováním a spíláním, že vzdělaný a bystrý člověk se dal strhnouti k počínání, z něhož by jej mohlo očistit dnes jenom přiznání, že v mládí projevil příliš mnoho titánství. Připomínám již jenom, že týž Chalupný, který volal Rádla před čestný soud pro nařčení, že psal svou kritiku z důvodů jiných nežli vědeckých, píše závěrečnou úvahu o »všeobecném vědeckém a filosofickém významu sporu« tak upřímně, že jest patrno, proti komu a proti čemu v podstatě mířil svou kritikou. «Spor o ‚Psychologii' Krejčího je zkušebním kamenem pro celou vědeckou práci realistickou,« praví nepokrytě, vystupuje proti »papírovosti a theoretické i praktické impotenci Masarykova a Krejčího realismu«. Bohudíky, zkušebním kamenem pro Masarykovu práci nebyla řada kyrysnických kritik, nýbrž velká válka, jež usvědčila závěry Chalupného z omylu. Tím spouštím oponu nad formální stránkou Chalupného kritiky, jejíž ostrost byla poháněna pohnutkami projevenými v závěru Chalupného »Boje za očistu české vědy a filosofie«.

Jenom stručně se chci zmíniti o věcných analysách, týkajících se Chalupného výkladu Poggendorffovy iluse, jenž se stal faktickým podkladem útoku na celý spis Krejčího a dokonce i na jeho osobu a osobnost. Laik »JUDr« v kratičké studii »Dr. E. Chalupný jako psycholog«[47]) přiklonil se k mínění Krejčího, nepostřehnuv z polemiky, otištěné v »Národních listech«, o který vlastně úhel běží. Omyl jeho jest pochopitelný právě u neodborníka, neboť si z kusých výkladů Krejčího ani Chalupného nemohl učiniti obraz o tom, o který úhel se jedná, Tichý ve vzpomenutém článku v »Čase«, a zejména v pojednáních vědeckých,[48]) se pokusil o vlastní výklad na základě četných pokusů s osmi osobami. Tichý zjistil, že směr přímky byl při ilusi vždycky — až na jeden případ — správně oceňován, tedy že teorie Wundtova a Chalupného o přeceňování úhlů není dosvědčena fakty. Tichý sám se přiklání k výkladu fysiologickému, naznačenému ostatně také Chalupným, že totiž »oční sval jde přes paralelkami omezený prostor kratší cestou, protože kolmé chápání takových ploch jest nejobyčejnější«. Běží prý tedy o ekonomii očního svalu.

L. Velinský, povoláním inženýr, hleděl se vyrovnati s problémem tímto, jako se vyrovnával s četnými jinými otázkami. Ve své studii »Příčina vzniku zrakového klamu u Poggendorffových obrazců«[49]) podává některé zajímavé podrobnosti, leč jeho

---

[47]) »Čas« dne 9. června 1911.

[48]) »Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane« a »Česká mysl«, 1912.

[49]) Nákladem časopisu »Peníze« v knihovničce »Paprsky« řízené Stanislavem Klikou, Praha, 1911.

vlastní výklad, že Poggendorffova iluse souvisí s pohybem příčky, při čemž se pošine zdánlivě její výstupný bod dolů nebo nahoru podle směru pohybu, jest spíše jenom popisem nežli vysvětlením. Velinský se sice dotýká Chalupného, ač nikoli zvlášť hrubě, a vytýká mu oprávněně nesprávné užití pojmu »kolmější« o přímce, leč slova Chalupného, že »kuriosní brožura L. Velinského je psána prolhaně a švindléřsky«, nebo titul »uličnická brožura«, jsou dalším dokladem, jak Chalupný častoval své soupeře.

Krejčí sám doznal[50]), že užil »výroku matematicky nepřesného«, mluvě o zdánlivém zmenšení úhlu jako příčině klamu. Jinak hájil svého popisu i výkladu co do správnosti i co do samostatnosti.

Jest nutno přiznati, že žádná polemika s Chalupným nevykonala plně svého úkolu, aby bývala prokázala docela zřejmě neoprávněnost útoku na vědeckého pracovníka pro pochybení v nepatrném problému, jehož výklad jest sporný. Nejnovější naší prací, psanou francouzsky, týkající se Poggendorffovy iluse a dávající přesvědčivou odpověď na pochybnosti Chalupného, jest studie jiného Velinského, Stanislava, jež vyšla za čtrnáct let po počátku sporu.[51]) Fakt, zkrácení cesty mezi rovnoběžkami, na který upozornil sám Chalupný a také Tichý, vykládá se tu variací oční odchylky. Velinský bohužel ve své speciální práci psané pro cizinu neupozornil na četná jiná řešení, spokojiv se kritikou teorie Wundtovy. Nepodařilo-li se mu nic jiného, jistě dokázal, že tvrzení Chalupného o jednoduchosti problému bylo značně přehnané, jakož i, že ostrost či tupost úhlu nehraje úlohy při klamu. Chalupný užil tedy nesprávné formy pro kritiku, jejíž oprávněnost byla toliko podmíněná. Tím boří se i všechny povšechné závěry o hodnotě spisu Krejčího, pro jehož chápání nebyl Chalupný odborně připraven, byť se chlubil autorstvím šesti psychologických monografií a desetiletou odbornou činností v psychologii,[52]) pokládaje se sám výslovně za nejplodnějšího českého psychologa.

Doufání Chalupného, že »přijde doba, že bude obecně uznáno, jakou službu prokázal svým vystoupením české vědě«, splnilo se s výsledkem záporným. Chalupný způsobil povykem pro nic za nic značné pohoršení a mnoho trpkostí věcných a osobních, aniž otřásl životní prací Krejčího. Pošpinění není ještě vítězství. Vítězství nad mužem velikosti Krejčího musí míti hluboké mravní

---

[50]) »Poggendorffovy obrazce« v »České mysli« XII (1911), 319—324.

[51]) »Explication physiologique de l'illusion de Poggendorff« v l'Année psychologique« XXVII (1925), 107—116.

[52]) »Boj o očistu české vědy a filosofie«, 42.

odůvodnění a hluboké ideové pozadí. Toho v počinech mladého Chalupného nevidím, byť bych se namáhal sebe více a sebe objektivněji.

*

Jakmile proklestil Chalupný poněkud ramenatě a lomozně cestu, přihlásili se i jiní vědečtí spisovatelé s kritikou nebo s pochybnostmi. Prof. Matěj Vaněček upozornil v »Českém jihu« a na výzvu Krejčího i v »Přehledu«[53]) na geometrická nedopatření ve spise Krejčího, mezi nimi i taková, že Krejčí nerozlišuje mezi přímkou a úsečkou. Bylo neprozřetelné, že i vážní protivníci Krejčího se snažili využívati takových drobností na podporu svého boje.

Dr. Emil Franke zafilosofoval si ve svém referátě o »Krejčího psychologii řeči«[54]) s veškerou naivitou vědeckého začátečníka. Článek začíná kyselým bonbonem: »Nutno hned doznati, že se stanoviska psychologického může býti náš jazykozpyt s knihou Krejčího spokojen.« »Psycholog řeči splnil svůj úkol čestně.« Franke však vystupuje s filosofickým sebevědomím, že nikoli věda, nýbrž »jenom filosofie proniká k samé podstatě řeči, jako proniká k jádru všech věcí vůbec«. Tento marešovský leitmotiv, dovozující nemohoucnost psychologovu rozlišiti kvalitativně řeč a myšlení, poněvadž jest mu řeč »pouhé stažení svalů«, opakuje se v pěti variacích. Franke trochu licoměrně uznává hodnotu psychologie, pracující empirickou metodou, aby s kontrastem tím větším mohl ukázati na její bezcennost. »Snad i já mám z této knihy užitek; jistě však jsem v ní nenašel pravdy o podstatě řeči; ta je pro Krejčího zavřená na mnoho empirických zámků.«

Jediný ideový protivník, který se mohl postaviti po bok Krejčímu, Mareš, pokládal Frankeovu jednoaktovku za zvláště pozoruhodnou. Divil se, že výtky Frankeovy byly docela ignorovány, »zatím co celá strana (rozuměj realistická) se vrhá na Poggendorffův klam; vypichuje«.[55]) Rozměry kritiky, psané s hlediska jazykové filosofie, vyrostly u Mareše právě pro příbuzenský svazek: vlastní děti se rodičům vždycky nejlépe líbí.

Mareš sám se účastnil boje s rozvážným klidem. Kdežto v boji Chalupného se děje zápas v aréně, na níž se zápasníci upocují, špiní a zbrocují krví, v boji Marešově jako by zápasníci seděli v klubovkách a častovali se navzájem cigaretami. Pod

---

[53]) »Ku psychologii prof. dra. Frant. Krejčího« v »Přehledu« X (1911—12), 308.

[54]) »Přehled« X (1911—12), 107—109.

[55]) Mareš »Psychologie bez duše. Ke kritice ‚Základů psychologie' prof. dra. F. Krejčího«. Zvláštní otisk z »Přehledu« 1912.

tímto salonním vnějškem pracuje se však také špendlíky: bodne se jakoby nic a moudrý diskutář se zas klidně usmívá — jakoby nic.

Mareš se sám vřazuje do bitevního šiku Chalupného předmluvou pojednání »Psychologie bez duše«, ve kterém vyličuje průběh bojů proti Krejčímu, počínajíc vystoupením Babákovým, háje zřejmě Chalupného proti Rádlovi. Spis sám jest rozvodem — a leckde i rozvodněním — starší polemiky Marešovy s Krejčím.

Mareš si všímá ve své polemice zejména Krejčího článku »Fysiologie a psychologie«, psaného na obranu proti fysiologům.[56]) Krejčí poukazuje na to, že fysiologie předchází ve stupnici věd před psychologií. Z toho předpokladu pak vyvozuje, že »fysiologie svými prostředky na řešení psychologických problémů nestačí«, poněvadž by jinak nebyla psychologie samostatnou vědou. Pro psychologa jest naopak fysiologie důležitá pro výklad příčinnost jevů duševních. Fakty fysiologické jsou pro něho nedotknutelné, hypothesy však přijímá s kontrolou. »Nestává se proto fysiologem a vystačí na to logikou.« Krejčí staví se jednak proti materialistickým psychologům, jednak proti těm, kteří uznávají introspekci za jediný pramen psychologického poznání, ignorujíce fysiologii. Na to Krejčí vykládá opět svou teorii psychofysického paralelismu, tvrdě znovu, že »duševní život nevyvíjí se ze hmotného, nýbrž na hmotném«. Jak to přijde, jest tajemstvím, jež empirické psychologii nepřísluší řešiti. Uvědomění přistupuje na určitém stupni vývoje k reakcím tělesného organismu, ale objektivně nemění nic na kausální souvislosti fysiologických reakcí. Psychologie pak »vykládá souvislost duševních jevů tím, že je hledí uvésti ve vztah s kausální souvislostí dění nervového, pomocí fysiologických korelátů«. »Koreláty nervové k určitým dějům duševním stanoviti jest úlohou fysiologie a to je ta pomoc, kterou skýtá psychologie«. Psycholog arci řeší mnoho problémů bez pomoci fysiologie. Krejčí pak vyvrací domněnku, že »psychologický systematik musí býti vyškolený fysiolog«. Na dotvrzení toho faktu dovolává se závěru druhého dílu Marešovy »Fysiologie«, podle něhož může psycholog postupovati bez znalosti fysiologie nervového systému. Posléze pro domo sua Krejčí praví s důrazem: »Nepředpojatý kritik musí uznati, že hodnota mé knihy nezávisí na fysiologických detailech, nýbrž, pokud se týče poměru k fysiologii, na způsobu, jak fysiologických výtěžků využívám pro psychologickou teorii.«

Mareš namítá v »Psychologii bez duše« znovu, že úkol, který

---

[56]) »Česká mysl« XII, 268—279.

dává Krejčí psychologii, jest nemožný. Fysiologické koreláty duševních pochodů jsou fakticky neověřitelné. Pojednává o zákonech energetických, aby dovodil, že se Krejčí oddává jednostrannému materialismu, opírá-li svou empirickou psychologii toliko o prvou větu zákona energetického, omezuje chápání příčinného vztahu k psychologii podle fysikální energetiky. Mareš ukazuje na fantasii a na rozumovém uvažování absurdnost fysiologického vysvětlování jevů psychických, vině Krejčího při výkladu fantasie z nedůslednosti. Empirická psychologie v pojetí Krejčího zkoumá jevy duševní jako objekty, chtějíc býti objektivní vědou. I subjekt jest pro ni objektem, já pouhou představou spojenou se sebecitem. Taková psychologie se jeví Marešovi jako hrubě materialistická a jest mu méně sympatická nežli poctivý materialismus. Po způsobu fysikálních věd analysuje Krejčí psychické objekty neboli jevy až k psychickému prvku, k počitku, jenž jest ovšem toliko pojmovou abstrakcí právě tak, jako jeho korelát fysiologický, reflex. Různé obsahy vědomí jsou pak jen koreláty sdruženin reflexů. Poněvadž však nemůže fysiologie určit ty koreláty, jest spojení prvků psychických v obsahy vědomí a jmenovitě v jednotu vědomí nevysvětleno, když Krejčí zamítá činný subjekt. Mareš se pak snaží ukázati, že bez přijetí životního činitele nelze vysvětliti základní jevy psychické.

Krejčí však neuznává vůli, ačkoli mluví o pudu, neuznává pozornost jako duševní činnost, nýbrž ji pokládá toliko za ekvivalent motorické reakce, nepřijímá pojmu duše, nahražuje jej pojmem mysli, jakožto souhrnu vybavitelných stop v organismu po minulých dojmech. Poněvadž jsou takové stopy racionálně vysouzené a nemají faktického podkladu, není Krejčího psychologie empirická, nýbrž jest hůře dogmatická nežli byla racionalistická psychologie před Kantovým kriticismem. Krejčího psychologie jest vědeckým činem jenom tím, že ukázala nemožnost psychologie jako exaktní vědy po způsobu fysiky nebo chemie. Krejčí se obrací se svou psychologií k pedagogům, kteří však nemohou z ní míti užitku, jak Mareš dovozuje podle Münsterberga, poněvadž se v ní popírá subjekt.

Závěrečné strany dovozují, že boj proti psychologii Krejčího jest pokračováním Marešova boje proti naturalismu. Mareš líčí naturalismus jako zradu na pokroku, neboť se jím hlásá nezměnitelnost a nutnost přírodního dějství, čímž se přispívá k zotročení člověka protikulturními mocnostmi. Naturalismus jest příbuzný semitské teologii, připomínajíc stále anorganický původ člověka a bráně povznesení člověka nad přírodu. Mareš, jakožto severský člověk, odmítá semitskou metafysiku a uznává člověka za tvůrce, kulturního činitele a pána přírody.

Podal jsem na několika řádcích obsah šedesátistránkové knížky, jež jest nejvěcnější polemikou s Krejčího psychologií. Pomlčím o narážkách a o potutelných poznámkách, jimž se vyrovnávají v diskusi osobní účty v textu i pod čarou. Krejčí ostatně nezůstal mnoho dlužen ve své obšírné replice, jmenovitě na jejím počátku a na jejím konci, označiv způsob Marešova polemisování za filosofický klerikalismus a ukázav prstem na Mareše jako na »intelektuálního původce celé aféry se vším nechutenstvím«, míně tou aférou boj, podniknutý Chalupným ve jménu vědecké mravnosti.[57])

Krejčího replika na »Psychologii bez duše« vycházela téměř současně v prvé a druhé své části s polemikou. Její název sám (»Fenomenální dualism a psychofysický paralelism«)[58]) ukazuje, jak se spor vlastně točil neustále o Krejčího pojetí souběžnosti psychických dějů s ději hmotnými. Krejčí odmítá výtku materialismu, avšak ukazuje, že materialismus jako směr filosofický jest stejně oprávněn jako idealismus. Znovu opakuje »fakt« fenomenálního dualismu a »fakt« paralelismu s naprostou zřetelností, připomínaje, že »koreláty fysiologické určiti jest ovšem úlohou fysiologie«. K tomu pak dokládá: »Psychologie neukládá fysiologii svým požadavkem žádnou nemožnost, neboť nepotřebuje míti stanoveno, co se při každém stavu vědomí děje v mozkových molekulách. Psychologii stačí ... pouhý předpoklad fysiologického korelátu, totiž ta okolnost, že nějaký fysiologický korelát skutečně jest.« Jak jest patrno, v tomto bodě dal se Krejčí přesvědčiti Marešem a Babákem, uznávaje nyní za neproveditelný úkol zjistiti pro každý určitý »stav vědomí« určitý korelát.

Ve druhé části své obsáhlé repliky, čítající bezmála půl sta stran, dohoduje se Krejčí s Marešem o rozsah platnosti zákona energetického. Odmítá Marešův »oktroj« životního činitele do organického dějství jakožto hypotesu vědecky nedokázanou. Ukazuje velmi bystře, že vitalismus nevysvětluje hlavní záhady psychologické, uvědomění, aniž jest s to vysvětliti poměr mezi psychickým jevem a mezi jevem fysiologickým. Odmítá hlavní důvod Marešův pro přijetí životního činitele, jsoucnost vůle, ukazuje, že chtění samo neexistuje bez fysiologického korelátu. Odmítá rovněž účelnost, která jest mu obrácenou kausalitou. Kdežto účelnost sama udává jenom možnost, vědecké poznání usiluje o zákonitou nutnost.

Čtvrtá část pojednání jest zvláště důležitá, ukazujíc přechod Krejčího od fysiologismu k biologismu. Zde Krejčí zcela jasně praví, že »považujeme duševní děje za uvědoměné reakce orga-

[57]) »Česká mysl« XIII (1912), 275—277.
[58]) Tamtéž, XIII (1912), 38—49, 129—147, 260—277.

nismu«. Zde, a to jest rovněž pamětihodno, ve smyslu funkcionalismu zdůrazňuje celistvost reakce, vysvětluje ji opět podle své terminologie trojstránkovitostí. Pud a vůli považuje za stejný jev fysiologický s tím rozdílem, že vůle jest uvědoměním reakce mechanické. Při ní »přirozenou nutnost reakce uvědomujeme si jako vlastní činnost«. Pro svůj determinismus odmítá výtku neetičnosti. Pro mravnost pokládá názor na svobodu či na nesvobodu vůle za bezvýznamný. Posléze definuje Krejčí subjekt. Organismus jest mu ekvivalentem duševního subjektu. Rozhodně odmítá, že byl subjekt před uvědoměním reakce. Výtkou Krejčího, že se Mareš nesnažil porozuměti jeho psychologii s hlediska, s kterého byla psána, nýbrž se svého protichůdného hlediska novokantovského, končí studie, která jest snad nejzralejší prací Krejčího, jež jest vzorem logické stavby a působivosti lessingovské.

V tomto souboji, jehož hlavní linie jsem stručně načrtl v paralelách, kritisuje Mareš právem principy, které Krejčí považoval za východisko své psychologie. Jest pravda, že poměr jevů, kterým říkají Krejčí i Mareš duševní, k jevům fysiologickým není řešen u Krejčího uspokojivě. Není snad logické závady rozděliti neprodyšně funkci od struktury a mysliti si, že obě stránky téhož jevu probíhají zvláště bez vzájemného působení. Krejčí přijal abstraktní to rozdvojení jako fakt, jako konstatování skutečnosti, pozoruje základní, nepřeklenutelný rozdíl mezi pohybem stromu a mezi mateřskou láskou, mezi objekty hmotnými a mezi niternými stavy. Naše tělo jest objektem, provádějícím a zaznamenávajícím určité reakce. Na vyšším stupni organického života přistupuje zhusta k těm reakcím uvědomění dále nedefinovatelné. Tím uvědoměním se ničeho nemění na samotné reakci, která probíhá mechanicky. Mezi tím uvědoměním a mezi reakcí se všemi jejími fysiologickými důsledky čili koreláty vědecký pracovník nepřijímá jakéhokoli vztahu příčinného, neboť mu není dán ve zkušenosti. Pro něho probíhá určitá reakce, mající určitý korelát v nervové soustavě, a současně s ní probíhá eventuálně uvědomění, jež není však podstatnou vlastností reakce. Empirický psycholog prý konstatuje toliko tu současnost, která jest Krejčímu neodbytným faktem. Jakmile by chtěl psycholog stanoviti poměr uvědomění a hmotného děje, opouštěl by bezpečnou půdu objektivního zkoumání a ocitl by se v zajetí metafysiky. Útěk před filosofií přivedl Krejčího k fenomenálnímu dualismu a k naprosté souběžnosti dvou dějů. Krejčí sám jako filosof věřil, že oba děje, duševní i hmotný, jsou projevem téže všepodstaty, takže rozdíl jejich jest fenomenální, nikoli skutečný.

Krejčí logicky vysoudil, že dva souběžné děje, psychický

a fysiologický, nemohou míti každý vlastní svou příčinnost, nýbrž přisoudil kausalitu toliko té řadě jevů, která může ve zkušenosti existovati samostatně a jest tudíž vývojově původní, tedy řadě fysiologické. Kdyby psychické děje měly vlastní svou kausalitu od příčinnosti fysiologické (a fysické) odlišnou, rozdvojilo by se světové dějství. Krejčí přijímá axiomaticky toliko jedno vesmírné dějství a zavrhuje tudíž kausální svazek vědomí. Poněvadž se však neděje nic bez příčiny, hledá příčinu dějů psychických v dějích fysiologických, které provázejí stavy vědomí. Původně dával Krejčí psychologii úkol nalézati ke každému duševnímu ději jeho korelát jakožto fysiologickou podmínku — nikoliv příčinu, neboť byl paralelistický kondicionalista. Později přesunul samotné fysiologii úkol vytknouti fysiologické koreláty a hledati mezi nimi nutný časový sled neboli kausalitu. Posléze Krejčí připustil, že nelze poznati, co se děje v »molekulách nervových« při každém určitém psychickém ději, nýbrž spokojil se předpokladem, že se při něm něco děje v organismu, to jest, že každý specifický duševní děj má nějaký specifický fysiologický korelát, byť fakticky nepopsatelný.

Jest zásluhou Marešovou, že postřehl omyl Krejčího pokládati logickou konstrukci psychofysického paralelismu za skutečnost. Mareš s počátku připouštěl logické rozlišení mezi stavy vědomí a průvodnými ději fysiologickými jako užitečnou vědeckou pomůcku, jako vědecký požadavek. Později odvrhl — při slovním kolísání — paralelistickou hypotesu, přijímaje faktické působení těla na duši a duše na tělo. Fenomenální a pojmový dualismus vědecký jest Marešovi nedostatečný. Mareš přijímá dualismus organického mechanismu a životního činitele metafysikálního, nikoli prý metafysického. Mareš připouští mechaničnost fysiologického dění, jemuž se však dostává pravého smyslu a účelného směru působením duše, subjektu jakožto příčiny toho dění, jako impulsu k němu. Jako dítě natáhne a spustí pérové auto, životní činitel nastrojí a pobídne organický mechanismus k dosažení určitého cíle a ke splnění určité potřeby jím cítěné.

Mareš poznal, že Krejčího pojetí paralelistické může uspokojiti jen studeného logika. Nepřekonal však Krejčího na té půdě, na které Krejčí bojoval, to jest vědecky. Snažil se překonati záhadu a neuspokojivé řešení empirické psychologie Krejčího, leč filosoficky a, řekl bych, nábožensky. Mareš marně metastasuje účelnost přírodního dění z pojmu na skutečnost, marně dotvrzuje, že jest životní síla činitel přírodní, nikoli mytický, když jí dává úkoly, vymykající se přirozenému ději. Mareš jal se pracovati za sporu s Krejčím v teoretické psychologii, neosvojuje si

nových metod pracovních, pozorovacích, pokusných ani statistických. Proto ani vyvrcholení Marešova boje ve »Fysiologické psychologii« (1926) nepřekonává Krejčího,[59]) jenž téhož roku zavrcholil svůj boj o vědeckou psychologii šestým dílem »Psychologie«, v němž opouští definitivně fysiologismus a postupuje k biologickému hledisku psychologie funkcionální.

V dlouholetých bojích s Marešem a s jeho spolubojovníky a žoldnéři Krejčí svůj boj za vědeckou psychologii na vědeckém poli vyhrál.[60]) Ve vědecké psychologii se ovšem za to čtvrt století práce mnoho a mnoho změnilo co do metody i co do chápání problémů. Krejčí sám postoupil za těch bojů ve svém vývoji vědeckém, jak jsem ukázal. Dnešní psychologie jest ovšem před Krejčím, ale není nad ním. Jeho veliká životní práce jest promyšleným pokusem o vědecký systém psychologický, podivuhodný ve své stavbě i přes omyly, bez nichž není žádný pokus o pokrok lidského vědění, zkoumání a snažení. Pokusy podkopati toto dílo se nezdařily proto, že nejen Krejčí stavěl, analysoval, rozlišoval pravdu od omylu, opravoval, nýbrž i statečně hájil své dílo jako dílo rozumu a vědy. Ve svém vylíčení boje omezoval jsem se pokud možno na objektivní podstatu. Boj ten měl na straně Krejčího také velikou lidskou hodnotu. Krásně vyjádřil povahu Krejčího i způsob jeho boje Ferdinand Pelikán, charakterisuje ovšem Krejčího boj kulturní a o volnost badání: »Byl to boj poctivý, beze všech postranních úmyslů, boj, který se mu stává životní sudbou... Krejčí byl a povždy zůstane mužem rozhodným, štítícím se všeho pokrytectví, úskoku a vší zchytralosti a vypočítavosti... Neboť důslednost, principiálnost a zásadovost jsou podstatnými rysy Krejčího theoretického i praktického charakteru, jsou jeho nejvyšším theoretickým i praktickým vodítkem a kriteriem.«[61]) K této mosaice posudků Pelikánových, týkajících se zčásti jiných bojů, ale trefně posuzujících Krejčího jako člověka a zápasníka, nemám, co bych již dodal, leda přání, aby nám Krejčí neodešel, neboť jest v těžkých dobách mravní i zásadové ochablosti zapotřebí muže jeho mravního zdraví a síly.

---

[59]) Václav Příhoda »Kabinetní psychologie« v »Pedagogických rozhledech« XXXVIII (1928), číslo 5.

[60]) Úmyslně jsem vyloučil ze svého pojednání všechny boje Krejčího, týkající se hlediska positivistického vůbec. Nevšímám si tedy útoků na Krejčího u idealistických filosofů a politiků v souvislosti boje proti Masarykovu realismu, jež ještě po převratě vyvrcholily nejen v aférách, nýbrž i ve vědeckých a filosofických spisech, jmenovitě v reservoiru ubohosti, jakým jest Velenovského »Přírodní filosofie«. Nevšímám si ani bojů proti Krejčímu, v nichž má svůj raison d'être »Filosofický ruch«.

[61]) »Fr. Krejčího filosofie a osobnost« v »Pedagogických rozhledech« XXVIII, 133—137.

KREJČÍ JAKO PEDAGOG

Otakar Chlup

Česká vědecká osobnost — tak bych nejraději hodnotil význam profesora filosofie na Karlově universitě Františka Krejčího. Vědeckou osobností rozumím individualitu proniknutou důsledným názorem světovým ve svém oboru vědeckém a uvědomující sobě poměr k ostatním vědám. V tomto smyslu jest Krejčí osobností typickou, slučující harmonicky vědu a život, kulturu a politiku v jednotnou linii.

V úzkém vztahu k myšlení pedagogickému, jako u tak mnohých myslitelů filosofických, jsou u Krejčího jeho předpoklady etické. Mravnost mu není skutečným jevem, jest pouhou abstrakcí, a skutečností jsou pouze mravní úkony, mravní city a soudy. Dovozuje, jak mravnost se postupně vyvíjí od prvotních životních zkušeností individuálních a kolektivních a jak zdrojem jejím jest cit libosti a nelibosti. Hájí přirozeného původu mravního nazírání i mravních zvyklostí a jest po této stránce za jedno s mysliteli moderního evolucionismu směru darwinovského a Spencerova. Odmítá potřebu a nutnost nadpřirozené sankce a etiku se snaží založiti na metodách zkoumání vědeckého. Pramenem poznání v oboru mravnosti jest Krejčímu jednak zákonitost mravního vývoje, která nám také ukazuje ideál, k němuž lidstvo směřuje, jednak psychické pochody představové, citové a volní, které nám odhaluje moderní zkoumání psychologické. Odmítaje představu osobního boha, přechází k pojmu boha neosobního. Pantheismus jest mu srovnatelný s každým pokrokem vědy, a poznávat, jak praví, zákonitost světového dění jest poznávat boha. Tím řeší Krejčí svůj poměr ke všem etickým směrům filosofického idealismu. Proti Kantovu rigorismu a aprioristickému intuicionismu ukazuje na lásku k životu jako nutný a přirozený zdroj mravního života a jeví se takto vědomě jako stoupenec filosoficko-etického eudaimonismu. Psychologickým pak rozborem jevů mravního života, jakož i jevů sociálních, jako je rodina a stát, snaží se čeliti jakémukoliv apriorismu. Etika jako věda o jevech mravního života individuálního a sociálního ve zpracování Krejčího se vymanila z pouhého doktrinářského myšlení a snaží se osvětliti s hlediska přirozeného vývoje pokud možno celou složitost praktického individuálního a sociálního života. Jeho socialism vyrůstá z etického individualismu, společenství lidské není mu něčím abstraktním, nýbrž právě mravním spolužitím a spoluprací jednotlivců, vychovaných k nejvyšší možné a dosažitelné dokonalosti. Odmítá mar-

xistické učení o státu a jeho historickém vývoji, odmítá také revoluční metody novomarxismu, a v uvědomení nejširších vrstev lidových spatřuje bezpečný prostředek k vyrovnání sociálních nerovností. Tento mravní požadavek obecné lidové kultury uvádí Krejčího v úzký vztah s otázkami výchovy.

Ve znamenité studii »Positivism a výchova« žádá, aby pedagogika jako věda o výchově osvojila si metody skutečně vědecké, aby se zakládala na empirii a byla nezávislá na náboženství a na filosofických soustavách. Nevyhovují mu výměry cíle výchovného, jak je uvádějí pedagogické teorie a přál by si, aby pedagogika cíl svůj zřetelně positivisticky si vytkla. Tím chce vyznačiti poměr pedagogiky k metafysice a náboženství a jakýkoliv kompromis s nimi vyloučiti. Podobně jako etika i pedagogika musí stanoviti cíl výchovy způsobem vědeckým bez jakýchkoliv předpokladů náboženských. Cíl výchovy splývá Krejčímu s ideálem mravním v jedno, a vědecké pedagogice jest vychovávati k mravnosti vším. Vychovat positivisticky znamená právě podle Krejčího vychovat k mravnosti, ke karakteru, k lidství a připraviti pro život vezdejší. Proto žádá odstranění náboženství jako vyučovaćího předmětu ze škol. Náboženství pojímá Krejčí jako věc citu, náboženství příčí se, jak praví, intelektualismu, a cit lze přenášeti jenom stykem s duší věřící, nábožensky rozechvěnou. Tento cit jest pak důvodem pro jisté představy, jež se s ním člověku vsugerují. V náboženství jako předmětě vyučovacím spatřuje Krejčí nebezpečí ztráty autority, která nadejde, jakmile se dospěje ke sporu vědy a víry. Tím objasněn je názor našeho positivistického myslitele o otázce náboženství ve škole, názor, k jehož rozšíření přispěl Krejčí u nás měrou velikou. Povšimněme si nyní, jak řeší otázku mravní výchovy. Na mravnost má působiti škola duchem své organisace, svou kázní a vedením. Mravnosti se nelze podle »Etiky« Krejčího učiti, a proto se v tomto díle zamítá sokratovská metoda racionalistická, stejně jako na jednostranné psychologii představ založená pedagogika Herbartova. V novější pedagogice vyvíjel se v posledních desetiletích minulého století směr morální jako reakce proti přílišnému intelektualismu. Ve francouzském školství se projevuje ve formě morálního vyučování, podávaného metodou racionalistickou. Při tomto vyučování se postupovalo hlavně tříbením mravního soudu. Proti této metodě výlučně intelektuální se obrací kritika Krejčího, neboť mravnost jest nejen věcí rozumu, ale i citů, pudových vzruchů a vůle. Krejčí nikterak však nezamítá jisté vhodné metody mravní školské výchovy za pomoci četby ušlechtilých příhod a povídek. Tím, jak praví, v prvním rozpuku individuality naskytá se příležitost cvičiti a utvrzovati soud, jakož i postupně měniti mravní jednání ve zvyklost, což jest nejbezpečněj-

ším podkladem mravního uvědomění. Krejčí jde pak v tomto směru ještě dále a žádá, aby se tak dálo čím dále tím soustavněji, takže na nejvyšším stupni jeví se mu nutným také pravidla jednání systematicky si uvědomovati. Na prvním stupni vštěpovala by se mravnost dítěti do jisté míry bezděčně, na druhém pak stupni by se stávala uvědomělou, neboť by chovanec počínal v mravním jednání spatřovati hodnotu člověka. Učil by se poznávati mravní vývoj lidstva od egoismu k ideálu humanity. V dějinách, etnologii a mytologii by se naučil žák sledovati postupný vývoj mravního společenského soužití, v literatuře pak pěstil by se jeho cit a smysl pro krásy přírody a umění. Teprve na třetím stupni, po psychologii a logice přistoupila by mravověda jako samostatný předmět a s ní by byla mravní výchova zakončena. To jest postupná mravní výchova podle Krejčího a myslím, že jest tento postup založen na správném názoru psycho-genetickém. Největší význam se tu připisuje bezděčnosti a sugesci.

V pedagogickém myšlení Krejčího zvláště je zdůrazněn prvek individuality. Správně vzpírá se častému pojetí všemocnosti výchovy a ukazuje na přirozené determinanty v povaze individua, jako jsou jednotlivé tělesné a duševní vlastnosti a schopnosti. Určovatelé tito ukazují nám hranice výchovy, a proto tak důležitou se jeví Krejčímu otázka individualisace ve výchově. Otázka tato se týká také relativní mravní svobody a jejího poměru k psychofysickému determinismu. Tato relativní svoboda spočívá v tom, že sice jednání naše s hlediska empirické psychologie jest determinováno vlivy vnějšími skrze dojmy a představy, že však jsme svobodni, uvědomujíce si následky svého jednání a vyhýbajíce se příčinám. Proto po správné psychologické analyse doporučuje Krejčí, aby dětem byla uváděna k vědomí jejich závislost na různých vlivech vnějšího i vnitřního života. To ovšem je možno jen se zřetelem k individuálním zvláštnostem jednotlivých žáků. Na tomto základě jest možno, aby v žactvu byla pěstována sebekontrola a mravní inhibice navoděná po předcházející duševní analyse. Velmi mnoho bylo v pedagogice uvažováno o výchově individuální, málo však byla tato otázka propracována indukcí psychologickou, jak nám podává Krejčí výstižný příklad v oboru mravní výchovy. Krejčí uvědomil si však, že i v didaktice jest třeba zbaviti se výlučné tradice a doporučuje, abychom se cestou experimentální a psychologickou snažili vyvoditi bezpečnější základ pro metody výučné. Po této stránce objevuje se mu v pedagogice hojně možností, neboť zde nejde jako v psychologii o přesné poznatky teoretické, nýbrž o poznání pouze přibližné přesnosti a jistoty k cílům ryze praktickým.

Vedle úkolů individuálních připisuje Krejčí pedagogice jako

vědě o výchově vážné úkoly sociální. Studium psychologie dítěte ukazuje mu povinnosti společnosti k dětství. Celé části »Etiky« věnovány jsou tomuto předmětu, a Krejčí se zvláštním zájmem jedná o nich při rozboru manželství, rodiny a monogamie, jakož i vyšších jednotek lidského společenství, jako jest národ a stát. Usiluje o to, aby se stát zbavoval starších metod filantropických a cílevědomou prací organisační pečoval o odstranění bídy. Rodině a státu připisuje hlavní péči o výchovu dítek a ve stálém pokroku vzdělání spatřuje nejlepší záruku nápravy řádů společenských.

Jako pravý demokrat a neohrožený zastánce všech humánních a sociálních snah ukládá společnosti povinnost, aby poskytovala dostatečné vzdělání každému jednotlivci a těžce nese, že společnost neposkytuje všem svým členům stejně prostředků, aby se vzdělali, jak by chtěli. Výše vzdělání závisí na prostředcích hmotných, které jsou překážkou a činí chudší třídy duševně i hmotně závislými. Proto žádá, aby reformní snahy školské pracovaly k odstranění těch překážek. Žádá také, aby všichni státní zaměstnanci požívali stejného vzdělání, jež by pak odstranilo přehrady a kastovnictví povolání a stavů. Vysoké školy přál by si učiniti přístupnými kruhům co nejširším a cení vysoko snahy učitelstva po vysokoškolském vzdělání. Pro stranu československých socialistů upravil Krejčí zásadní školský a kulturní program, který náleží po mém zdání k nejcennějším projevům našeho popřevratového života. Hlavním článkem tohoto programu jest zevšeobecnění a socialisace vzdělání, odstranění privilejí stavovských a reforma školství pod zorným úhlem stejné úrovně vzdělanosti pro všechny členy společnosti. Zásady tyto přijal Krejčí do své »Etiky«. Ve významném svém projevu v senátě se zastává myšlenky jednotné školy a jde v tomto směru ještě dále než návrh ministerstva školství na reformu školy, neuznávaje nikterak potřeby, aby vedle sebe byly dvě školy, které mají sloužiti témuž cíli — všeobecnému vzdělání — totiž vedle školy měšťanské ještě nižší škola střední. Pro každého budoucího občana žádá vzdělání jednak všeobecné, jednak odborné. Ukazuje, že člověku nestačí ani jednostranné vzdělání odborné ani všeobecné. Odborné vzdělání slouží ke zjednodušení životních prostředků, kdežto vzdělání všeobecné má za účel podati člověku ucelený světový názor. Máme podle Krejčího věděti tolik, abychom měli určitý názor o světě, o smyslu života, abychom si ujasnili své postavení vůči společnosti a veškerenstvu. Toto všeobecné vzdělání představuje si tak, že má tvořiti celek, který by mohl býti základem rozumovým pro jednání. Všeobecné vzdělání má podle toho praktický cíl etický, člověk má jím býti veden k tomu, aby věděl, co má konati v jakékoliv situaci a tak se povznášel na mravní výši své doby. Mohlo by se zdáti, že Krejčí se

vzdává zdůrazněného emocionalismu a voluntarismu, a že hledá také v mravním rozvoji člověka úlohy rozumu. Chápu tento sklon k racionalismu jako snahu po genetické psychologické syntese, která chce všem duševním pochodům vyhraditi jistou význačnou úlohu na různých stupních věku. Tak pud, sugesce, napodobivost a zvyk neboli mechanismus a automatismus pochodů rozhoduje na prvních stupních vývoje, citové stavy pak v době mládí, kdežto rozum je činitelem mravního života na dalším stupni duševního rozvoje. Této analyse psychogenetické dlužno podle Krejčího přizpůsobiti teorii i praxi pedagogickou.

Krejčí jest svou metodou duch převážně syntetický. Tomuto metodickému sklonu jeho myšlení třeba připisovati jeho trvalý zájem o otázky ucelené a syntetické výchovy. V dějinách výchovy se často setkáváme s ideálem člověka dokonale vychovaného a vzdělaného. Takovým ideálem jest »Pantagruel« nebo Rousseauův »Emile«. Také Krejčí nám podává podobný vzor ve své »Etice«. Vidíme, praví, člověka zdravého, schopného práce hmotné, statečného a otužilého proti bolestem tělesným, ať pocházejí z kterékoliv strany, vzdělaného, jenž umí ovládati sama sebe a jest na svém okolí duševně a hmotně nezávislý, člověka sebevědomého, jenž mravní čest učinil neodlučitelnou součástkou svého já, uznalého, jenž je hotov každému vzdáti jeho čest, již zaslouží, jemného, jenž zdvořilostí a uhlazeností se dovede doporučiti svému okolí, aby jej přijalo ke své práci.

Pedagogické myšlení Krejčího není právě pro tento syntetický ráz metody pouze nahodilým projevem, nýbrž poskytuje nám obraz ucelené soustavy. Jeho mravní výchova a výchova náboženská jest jen praktická aplikace jeho názorů etických a sociálních, jako veškerá výchova citová, volní a rozumová založena jest na předchozí psychologické analyse. Cíle výchovy individuální a sociální jsou důsledně vyvozeny z předpokladů etických, sociologických a psychologických, organisace výchovy rodinné, školské, vybudována jest pak na přesném logickém třídění prostředků výchovných. Vůbec možno říci, že pedagogická soustava Krejčího jest konečným článkem a zavrcholením jediné do sebe uzavřené stavby a že jest jen projevem snah po uskutečnění jeho světového názoru. Tato uzavřenost vyvolává leckde výtku dogmatismu. Avšak jest dogmatismus a dogmatismus. Krejčího dogmatismus jest vědecký, individuálně a sociálně plodný, zdravý rozum a pevnost povahy jsou jeho cenné hodnoty.

KREJČÍ A ČESKÉ ŠKOLSTVÍ

Jan Uher

Vliv Krejčího na českou školu byl velmi hluboký a dosud trvá a dlouho bude trvat. Dá se s ním srovnat po této stránce z novějších vlivů jedině vliv Masarykův a Drtinův. Krejčí působil na vývoj našeho školství jednak přímo tím, že často mluvíval k učitelstvu, jednak nepřímo svým celým dílem.

České učitelstvo snad nejvděčněji přijímalo práce Krejčího a dávalo jim na sebe působit. Bylo mu třeba dostat se z vlivu herbartovské psychologie a pedagogiky, a proto tak cele a nadšeně přijalo Krejčího, jenž spolu s ředitelem Úlehlou — navazuje na dílo Lindnerovo — vytvořil základ a dal pevný tvar positivistickému údobí naší školy. Herbartovská psychologie a pedagogika byla pokusem o vědecký systém a podařilo se jí v tom směru mnoho vykonat. U nás na příklad Lindner ukázal, jak je možno na tomto základě vážně pracovat, a zrovna v duchu positivistickém. Ale na druhé straně přece jenom metafysické předpoklady Herbartova systému vadily práci a dovolovaly interpretaci, jež se s přísným vědeckým duchem nesrovnávaly. Je charakteristické po této stránce, že Rakousko učinilo herbartovskou pedagogiku oficiálním systémem, o nějž se práce školská v nejširším smyslu slova opírala. Musely být jistě důvody, proč se rozhodlo pro tento systém a proč současně zavrhlo systém Hegelův. A dál: Lindner sám se jednostrannému vlivu herbartismu bránil a přikloňoval se víc a víc k positivismu směru Spencerova. Poslední údobí jeho práce je charakterisováno právě převahou těchto vlivů nad vlivy herbartovskými. Krejčí šel po této cestě dál, jak u rozhodného a čistého positivisty rozumí se samo sebou.

Dnes je možno určitě prohlásit, že positivistické údobí bylo ve vývoji české školy článkem naprosto nutným. Positivismem se dostalo pedagogické práci pevného základu, na němž bylo možno spolehlivě budovat, když předem byla provedena kritika dosavadní práce, pro niž měřítko dal právě positivism. Udával-li Masaryk a Drtina cíle, Kádner pak uváděl naše snažení pedagogické v souvislost historickou i ideovou se snažením cizím, dal Krejčí nejspolehlivější základ novým snahám svou »Psychologií«, bez níž by další vývoj, jak jej známe, byl býval nemyslitelný. Jak hluboký byl vliv tohoto díla, je možno sledovat v naší literatuře pedagogické a didaktické krok za krokem. Krejčí učil české učitelstvo nově myslit psychologicky. Po her-

bartovském směru psychologickém byla Krejčího psychologie nová a moderní par excellence. Její vliv byl tak silný, že namnoze zůstává základem i tam, kde systém pedagogický, odjinud přejatý, se s ní nesrovnává. Vidíme to třeba na snahách o činnou školu, kde se často různé požadavky interpretují ve smyslu Krejčího psychologie, třebaže vyrostly na jiném myšlenkovém základě. Krejčí působil jednak systematičností své práce, jednak novostí obsahu a pracovních metod. Po všech těchto stránkách ho bude možno překonat jedině dílem stejně vážným.

Přímý vliv na školu, o němž jsem se zmínil, vyplýval ze zájmu, který Krejčí věnoval otázkám pedagogickým přímo. Nejenom nabádal jiné, aby domýšleli jeho principy a aplikovali je na různé obory myšlení a činností, ale sám tak v mnoha ohledech se zdarem činil. Výsledek této činnosti na poli předagogickém je částečně zachycen v knížce, jež vznikla z přednášek na universitních kursech pro učitele, konaných v Turnově.[1]) Tato knížka, nevelká rozsahem, patří k nejlepším příspěvkům české filosofické literatury pedagogické. V ní se podařilo Krejčímu jasně a stručně, slohem neobyčejně zhuštěným a výrazným, podat obraz výchovných problémů se stanoviska positivistického.

Krejčí správně vytýká, že celý obsah školy, její duch i organisace, vyplývá z určitého názoru světového. »Školství je výronem filosofického názoru svých původců.« Krejčímu se rozumí samo sebou, že tím filosofickým základem má být filosofie positivistická. A jeho zásluhou je právě to, že ukázal na důsledky, jež z positivismu pro výchovu a školství plynou.

Hlavním požadavkem positivismu je vědeckost. Princip vědeckosti se musí uplatnit stejně ve vytčení cílů výchovných jako ve stanovení obsahu školské práce, a jako v organisaci i administrativě školské. Princip vědeckosti znamená positivistovi, že žádný jiný princip, nesrovnává-li se s tímto hlavním, nemá vedle něho místa. To platí především o principu víry, kterého positivista nemůže přijati. Uvidíme, jaké dalekosáhlé důsledky to má pro všechno školství.

Z vytknutého stanoviska plyne především nutnost vybudovat positivistickou etiku, to jest etiku, která by se neopírala o předpoklady metafysické, nýbrž jen a jen o vědecké.[2]) Problém

---

[1]) »Positivism a výchova«, Praha, 1906.

[2]) »Pedagogika budiž vědou, ovšem vědou ve smyslu positivistickém, to jest zakládej se na empirii a budiž úplně neodvislá od náboženství a filosofie (recte metafysiky, jakožto soustavy hypotés o transcendentnu).« (»Positivism a výchova«, 21.)

»Tudíž musí vědecká pedagogika cíl výchovy vytknouti tak zřetelně positivisticky, aby už odtud poměr k náboženství a metafysickým spekulacím byl srozumitelně naznačen a všeliké kompromisování bylo vylou-

etický je ústředním problémem Krejčího myšlení vůbec. V pedagogice to má obzvláštní význam. Je-li člověk sám zdrojem mravního ideálu, je-li jeho mravnost opřena jen o vědecké poznání, dostává se principu autority a všem důsledkům z něho plynoucím zvláštní podoby a rázu. Je-li člověk mravní autoritou sám sobě, jedná mravně z vlastního přesvědčení a není ho k tomu odměnami a tresty donucovati. Mohli bychom velmi dobře sledovat důsledky tohoto stanoviska na příklad u Úlehly, jenž jest u nás jedním z nejradikálnějších zastánců dětské svobody.

Vytknuté stanovisko se týká velmi hluboce i celého ducha školy. Vyplývá z něho, že výchova a škola musí být postavena na základy nenáboženské, čímž je otázka konfesijnosti školy vyřízena, a že duch vědecký musí ve všech jejich částech pronikat. Klasický doklad požadavku, aby škola byla zvědečtěna, najdeme v pověstném Spencerově spisku o výchově. Na vývoj směru mravní výchovy v našich školách měl Krejčí rozhodný vliv. (Jeho vliv na Fr. Mertu, na občanskou nauku a výchovu.)

A dalším důsledkem, jehož Krejčí přímo nevytýká, ale jejž můžeme nalézt porůznu vyvozený z podobných předpokladů, jest potřeba pojímat výchovu jako přirozený proces. Dosah tohoto důsledku je možno si plně uvědomiti dnes třeba v Americe, kde zašli do radikálních krajností.

Tímto stanoviskem dal Krejčí pevný základ učitelstvu v boji o vymanění se z vlivů církevních, jež se za Rakouska tak silně a tak neblaze uplatňovaly. Jako konkretní požadavek, o nějž by se mělo usilovat, postavil odstranění vyučování náboženství ze škol. Podepřel tím nemálo pokrokové živly v učitelstvu, neboť svým programem dal učitelstvu mocnou zbraň. Opírajíc se o autoritu vědy, mohlo se učitelstvo postavit autoritě církevní a hájit proti ní výchovy i školy. V tom šel tou cestou, jakou šli naši buditelé a jakou šli paralelně s ním hlavní představitelé jeho generace, jak už o tom byla řeč.

Dalším důsledkem positivistického stanoviska byl požadavek odbyrokratisování školy. Ve feudálním zřízení, založeném na autoritě církevní, byl byrokratism na místě. Ve společnosti, jež se opírá o autoritu vědy, má však byrokracie naprosto různý význam. Kde rozhodují vědecké poznatky a argumenty, tam musí ustoupit osobní mínění a často libovůle a podřídit se objektivním normám vědeckým. To znamená ovšem naprostou degradaci starého byrokratismu, jenž právě byl založen na osobní neomylnosti. A tedy vědou, vědeckostí překonávat starý byro-

---

čeno.« (»Positivism a výchova«, 24.) Cílem výchovy jest cíl mravní; při čemž je mravnost chápati positivisticky.

STŘEDOŠKOLSKÉ UČEBNICE KREJČÍHO

B. Dratvová

O učebnicích středoškolských se píše málokdy. A přec je to práce nikoli nejmenší, mající vedle málokterých výhod ideového rázu jen samé nevýhody.

Nevýhod je tuze mnoho, zvláště jde-li o učebnici filosofie, byť by to byla jen učebnice filosofické propedeutiky. Tkví to ve filosofii samé, v nesrovnalosti jejích požadavků se základními požadavky, kladenými na učebnice vůbec. Jde o vlastní, imanentní požadavek filosofický, má-li býti filosofie skutečně filosofií: k filosofii docházíme pochybováním. V tom se shodují všichni filosofové, kteří byli do té míry psychology, že byli s to, aby našli podnět svého filosofování. Jak však splniti tento nejdůležitější požadavek v učebnicích, jež jsou vnitřně vázány ne sice psaným, ale nicméně přísným příkazem, že nemají vzbuditi pochybování: mají podávati jen jisté vědění!

I považuji za první a hlavní přednost Krejčího učebnic, že vedou k filosofování ne snad přímo poučením, jak pochybovati, nýbrž vedou ke kritičnosti, tedy jistému druhu opatrnosti v myšlení. A odtud je jen krok k pochybování, k filosofování. Tím se knihy Krejčího naprosto liší od ostatních, jež prostě konstatují fakta. Proto musily v každém přemýšlejícím studentu vzbuditi záplavu otázek. Pamatuji se, jak otřásly pevnou stavbou mých vědomostí, až potud bez kritiky přijímaných. Začala jsem pak pátrati úzkostlivě, co je v nich správné, co je nesprávné, co je v nich pravdivé: a ocitla jsem se, aniž jsem se nadála, v základních problémech noetických. Nutným následkem tohoto pátrání byla krise, skepse: jsme schopni přesně myslit? Je možné poznání pravdivé vůbec? Vzpomínám, jak jsem začala hloubati nad smyslem slov. Nabývala pro mne jiného významu než předtím. Viděla jsem záludnost, která se tají v jejich ekvivokaci a synonymitě. Slyšela a viděla jsem náhle v různých odůvodňováních a důkazech, jež jsem dosud považovala za dostatečné, závažné chyby. To vedlo tak daleko, že to bylo téměř chorobným pitváním. O tom mi svědčí dnes tato skutečnost: ve vydání »Psychologie«, podle níž jsem studovala, byla tisková chyba; místo »nepřesně« tam bylo »nepresně«. Jindy bych byla vzala tužku, místo bych byla opravila, a dost. Avšak nejistota jednou vzbuzená vedla mne k dnes již nepochopitelným rozpakům, zda to slovo nemá snad bez té kličky nějaký svůj, mně dosud ne-

kratism. To znamená prakticky osvobodit učitele od útlaku, od znásilňování cizím míněním a často jenom neodůvodněným koníčkem. To platí stejně o poměru učitelově k nadřízeným úřadům a dozorcům, jako o jeho poměru k bezprostřednímu představenému. Bylo by tedy třeba na tomto základě nově upravit učitelovy poměry ve všech směrech, učinit opatření, aby se byrokratism ve staré podobě nemohl vyvinout ani v poměru k úřadům ani ve vzájemném poměru mezi učiteli.

Rozumí se, že i učitelův poměr k dítěti musí být stanoven zásadami demokratickými. Učitel musí dbát přirozeného vývoje dětského. Tento vývoj má pokud možno podporovat, má odstraňovat překážky, jež se stavějí do cesty, ale nemá v přesvědčení o všemocnosti výchovy a nedeterminovanosti dětského vývoje znásilňovat dítě, vést je cestou, jež mu neodpovídá. V otázce mravní výchovy se tedy musí řídit zásadou přirozeného vývoje, musí se postavit na docela jiné stanovisko k otázce odměn a trestů, kázně vůbec. Kázeň nesmí být kaprálská, vnější, nýbrž se musí opírat o opravdovou autoritu.

Hlavním předpokladem všech těchto požadavků jest důkladné vzdělání učitelovo. Žádné vzdělání není pro učitele dost velké. Krejčí jde dokonce tak daleko ve svém přesvědčení, že vyslovuje požadavek rovnosti vzdělání pro všechny. Ví ovšem, že to je utopie a že nebude nikdy možno s tímto požadavkem v praxi vážně počítat. Ale aspoň pro všechno učitelstvo má být vzdělání stejné. A tím jenom dává výraz svému přesvědčení, že učitelovo vzdělání má být co největší.

Praktické požadavky školské vyvodil Krejčí ve svém nástinu kulturního programu strany československých socialistů, jenž je po mnoha stránkách vzorný a z něhož většina požadavků daleko přesahuje úzký rámec jediné politické strany. České učitelstvo má v tomto programu svoje požadavky uvedeny v systém, myšlenkově pevně založený.

České pokrokové učitelstvo má tedy mnoho důvodů, aby Krejčího při jeho významném jubileu vděčně vzpomínalo. Vykonal pro ně jako málo kdo druhý. Jeho působení zůstane trvalým pilířem v základech nové české školy.

známý význam. A dosti dlouho trvalo, než jsem se přesvědčila, že to je jen tisková chyba.

To bylo při studiu »Logiky«. »Psychologie«, pro školy zcela správně založená na introspekci, vedla mne k poznání sebe sama. Tu bylo dobré, že neodstrašovala začátečníka učenými formulacemi. Hned po nejnutnějších úvodních slovech přišly prosté a pěkné příklady, takže každý mohl snadno uvedenou metodu aplikovati na zkoumání sebe sama. Tím se velmi vhodně lišila tato kniha na příklad od učebnice Lindnerovy, která odstrašovala svými quasiučenými příklady.

Druhá velká překážka pro autora učebnic kterýchkoli je rovněž nepsaný příkaz, že učebnice mají býti neosobní. Neosobnost mimo jiné se má jeviti také tím, že se nepřipouští psáti do učebnic předmluvy, jež přece tak značně sbližují čtenáře s autorem! — Tím těžší je příkaz neosobnosti pro učebnice filosofie. Kdybychom totiž neosobnost chtěli provésti doslova v knihách filosofické propedeutiky, pak bychom došli asi těch výsledků, o nichž píše Wells: »Není účinnějšího sera proti filosofii, než školský odvar mrtvého filosofa«. To platí zvláště o logice, ač i v psychologii je podobné, byť menší nebezpečí. Krejčí je však osobnost, která se všude projevuje. Projevil se jednak předmluvami k prvním vydáním svých učebnic, v nichž jasně vytýká cíle, jichž chce dosíci svými učebnicemi. Ve výkladu samém místo suchých školských příkladů i v logice, i v psychologii podává odkazy k literatuře, a pozorný student z nich může vyčísti osobní záliby i averse spisovatelovy k některým míněním cizím. Tím výhodně přiblížil logiku k psychologii, to jest zpsychologisoval ji. Ráz životnosti měly i Krejčího velké knihy, kde se mohl úplně volně rozepsati o svém stanovisku k náboženství, filosofickým společnostem světovým, politice, umění. Proto jsem se nijak nedivila, že po převratu Krejčí, universitní profesor filosofie, se stal aktivním politikem!

Avšak osobnost Krejčího a celý způsob jeho myšlení nepodlehly ještě v jiné věci požadavkům, kladeným na učebnice. Učebnice, podle stále platných didaktických zásad Komenského, mají postupovati od bližšího ke vzdálenějšímu, od konkretního k abstraktnímu, od snadného k méně snadnému, od jednoduchého k složitějšímu. Zkoumám-li učebnice Krejčího po této stránce, nacházím i tu jeho zvláštní postup. Šel svou cestou, prozrazuje příštího autora šestidílné »Psychologie«, a filosofa, u něhož je příznačné deduktivní, logické myšlení, jež je patrno nejen na »Logice«, nýbrž i na »Psychologii«. Krejčí začíná své výklady o psychologii pojednáním o počitku. Počitek sám je však abstraktum; začátečníku je vjem konkretnější a bližší než po-

čitek. Avšak počitek je nejjednodušší duševní jev, je element našeho poznání. Jak srovnati nyní dvě zásady Komenského, jež si v tomto případě odporují? Pokud vím, dosti často se to vytýká Krejčímu jako chyba, a to hlavně z didaktických důvodů. Prý to činí žákům potíže. Sama jsem neměla těchto nesnází ani při vlastním studiu, ani při vyučování této partii; ale jistě přirozenější by bylo, kdyby učebnice začala vjemem, nebo představou, jež jsou žáku bližšími, než počitek.

Krejčí, krátce, jak ve svém velikém díle, tak i ve svých učebnicích zachovává pevný, deduktivní systém, stojí vždy nad předmětem, o němž pojednává. Tímto postupem ovšem vzniká jisté zdání dogmatičnosti, jež bychom mohli považovati za nefilosofické: ale časté odbočky do literatury a skutečného života a kritické stanovisko ke všem názorům činí dílo jeho filosofickým v moderním smyslu slova.

První dvě nevýhody jsou způsobeny vnitřní sevřeností autora učebnice. Třetí potíže jsou rázu vnějšího: autor je vázán osnovou. Osnova, na jejíž znění pravidelně nemá autor vlivu, předpisuje velmi podrobně rozsah a cíl učebnice. Jestliže tedy Krejčí měl přikázáno, že musí podati žákům přehled logiky a psychologie, rozumělo se tím kdysi samo sebou, že v »Logice« musila býti i formální logika. A protože předmět formální logiky je nesmírně obsáhlý, nezbylo, než největší část učebnice věnovati formální logice. A tato část byla žákům i učitelům předmětem hněvu, někdy smíchu, podle temperamentu; málokdy radostí. Uznávám, že formální logika je neuvěřitelně těžká a středoškolskému studentu fakticky nepřístupná, neboť i když mu logiku přiblížíme zpsychologisováním tak, jak to učinil Krejčí, přesto žák nemůže se téměř ničemu naučiti. Nemůžeme se diviti, jestliže se žáku zdá po celé té práci, že logika je snůška formulí a symbolů, které nemají pro skutečné myšlení ceny. Žák nemůže proniknout do podstaty věci. Je lépe, jestliže se podle nynějších osnov formální logika značně omezuje. Zbude více místa na rozbory myšlení, tak důležité pro každého. Nyní bude záležeti na Krejčím, jak formální logiku omezí.

Konečně snad mají učebnice filosofické propedeutiky pro jejich autora také nějaké výhody? Ano, a to značné. Autor jimi působí na obrovské množství lidí, připravuje je pro své myšlení. Knihy pro střední školy pojistily Krejčímu vliv na myšlení několika generací. Nesmíme zapomínati na zvláštní postavení filosofie: jejím cílem je, aby pomáhala lidem tvořiti názor na svět. I když se nedocílí u septimánů a oktavánů tak vysokého cíle, přec jen působení filosofie na změnu jejich názorů je neocenitelné. Lze poznati, kdo prošel aspoň úvodním filosofickým

školením, a kdo neměl příležitosti takto se vzdělávati. Člověk prošedší školou filosofického myšlení má jiný názor na literaturu, na umění výtvarné, na hudbu, posuzuje jinak činy lidí, hledá jejich motivy; myslí opatrněji, je si vědom nedostatků vnímání i myšlení. Žádným jiným předmětem středoškolským nelze způsobiti tak mocnou změnu názorů studentových k lepšímu, než právě výklady filosofickými, byť byly vykládány jen jako určité východisko z problémů psychologických a logických.

Při každém podniku, jak už prastará zkušenost káže, máme zvážiti výhody i nevýhody věci. Tak asi také postupovali ti, kdo pomýšleli na psaní učebnic filosofické propedeutiky. Nepochybuji, že jich byla značná řada. Ale zřídka se našel ten, kdo se z pouhých kritik dostal k vlastní práci. Nedivím se; universitní profesoři považují spisování učebnic za obtížnou a ne dost vědeckou činnost. Středoškolští učitelé mají sice dosti zkušeností, jak by kniha měla vypadati, ale než k nim dojdou, zestárnou, ztratí kontakt s pokroky vědy, a posléze si uvědomí, že by jejich kniha nevypadla dosti vědecky. A i když konečně kniha je napsána, nepíše se o ní, kdežto o každé knížce básniček se napíše halda referátů. Proto jsem se pustila do psaní o této opomíjené části práce Krejčího.

Poznámka bibliografická: »Psychologie« vyšla po prvé v roce 1897 u Bursíka a Kohouta. Byla schválena výnosem ministerstva vyučování dne 11. února 1897, číslo 2990. Předtím bylo vyučováno podle učebnic Slavíkovy, Kaprasovy a Durdíkovy. Zvláště dlouho se učilo podle učebnice Durdíkovy. Vyšla v roce 1872.

»Logika« vyšla po prvé v roce 1898 u Kobra. Schválena byla dne 13. března 1898, číslo 5901. Předtím se užívalo po dlouhá léta jednak učebnice Procházkovy a Sedláčkovy, jednak učebnice Dastichovy, jež byla upravena Jandečkou.

ÚVAHY O POSITIVNÍ ETICE

J. B. Kozák

Positivism byl nedávno nazván domovskou filosofií českou.[1]) A český positivism je ovšem především Krejčí. Zdánlivě mnoho okolností mluví proti této thesi: máme přece též intuitivní idealism Hoppeův, mluví se o pragmatismu a bergsonismu a několik let byl veden hlučný »boj o svobodu české filosofie«. Leč boj ten byl osobní; Bergsonův vliv se jeví formou spíše literární a essayistickou než jako pevná methoda a nauka (Trnka); z Jamese a Dewey se musí učiti dnes každý filosof, neboť nejde pouze o chybnou pragmatickou theorii pravdy, nýbrž o moderní empirism a pluralism, u Jamese též o vynikající dílo psychologické. Při bližším přihlédnutí stane se nám jasným, že »pragmatický« autor J. L. Fischer je daleko spíše positivistou. Jeví se to především v jeho negaci náboženství, kde je daleko radikálnější, to jest lhostejnější nežli sám Krejčí — jak velice se v tom liší od Jamese! A novokantovec Hoppe — jak těžce opouštěl domácí půdu v době mezi »Přírodou a filosofií« a »Přirozenými a duchovními základy světa a života«. Krejčí se svým neústupným positivismem, jediný z českých myslitelů, který svou filosofii plně a soustavně vyložil, umíněný ve svém odporu proti všem divokým odnožím naší myšlenkové vegetace, to jest proti všem lidem beztvarým, napověděným a nedorostlým, Krejčí dogmatický a shovívavý ke všem, kteří přijali jeho tvar, je jedním z nejurčitějších zjevů naší kultury. V tomto směru, v odvaze býti sám sebou, patří u nás velmi těsně za Masaryka. Jeho positivismu se nelze vyhnouti a vyrovnávati se s ním musí každý poctivý filosof. Takové orientační body v duchovním životě národa jsou zjevy velmi cennými. Nehnutá polárka udávala směr i tomu, kdo neplul k severu. Ovoce této určitosti se jevilo i v postavení Krejčího v bojích kolem Masaryka: věrnosti v dobách nejtěžších. Dva celí lidé se ctili.

*

Příspěvek, jejž přináším, je kouskem onoho stálého účtování, které skládám jeho dílu. Myslím, že vytkne bod, kde se, jakožto personalista a theista od něho odděluji. Učiním to rozborem oněch partií »Positivní etiky«, jež jednají o zákonu a normě. Hlavní otázka, kterou si při tom klademe, zní, zdali je etika

[1]) Dr. Fajfr v »České mysli« XXIV (1928), 51.

Krejčího autonomní či heteronomní. K ní se přidružuje nebo z ní se vyvine několik otázek dalších. Z nich nejdůležitější bude otázka, do jaké míry jest oprávněn eudaimonism v etice.

»Positivní etika« začíná ohrazením proti božskému, nadpřirozenému původu norem mravních. Důkaz, že mravní normy jsou skutečně projevem vůle Boží, že Bůh nebo bohové bezprostředně promluvili, je nemožný. »Není prostředku myslitelného, logicky připustitelného, který by mohl přesvědčiti, že něco je bezprostředním projevem nadpřirozené bytosti, co není imanentně obsaženo v zákonitosti dění světového. A ta zákonnost je to jediné, ovšem universálně božské, co člověk poznati může.«[2])

Toť tedy protest proti heteronomii v běžném slova smyslu. A máme-li zřetel k hrubé heteronomii islamu nebo židovského náboženství, protest oprávněný. A starý! Listy apoštola Pavla jsou plny argumentace proti otroctví zákona Mojžíšova a jeho stěží snesitelných doplňků rituálních i mravních. Se zřetelem k tomuto zákonu bylo paulinské křesťanství autonomismem. Nikoliv šíje sehnutá pode jho zákona, nýbrž »víra skrze lásku dělající« vnitřní puzení obráceného srdce jest jeho evangeliem. Ovšem: obráceného duchem Božím, ospravedlněného a posvěceného darem milosti. »Protož v svobodě, kterouž Kristus vás osvobodil, stůjte a nezaplétejte se zase ve jho služebnosti . . . Nebo vy v svobodu povoláni jste, bratři, toliko abyste pod záminkou té svobody nepovolovali tělu, ale skrze lásku posluhujte sobě vespolek.«[3]) Jaký jiný, ledový dech vane z mojžíšské Thory — i tam, kde mravní příkaz není vpleten do změti rozkazů kultických a levitických! »Před člověkem šedivým povstaň a cti osobu starého a boj se Boha svého, nebo já jsem Hospodin. Jestliže bude pohostinně u tebe příchozí v zemi vaší, nečiňte jemu křivdy. Jakožto jeden z doma zrozených vašich, tak bude vám příchozí, kterýž jest u vás pohostinně a milovati ho budeš jako sebe samého: nebo i vy pohostinně jste byli v zemi egyptské. Já jsem Hospodin, Bůh váš. Nečiňte neprávě v soudu, v rozměřování, ve váze, v míře. Závaží spravedlivé, kámen spravedlivý, korec spravedlivý, pintu spravedlivou míti budete: Já jsem Hospodin, Bůh váš, kterýž jsem vás vyvedl ze země egyptské. Protož ostříhejte všech ustanovení mých a všech soudů mých a čiňte je, nebo já jsem Hospodin.«[4]) A krátce na to: »Kdož by koli zlořečil otci svému neb matce své, smrtí umře. Otci svému a matce své zlořečil, krev jeho bude na něm. Muž pak, kterýž by se cizoložství dopustil s ženou bližního svého — smrtí umře cizoložník ten i cizoložnice.«[5])

---

[2]) »Positivní etika«, 10. [3]) Gal $5_{1\ 13}$. [4]) III. Mojž. 19, 32—37.
[5]) III. Mojž. 20, 9 n.

Krejčí je příliš psychologem než aby mohl, byť i jen na okamžik, zapomenouti, jak lidsky — allzumenschlich — jsou podmíněny všechny takové příkazy. Kdo listuje ve ctihodné, starodávné, ale divoké směsici knihy Leviticus, uvědomí si to zvláště jasně, právě proto, že se tam všude opakují ta slova: »Já jsem Hospodin.« A Krejčí je etikem příliš konkrétním — mravní zásady a příkazy, jimiž se zabývá, mají vůni země a kolorit doby. Mohl své dílo stejným právem nazvati konkrétní etikou. Mluví o povinnosti zachovati zdraví, o církevním celibátu, askesi, střídmosti, sebevraždě, sebekázni, skromnosti, zdvořilosti, pýše, o spravedlnosti, almužně, reklamě, lži z žertu, o rodině a stálosti manželského svazku, otázce ženské, o relativnosti svrchovanosti státní, o právu revoluce v sebeobraně, o komunismu a družstevnictví atd. atd. — zúmyslně to uvádím nesouvisle, aby bylo viděti tu konkrétnost i tu stálou relaci k mravnímu subjektu a jeho společenskému i dobovému okolí. Myšlenka, že by některý příkaz mravní v té formě, jíž nabyl, když byl vypocen lidskými mozky uprostřed pověrečné nebo churavící civilisace, mohl platiti za přímo přijatý z rukou božství, jest mu ovšem absurdní. »Nebudeš vařiti kozelce v mléku mateře jeho — praví Hospodin!«

Heteronomie tohoto druhu, jež z tisíců Židů a analogicky z milionů křesťanů činí dodnes služebníky zbožněných tradic, není ovšem vědecky přijatelna. Leč pokročíme-li přes toto naivní pojetí k psychologickému rozboru heteronomie, shledáme, že věc je složitější. Každá povinnost, kterou uznáváme, každá nad naším přirozeným já stojící norma mravní, je heteronomním prvkem v naší mysli. Kant při všech chybách a při vší zoufalé abstraktnosti svého kategorického imperativu přece jen pochopil a vyzdvihl význam heteronomie, která je vzpruhou každého vzepjetí dobré vůle. Kant svoji pointu přehnal, když tvrdil, že není mravnosti, kde není tohoto vzepjetí: ustálený charakter, mravní reflex, má také svou cenu, často vysokou. Ale uvedeme-li jeho přehánění na pravou míru, shledáme jen chvályhodným, že mu nestačil zvykový automatism, jakým se honosili přívrženci t. zv. moral sense theory, Shaftesbury, Hutcheson a Butler, z pozdějších Calderwood a Lecky. Zejména u lorda Shaftesbury cítíme, jak vlastně jen zálibně líčí sebe a svůj dobrý vkus, good breeding anglického aristokrata.

Krejčí, ačkoliv se obrací s vervou proti nadpřirozeným oporám mravnosti, učinil dobře, když nešel ve stopách Guyauových, a neodstraňoval z etiky prvků heteronomních. Ty jsou u něho — ačkoliv slova samého náhodou neužívá — skryty v pojmech povinnost, závaznost, autorita, a zejména v pojmu normy. »Etika positivní, jakožto normativní věda, ani nepotřebuje, ani není nu-

cena sháněti se po nadpřirozené auktoritě, která by odůvodňovala povinnost mravní pravidla zachovávati a vysvětlovala cit mravní závaznosti. Auktoritativnost etických norem plyne z jejich vědeckosti, jest dána právem vědy. Rozum, když má rozhodnouti mezi dvěma možnostmi, z nichž jedna jest mravním pravidlem vyjádřena, musí se rozhodnouti pro mravní pravidla, jestliže chápe význam vědeckého myšlení a má-li smysl pro pravdu. V positivní etice je si auktoritou člověk sám a jedná opravdu z vlastního přesvědčení. Vědomí mravní závaznosti přechází v požadavek jednati dle vlastního přesvědčení a zůstati mu věren.«[6]) Všimněme si, jak právě tento odstavec, jenž mluví o tom, že člověk sám je si autoritou, mluví současně o povinnosti, citu mravní závaznosti, požadavku. To je heteronomie správně psychologicky pojatá: co člověk jest a přirozeně chce, je konfrontováno s normou, příkazem, povinností, s tím, co býti má.

Problém normy zaměstnával Krejčího velice. Viděl její význam v novokantovském hnutí (badenská škola: Windelband, Rickert) a v německé filosofii právní. Zdráhá se viděti v normách třetí jakousi říši vedle říší dění fysického a psychického, jak o to usilují fénoménologové Husserl, M. Scheler. Řekne-li Krejčí, že svět normativních věd jest ideální, není to platonism, žádná »Geltungseinheit im Reiche der Ideen«, nýbrž konstatování jejich výhradně psychologické existence. »Svět empirických věd jest reální — salva relativitate cognoscendi —; svět normativních věd jest ideální, existuje v představě.« Uskutečňuje-li se reálně, přestává býti předmětem normativních věd.[7]) Jen tím, že se naše psychologická motivace nalézá mezi dvěma nebo více možnostmi, schopnými psychologické realisace, a pak i uskutečnění činem, nabývá norma smyslu. »Norma se vztahuje ke chtění a je chtěním podmíněna. To, co norma předpisuje, stane se jen, jestliže já nebo někdo jiný chce.« Jestliže mysl moje normu tvoří, s čím jest tedy konfrontována? Na to má Krejčí odpověď velmi stručnou a zásadní: se zákonem, zákonitostí dění. Jelikož se pak dle přesvědčení Krejčího stane zákonitě vždy to, co se státi musí, jest mu norma imperativním vyjádřením zákona. »Norma předpokládá zákon, normativní nazírání předpokládá kausativní, normativní vědy předpokládají vědy empirické. Normy nelze stanoviti jinak, než vyvozením jich ze zákona, totiž mají-li míti auktoritu vědeckou a tím buditi v nitru člověka vědomí povinnosti je plniti. Tak se také děje v praxi; tak vznikají normy logické, hygienické, pedagogické s nárokem a předpokladem obecné závaznosti. Tak tomu také jest a tak musíme na vše pohlížeti v etice a politice. Všude

---

[6]) Krejčí »Positivní etika«, 17. [7]) Tamtéž, 17.

nutno vyzpytovati zákonnost skutečného dění a na základě toho uvědomuje se, jak si počínati, aby zákonnost nebyla porušena.«

Nerozumím dobře, jak je možno porušiti zákonnost. Je možno nedbati jí, naběhnouti proti ní jako na zeď a potrestán nebo poučen se vrátiti zpět. Tak to ovšem Krejčí nepochybně míní. Pokládám jeho myšlenku, odvoditi mravní normy ze zákonitosti světové, za správnou a plodnou. Za schopnou dalšího rozvinutí a vybízející k němu. Krejčí uvádí, jak na příklad logika, stanovíc zákony myšlení, je současně, v praktické aplikaci, normativní vědou o tom, jak mysliti máme, abychom se vyvarovali omylů a předešli konfliktu svého jednání se skutečností. Ukazuje to též na hygieně a pedagogice. Malá úvaha stačí, abychom poznali, že to platí o všech nomothetických vědách. Matematika též normalisuje naše počítání a fysika nebo chemie se stávají normativními vědami nejen pro pokusy, nýbrž pro nesčetné aplikace technologické, pravíce nám, jak se máme zaříditi, abychom docílili žádoucího účinku. Zákony dědičnosti se stávají normami pro pěstování plodin a zvířat, zákony psychologické normami pedagogickými nebo vodítky při volbě povolání a pod. Jelikož ovšem pojem normy sám předpokládá nějaký úmysl, je nesprávno povyšovati normy na metafysické entity neurčitého řádu nebo zaměňovati je dokonce s objektivními podmínkami platného myšlení vůbec, jak to činila německá škola badenská. Příbuznost Krejčího se Spinozou, jeho oblíbeným myslitelem, je velmi patrná. Positivní etika jest ovšem zbavena nepřirozené geometrické manýry Spinozovy a nenahražuje moderní dynamický pojem zákonitosti novoplatónským emanacionismem jako Spinoza, avšak myšlenkový základ je týž: zákonitost přírody — normy mravní, vědecky poznané — pud sebezáchovy — eudaimonism — mravnost.

Myšlenkou založiti nauku o mravních hodnotách na pojmu zákona, resp. zákonitosti, zabýval se již Schleiermacher ve své »Philosophische Sittenlehre«, pak Paulsen a Höffding ve svých známých dílech, nebo Planck ve svém »Testamentu Němce«. V jednotlivostech vidíme na první pohled málo podoby — Schleiermacher a Paulsen byli kantovci. Ale líčí-li onen jakožto podstatu mravnosti »jednotu rozumu a přírody«, jsou-li Paulsenovi mravní zákony »Naturgesetze des gesunden Lebens«, a Höffdingovi »životními podmínkami větších celků«, je-li Planckovi mravnost »das Wollen des Universellen in seiner ewigen Ordnung«, jest příbuznost základní myšlenky dosti patrná. Paulsen mnoho uvažoval o analogii zákona mravního a přírodního. Zákon mravní, to jest v tomto případě úhrn objektivních podmínek, v nichž se vyvíjí lidský život, nedá se sevříti ve formule tak kon-

cisní a přesné jako zákon přírodní.[8]) Příčina je v tom, že nelze tak zřetelně vytknouti podmínky, jež tvoří podklad dotyčné zákonité korelace příčin a následků. Naše methoda nemůže býti při tom tak abstraktní jako v přírodních vědách, neboť studujeme život v celé jeho společenské složitosti. Můžeme zákonité podmínky mravního života zachytiti a formulovati jen jako tendence: alkoholism, výstřednosti a pod. vyvolávají složité podmínky, v nichž rod lidský jeví tendenci degenerační, lež má tendenci rozvraceti pospolitý život atd. V jednotlivých případech mohou ovšem nastati komplikující a modifikující okolnosti, jež třeba zdánlivě nasvědčují opaku. Statistika mluví zřetelněji než jednotlivý případ.

To je v dobré shodě s myšlenkovou linií Krejčího. Autonomní jsi, jestliže a pokud uznáváš mravní normy za své, za závazné, vědecky positivní. Heteronomní prvek jest v oněch objektivních podmínkách života, jichž nemůžeme změniti žádným nemorálním chytračením. Lze tedy Krejčího sprostiti výtky relativistického psychologismu. Krejčí ovšem jest psychologistou: kdykoliv chce něco objasniti, na příklad právě podstatu mravnosti, uchýlí se k metodě genetické. Ukáže, jak z instinktivní základny pudu sebezáchovy vyrůstají pevné mravy a jak se ve společenském prostředí poznenáhlu tříbí. Ale jestliže jim vědecký etik může napomáhati, jest to právě proto, že objektivní podmínky naší individuální a společenské existence jsou naprosto nezávislé na lidské libovůli. Nebýti tohoto odkazu do metafysického světa, stala by se positivní etika subjektivistickou. Nepravíme to proto, abychom snad dokazovali, že Krejčí pěstuje metafysiku — víme, jak se jí vystříhá. Ale řeč o zákonitosti jest odkazem do metafysického světa i tehdy, když si přiznáváme, že o něm ničeho více nevíme, než to, že musí býti nějakým řádem spravováno to, co se nám jako zákonité jeví. Noetickým základem positivismu je kritický realism a zákonitost kosmu jest proň tím pravým apriori — to proteron té fysei ve smyslu Aristotelově. Toto apriori je metafysické. Zákony, jež si formulují vědy, jsou aposteriorní, empirické.

Mravnost jest tedy Krejčímu »uvědomování podmínek životních«. Až potud by byla jen věděním, teorií. Co je však praktickou vzpruhou, jíž se dostává tohoto regulativu? Tou jest instinkt sebezáchovy. Jdeme pudově za štěstím. Etika dle Krejčího nemůže býti jiná než eudaimonistická.

*

---

[8]) Překládáme zde doslovně slova Sittengesetz a Naturgesetz, ač by bylo lépe mluviti a zákonitosti na rozdíl od zákona, jakožto pravidla pro naše myšlení o věcech.

Budiž nám dovoleno, abychom na tyto základní myšlenky positivní etiky navázali několik pokračujících úvah.

Krejčímu je známo, jak špatný zvuk má eudaimonism u rigoristických etiků kantovských, i vynakládá všechen svůj um, aby jej čestně obhájil. I ukazuje,[9]) že se eudaimonismem nemíní nic hrubě sobeckého; jeho eudaimonism je vskutku, jak dokazuje celá další kniha, sociální v nejušlechtilejším smyslu. Jest to, věcně vzato, humanitism Masarykův: »Snaha po vyplnění všech podmínek, jichž je třeba k dokonalému uhájení a rozvinutí vlastní bytosti.« Krejčí ukazuje výborně zvoleným citátem z Nietzscheových »Nečasových úvah«, jak člověk chce býti šťasten jako zvíře, ale nedovede toho . . .

Není však jasno, že tím eudaimonism přechází již v něco jiného? Krejčí jej hájí tím, že ukazuje, jak veliké jsou v něm kvalitativní rozdíly.

Jest blaženost zvířecí a zvířecky lidská, lidská a ušlechtile, sociálně, dokonale lidská. Mravně lidská . . . Pak se snáší i s faktem obětavosti a oběti.

Není zde však patrno, že eudaimonism podléhá novému zhodnocení? Dle čeho se hodnotí? Dle ceny lidské osobnosti. Přiznejme eudaimonistické teorii všechny zásluhy, jež skutečně má. Jest velmi cenná tím, že odkrývá jednu z hlavních vzpruh mravního pokroku a neocenitelná pro geneticky postupující etiku. Ale nemůže nahraditi pojmu dobré osobnosti. Můžeme tvrditi, že jednání lidí mravně dobrých a cenných povede nakonec, přes všechny paradoxie života, k blažené společnosti, že tito mravně cenní lidé budou šťastni i v osobním neštěstí a bolesti tím, že do jejich duše budou padati tisíceré odlesky obecného blaha. Ale možná, že tomu tak nebude nikdy — vždy bude dosti příčin k svaté nespokojenosti. Blaženost je vedlejším produktem dobroty. Ale nemůže nahraditi tohoto pojmu. Neboť mravní cena lidské osobnosti jest kategorie sui generis a nedá se beze zbytku redukovati, máme-li míti etiku vskutku etickou. Eudaimonism jest falešná kolej. Touha po blaženosti je sice hybnou silou pokroku, nikoliv však zdrojem mravních hodnot. Síla a pádnost etiky Krejčího neleží v eudaimonistické teorii, nýbrž v oné metafysické opoře, kterou je nutné a zákonité dění světové. Tam je nadsubjektivní a mimolidské založení etiky, odtamtud její sankce.

Nesmíme eudaimonických snah přeceňovati. Jsou výborným vodítkem sociální politiky a zákonodárství. Avšak velké mravní osobnosti přicházejí mezi nás z tajemných hlubin zrodu a uvádějí

---

[9]) Krejčí »Positivní etika«, 93 a násl.

lidskou společnost na desetiletí, ba někdy na staletí do horečky a kvasu. »Nepřišel jsem, abych pokoj uvedl na zemi, ale meč,« slyšíme z úst Ježíšových. Namítne se, že i Ježíšova a křesťanská naděje nebeské blaženosti je zase eudaimonismem, tentokráte posmrtným. Zajisté. Ale plyne z toho, že s ním musím souhlasiti, chci-li býti křesťanem? Mám dojem, že kdybych se octl v absolutním ráji, zase by padaly do mé duše odlesky běd. Na věky zatracení a na zemi v bolestech zápasící nedali by mi spáti. Divím se křesťanům, jimž tato myšlenka věčného spasení chutná i tehdy, když je okořeněna ideou zatracení nebo dokonce takovým morálním hrubstvím, jakým je mythus o mukách pekelných. Mám za to, že si Ježíš sám neliboval v podobných věcech. Jeho podobenství o marnotratném synu nasvědčuje něžnosti velmi odlišné od známých slov o pláči a skřípění zubů. Křesťanský perfekcionism, skrytý v ideji Božího království, jest idea cenná a vznešená, ale nekryje se s pojmem blaženosti. Ta by byla možna jen po hlubokém doušku z řeky Lethe...

Vynořme se z hlubin náboženské víry a podívejme se znovu na svět a jeho kulturu. Co platí o křesťanském eudaimonismu, platí též o teorii Krejčího. Svatá nespokojenost patří k přívlastkům mravní osobnosti. Sytý starověký otrok byl ve své bídě šťastnější nežli moderní demokratický člověk, jenž ve svém světlém a teplém příbytku, s dobrým svědomím a vědomím občanské bezúhonnosti čte truchlivé rubriky svých novin. Jeho mapa světa má tisíce černých skvrn a celé temné kontinenty. Přeskočte staletí a představte si, můžete-li, kulturu, k níž se my sami budeme míti tak jako starověký otrok k nám. Bude viděti ještě mnohem více mravních úkolů. Bude ještě nespokojenější, neboť jemnost jejích mravních smyslů překoná citlivost dnešní humanity. Každá mravní kultura ukazuje nad sebe. Kam? Mají nepravdu ti věřící, kteří hlásají, že lidská kultura není sama sobě cílem, kteří ji měří ideálem svatosti a spásu očekávají ze zdrojů vyšších, než může kultura dáti? Mají tak zcela nepravdu?

Tohle již není střízlivá řeč. Co znamenají ty narážky na transcendentno a na bytosti nadpřirozené? Dotýkáme se velikého Tabu. Etika musí býti vybudována na základě přirozeném, a to je v příkrém protikladu k jakékoliv theologii.

Tím se však dostáváme k rozboru kardinálního pojmu positivistické filosofie. Co jest přirozené? Jest to vymezení pojmu přirozeného dění, přirozené zákonitosti, v němž se rozcházíme. Jsme za jedno ve snaze odvoditi konkrétní etické normy, příkazy, požadavky z vědecky zjištěných zákonů. Avšak musíme se jednou dohovořiti o tom, kde povedeme hranici mezi přirozeným a nadpřirozeným.

Dnes, chceme-li býti vědečtí, nemůžeme se již oddávati domnění, že stačí starý mechanistický naturalism. Biologové nevyjdou s mechanismem, byť i uznávali jeho dalekosáhlé oprávnění v oboru života. Úsilí o světovládu věd o anorganickém dění je zásadně pochybeno. Každá věda je legitimní v mezích svých metod a se zřetelem k svým speciálně pojatým předmětům myšlení. Avšak, jakmile se některá věda pokouší o překročení těchto hranic a chce dokázati, že jevy složitější, než ty, které studuje, jsou pouhou kumulací a epifénoménem toho, co ona prostudovala a nomologicky stanovila (nebo ještě stanoví a prostuduje), dopouští se základní, bohužel časté chyby metodické. Konkrétně: život se nedá vysvětliti vědními prostředky věd o anorganickém dění (fysiky a chemie), evoluce se nedá vysvětliti přírodním výběrem a kumulací nahodilých variant, charakter se nedá vysvětliti vnitřní sekrecí žlaz, ani myšlení řadami počitků a společnost sčítáním individuí. Každý ten vyšší celek má něco svého, specifického, co nelze pochopiti jeho redukcí na nějaké elementy. Nemáme-li ztratiti s očí právě to specifické, musíme dbáti (a to jest právě povinností filosofie) principu, který bych nazval principem neredukovatelnosti. Myšlenka vychází z Comta, avšak v nejednom směru mluví proti jeho systému věd a proti známým mezerám, jež v něm nechal. Dbáme-li principu neredukovatelnosti, rýsují se nám základy filosofie personalistické. Podrobně ji doložiti jest jedním z hlavních úkolů, jež si klade autor těchto řádek pro budoucí leta.

Princip neredukovatelnosti je s dostatečnou přesvědčivostí vědeckou dokázán v biologii. Jsou to známé pokusy Drieschovy a jeho aristotelovský neovitalism, jenž z nich vyplývá. Jeden moment bychom při tom vyzvedli jako zvláště důležitý. Můžeme vzíti za prokázané, že účelnost není epifénoménem dění o sobě neosobního a nesmyslného, nýbrž vyplývá z metafysických faktorů sui generis. Vyhněme se s Drieschem slovu účelnost, které je příliš anthropomorfní a psychologicky zbarveno. (Driesch mluví o Ganzheitsbezogenheit.) Věc sama se opatrnější volbou slova neodstraní, naopak vynikne ještě jasněji. Jest dokázána existence faktorů nadmechanických, jež jsou autonomní vůči elementárnějším vztahům přírody a mohou jich v jistých mezích používati jako nástrojů ke svým »cílům«. To nám dává možnost zbaviti pojmy »účelnosti« a »cíle«, »celkovosti« a »smyslu« jejich anthropomorfního a psychologického rázu, aniž by se nám pojem zákonitosti seschl na zákonitost fysikální, nemající smyslu, jak se stává filosofickým dogmatikům. Není též příčiny, proč bychom a limine odmítali ideu zákonitosti, která má smysl, třeba smysl mravní nebo mravnost podmiňující a plodící, ba přímo vynucu-

jící. Ovšem musíme ji hledati na pravém místě a pravými metodami: nikoli v neživé přírodě nebo v pouhém organickém »přizpůsobování se okolí«, ani v prosté sebezáchově, které může býti dosaženo na úrovních velmi nízkých, nýbrž v oněch jemných zkušenostech soucítění, v oněch jemných reakcích citových, jež vytvářejí společenské prostředí, ve společnosti a v dějinách, kde se dělají zkušenosti typicky mravní.

Vylíčiti psychologicky tento růst mravní zkušenosti, jenž vede člověka a sociální celky k tomu, aby nebyli spokojeni s dosavadním obsahem svého lidství a hledali cestu k vyššímu jeho určení a smyslu, to jest úlohou, která vědecky nebyla takřka ještě ani započata. My vidíme, jak se určité typy lidských povah průběhem doby, v civilisovanější a integrovanější společnosti osvědčují jasněji jako nedostatečné. Totéž platí o jistých činech (na příklad o neodpovědném egoismu výdělkovém a sexuálním). Leč základní hodnotou nebo nehodnotou i zde zůstává osobnost člověkova. Existuje vskutku mravní selekce, která je ovšem cosi zcela jiného nežli selekce mechanická a slepá, o jaké jednal darwinism. Základem této selekce jest také zákonitost, avšak zákonitost mravní, nebo lépe taková, že jejím lidským důsledkem jsou mravní normy etikovy. Sociologická, hospodářská, sociální, mezinárodní a mravní integrace společnosti, lepší zpravodajství a statistika, znalost fakt o lidské interdependenci přináší s sebou větší citlivost a vyvolávají problémy, jako je organisace a ochrana práce, sociální zákonodárství a sociální péče, ochrana matek a dětí, občanská výchova, družstevnictví, volba povolání a tisíce jiných. Všechny se pak vnitřní nutností rozrůstají do mezinárodních rozměrů. Shledáváme, že podmínky lidského žití se neustále komplikují. Důsledkem jest, že se stále zřejměji vyřazují lidské typy, které byly up to date a plně dostačovaly před sto nebo stopadesáti lety: nepracující šlechtic a panský, nikomu nezodpovědný majitel továrny, Jeho theokratické Veličenstvo, shrbený sedlák a nepodnikavý kramář s malým obratem a velkým ziskem, zástupce starého pojmu suverenity, prolhaný diplomat a vyleštěný oficír, žena — husa, a muž, jenž hájí státně reglementovanou prostituci a potřebuje jí. Zdálo by se, že většina těchto rozdílů je prostým důsledkem složitější civilisace a nemá s vlastní mravností nic společného. Že staré lidské typy prohrávají v životní soutěži asi tak jako kováři proti železárnám, středověcí uhlíři proti dolům, ševci proti Baťovi nebo kůň proti automobilu. Avšak není tomu tak: všecky tyto rozdíly implikují rozdíly mravní.

Mravní poznání bohatne průběhem doby. Proč? Mravní selekce je fakt. Není však uvedena líbivým ideálem eudaimonie, který je podružný, a zůstane jím i tehdy, když mu přiznáme

všechny jeho skutečné zásluhy. Co nás pudí a vrhá do nových a nových — a vždy riskantních — pokusů o lepší mravní organisaci života, jest tlak zkušenosti. Složitá, stále se rozrůstající a kvalifikující zákonitost společenského života.

Nepodceňuji nikterak oněch metod v etice, jež se (ostatně neprávem) zvou apriorními a poučují nás o nejzákladnějších etických hodnotách. Jsou se zdarem pěstovány fénoménology německými; Max Scheler ve svém známém spisu o formalismu v etice a N. Hartmann ve svém posledním díle[10]) podali pěkné ukázky, jak můžeme meditací o základních pojmech klásti solidní fundament pod celou etickou stavbu. Avšak celá tato metoda jest vlastně dodatečnou reflexí o pojmech a soudech dávno dosažených a upevněných. Musí býti doplněna experimentací. A pokusů děláme ve svých životech a na svých životech stále dosti. Etika musí zpracovávati i tyto zkušenosti.

Takto zpracovaná etika se nebude svou metodou vědeckou lišiti od etiky positivní. Bude též hledati příčiny mravního vývoje v zákonu a norma mravní bude jí imperativním vyjádřením zákona. Ale zákonitost, o niž se bude opírati, nebude dogmaticky vymezena. Nebude to jen zákonitost, jejíž výzkum jest úkolem přírodních věd a fysiologie nebo experimentální psychologie. Nebude dogmaticky popírati možnost a existenci zákonitosti, jež má smysl — Ganzheitsbezogenheit — se zřetelem k individuu i společnosti. Vždyť ani Krejčí toho vlastně nepopírá. Nelíčí na příklad problém sexuální jako fysiologický po způsobu některých lékařů, a nevidí jeho úskalí pouze v nemocech; neboť pak by muž s dokonalými ochrannými prostředky byl dokonale mravný. Má zřetel k oněm vyšším vztahům srdcí a práce, jež činí pohlavní poměr teprve lidským. Zákonitost takto pojatá není statická, čímž nepravíme, že by bylo možno, aby se někdy, za podmínek jinak stejných, neosvědčila ona pravidelnost dění, kterou vyjádřil na př. zákon o zachování hmoty a energie nebo kterýkoliv z ostatních definitivně poznaných. Znamená to pouze, že nelze její rozsah, její kodex stanoviti jednou pro vždy, jednou metodou a pak říci: zde dost, vše ostatní je epifénomén. S postupem civilisace a srůstu společnosti rodí se nové podmínky životní, jež znamenají nové úkoly pro sociologa a etika — právě proto, že znamenají novou kvalifikovanou zákonitost.

Etika, takto vybudovaná, nebude dozvukem darwinismu. Nevyjde s pojmy jako pud sebezáchovy, přizpůsobení okolí, přírodní výběr, nýbrž vývoj dějinný stane se jí, abychom mluvili slovy Lessingovými, eine Erziehung des Menschengeschlechtes.

---

[10]) N. Hartmann »Ethik« (1926).

Konečný výraz tohoto procesu, kdybychom jej znali, byl by tedy idiografický, nikoliv nomothetický dle známé distinkce Windelbandovy. Jinými slovy: Prozřetelnost, pro niž je zákonitý projev prostředkem tak, jako jest charakterní projev prostředkem osobnosti. Že se obojí nevylučuje, vysvitne při malé úvaze snadno.

Jestliže jsme řekli, že mravní poznání bohatne průběhem doby, neznamená to, že se faktická mravnost lepší. Pád do inferna nepravosti může býti hlubší nežli u člověka myšlenkově primitivnějšího. Z pahorkatiny a údolíček se stávají hory a rokle. Nemáme důvodů, abychom dnes jásali nad pokroky mravní kultury. Kdykoliv si lidé uvědomili, že mají nějaký podíl na aktu poznání, vedlo to zprvu ke skepsi. V kritice poznání to vidíme na Protagorovi, Pyrrhonovi a celé antické skepsi. V mravnosti se tentýž shock dostavil, když si lidé uvědomili, že desatero a podobné příkazy nevyplynuly přímo z úst Božích. V této přechodné době tkvíme nyní. Náboženské autority starého stylu jsou otřeseny a cesta k objektivujícímu pólu není ještě každému jasna. Krejčí ji hledá v pojmu zákonitosti, v zásadě správně. Avšak etika nám podává ovoce se stromu poznání a její autor může tak učiniti způsobem, jenž projevuje osobnost pro dobro zaujatou. K tomu, aby se mravnost stala stromem života, jest zapotřebí čehosi více: úcty k svatému, jež nás pomocí mravní zkušenosti, vědecky zpracované, pomocí postav prorockých a postavy Ježíšovy, pomocí velkých mravních vůdců zve k sobě.

Úcta před svatým je náboženský cit. Dovedu dobře rozuměti těm, kteří tvrdí, že náboženství je konečným fundamentem etiky, a že bez něho nemá mravní zásada dostatečné vážnosti — ani tehdy, když je obestřena gloriolou vědeckého výzkumu. S nebezpečími, jež odhalila věda, se dá chytračit; dají se obcházet. Svatý Bůh se obcházet nedá. Zde jest poměr osobní — něco zcela jiného než poměr k nějaké světové mechanice.

Leta jsem hledal příčiny oné apodiktičnosti, s níž většina našich filosofů odmítá náboženství a tím i náboženskou sankci etiky. Našel jsem je v dogmatickém vymezení a omezení vědy a v libovůli, s níž se zachází s pojmem epifénoménu. Byvše odkryty, nepůsobí na mne. Vědecké principy etiky, jsou-li domyšleny se stálým zřením k zásadě neredukovatelnosti, otevírají dveře do onoho zvláštního světa, kde se mluví o svatém v symbolech personalistických, kde se věří v prozřetelné vedení lidstva, a mluví o zjevení každodenním i zjevení kat' exochên.

Toť tedy skok k onomu »nadpřirozenému«, jehož vpádu do světového názoru se positivism úsilovně brání. Opravdu? Záleží na tom, jak si vymezíme pojem přirozeného. Theistovi je Bůh veskrze přirozený, nejzákladnější ze všeho, co lze zváti přiroze-

ným. Hřích je proti Bohu; v tom smyslu je nepřirozený. Zdroj norem není v přirozenosti lidské, nýbrž Boží. Co jest v konkrétním životě vůlí Boží, nemůže však ani člověk nábožensky věřící zjistiti bez pomoci fakt, statistik, bez vědeckých metod. Jednou z nejhorších chyb křesťanských církví bylo, že se tak dlouho držely abstraktního kázání o lásce, aniž by řádně studovaly, kudy a kam s ní v komplikovaném hospodářském a sociálním životě dneška. Proto nebyly vždy, přes své dobré základy, avantgardou mravního pokroku a kulhaly značně za sociálním hnutím. Avšak na zásadním stavu věcí se tím nic nemění: ona heteronomie vyššího stylu, kterou representují a která nemá již nic společného s otroctvím Thory, se z etiky nedá odstraniti.

Tato zpověď budiž částí účtování, jež skládám před filosofií Krejčího. Základ týž, důsledky jiné. Ale pohled do bohaté spleti konkrétních otázek etických, v nichž uložil svou zralou životní moudrost, a s nimiž souhlasíme, vysvětlí leccos z oné naší faktické loyálnosti, která je, myslím, cennější než šibolet slova positivismus.

NORMATIVNÍ SÍLA SKUTEČNA

František Fajfr

1

Ve své »Positivní etice« se dovolává Krejčí také principu normativní síly skutečna, chtěje vyložiti vznik práva.[1]) Že skutečno má normativní sílu, vysvětluje vlivem zvyku. »Je faktem psychické zkušenosti, že to, co jest, jsme nakloněni bráti jako to, co býti má, v domnění, že to tak být musí.« Normativní silou skutečna je zvyk, normativnost sama pak je domněnka, že to tak být má.

Již Hume se pokoušel vyložit vlivem zvyku přesvědčení o nutnosti. Jeho teorie, lze-li ji tak stručně podati, je tato: Hume liší vše, co si člověk uvědomuje (perceptions), na dojmy (impressions) a na myšlenky (ideas). Pod imprese zahrnuje nejen vjemy (sensations), nýbrž i passions a emotions. Základem našeho poznání skutečna je vnímání. Skutečno je člověku dáno vjemem. Skutečno jsou data smyslového vnímání. Přesvědčení, že něco jest (existuje), neliší se od smyslové danosti objektu. »The idea of existence is nothing different from the idea of any object and when we would conceive it as existent, we in reality make no addition to or alteration on our first idea.«[2]) Domněnka nutnosti je derivátem vnímání v tomto smyslu: vjem zcela nezaniká, zbývá po něm vzpomínka (představa), která má ovšem menší sílu a živost (force and vivacity) než aktuální a přítomně daný vjem. Opakuje-li se určitý vjem častěji, zhušťuje se v paměti ve zkušenost, ale mimo to vzbuzuje u člověka i očekávání, že se ve stejné situaci bude stejný vjem opakovat. Opakováním se stává datum smyslové člověku známým a očekávaným. Nutnost samu, příčinnou souvislost nemůžeme sice přímo smyslově vnímat, ale produktem stereotypní četnosti vjemu je spoléhání na příští jeho stereotypnost, a toto spoléhání, víra čili zvyk je »noetickou silou« vjemu. Tak vnímáním a zvykem se člověk učí myslit. To, že nějak myslí, je důsledek toho, že se smyslová zkušenost ustálila v jisté zvyky a tendence tak myslit, jimž člověk chtě nechtě podléhá. Tak faktická pravidelnost skutečna (dat smyslového vnímání) se stává silou zvyku pravidlem pro myšlení člověka

---

[1]) »Positivní etika«, 403.
[2]) Hume »A Treatise of Human Nature«, I././VII.

o skutečnu, to jest logikou. Logika je skutečno, které časem opakováním a zvykem přešlo v mysl člověka.

Ale v »Positivní etice« Krejčího neběží o přesvědčení, že něco jest nutně. Domnívá-li se Krejčí, že se skutečno vlivem zvyku stává normou, pak tím míní, že se stává pravidlem pro jednání. Za skutečno tu dlužno pokládati smyslově vnímatelné tělesné pohyby, jednání, chování lidí. Lidé s počátku provádějí prostě nějaké úkony, v průběhu doby se některé úkony opakují s jistou stejností. Četné opakování téhož úkonu má za následek, že se mu člověk, který jej provádí, časem naučí tak, že jej umí a koná snadno, ale i druzí lidé, kteří jsou jeho častými svědky, seznámí se s ním a vědí předem, jak bude vypadat. Úkon se mění četným opakováním ve zvyk, u jednajícího člověka ve zvyk aktivní (umění, dovednost), u ostatních lidí v návyk (známost). Lidé si zvykají tak jednat a navykají se na to, že se tak jedná. Úkon se stává uplynutím doby pravidelným, četným a známým, sumou: fakticky normálním. Norma vzniká tím, že se ke zvyku (k faktické pravidelnosti) připojí domněnka, že se tak má jednat. Je to zvláštní psychický vztah jednajícího subjektu k úkonu, zvláštní mínění subjektu o úkonu. Můžeme tedy lišit:

1. corpus usus, tělesné jednání, chování;
2. usus longaevus, opakování, četnost, delší trvání faktické;
3. opinio necessitatis, domněnka, že tento úkon má být, to jest normativní pojetí toho chování.

Domněnka, že tak má být, je důsledek zvyku a opakování. Kdežto zvyk se odnáší k určitým situacím, za nichž se jedná, tato domněnka se odnáší k samému zvykovému jednání. Domněnka tato je opět zase jen zvyk, který člověk prožívá jako povinnost. Člověk puzený zvykem, to jest tendencí, navozenou četným opakováním stereotypního úkonu, domnívá se býti povinen a zavázán tak jednat. Zvykový úkon (faktično) se mu stane normou pro příští jednání. Etika je tedy popisná věda, zjišťující to, co je. Úkolem etiky je zjistit mravnost, to jest konstatovat, jaká chování jsou fakticky pravidelná a četná. Pravidelnost je také znakem mravnosti.[3]) V lidském chování jsou jisté pravidelnosti. Poznati je znamená zároveň podati normy. Popisná etika je eo ipso normativní, respektive etika nemůže býti normativní etikou jinak, než právě popisem faktických pravidelností, poznáváním skutečného chování lidí.

Poslední důvod etiky i mravnosti spatřuje Krejčí v zákonitosti veškerého dění. Skutečno se stává normou, neboť faktická pravidelnost byla nutností a její přeměna v normativní pravidlo

[3]) Srovnej »Positivní etika«, 67; článek »Náboženství, mravnost a škola« v »Pedagogických rozhledech« XVIII (1904), 10.

znamená jen tolik, že si člověk tuto nutnost uvědomil. Člověk fakticky jednal pravidelně nevěda, že tak jednal nutně a že tak jednat musil. Domněnka, že tak býti má — povinnost — není nic jiného, než právě tušení té zákonitosti všeho dění, je to rozpoznávání přírodní nutnosti. Proto není rozdílu mezi poznáním skutečna a normativní uvědomělostí, to jest mezi vědou a etikou. Poznávat přírodní nutnost znamená zároveň nabývati poznání norem. Věda je zároveň možnost předvídati, co se nutně stane, věděti to, znamená i věděti, co býti má. Norma je výrok předvídající budoucnost a naopak.

Teorii o normativní síle skutečna můžeme chápati buď jako fakt, to jest jako popis faktu, že takto mravnost a vůbec každá norma vzniká, nebo jako ideu normativní, to jest jako výrok, že právě takto mají býti normy tvořeny. V tomto smyslu je tato nauka sama normou, totiž normou pro tvoření norem. Podle toho bychom mohli prohlašovat za normu jen takové chování, které tak jako tak bez normy je už fakticky normální a pravidelné. Principu normativní síly skutečna by odporovalo stanoviti jako normu nějaké chování dosud nezvyklé, pokoušeti se o změnu zvyků nebo dokonce vydávati normy, čelící dosavadním zvykům. Je-li princip normativní síly skutečna sám také normou (normou pro normování), pak by všechny takové normy, jdoucí proti faktickému stavu a proti zvyku, tedy proti skutečnu, byly vadné a to nejen formálně (byly by nesprávně utvořeny), nýbrž i materiálně (neobsahovaly by nic normálního, nebyly by doopravdy normami). Podle toho opravdovou a správně utvořenou normou by byl jen takový výrok, který prohlašuje faktický stav za povinný a závazný. Stanovisko to by znamenalo naprostý konservatismus.

2

Norma v objektivním smyslu je soud, věta, která vyjadřuje, co být má. Psychologický výklad normy znamená hledati, jakému subjektivnímu zážitku norma odpovídá. Za východisko budeme považovat vjem. Otázkou je tedy, jakým způsobem může býti tento zážitek vyjádřen větou (soudem). Můžeme rozlišovat:

1. Soud positivní, který slovně reprodukuje obsah vjemu, to jest smyslové datum, reální věc. Soustava soudů positivních je věda. Soud positivní je výpovědí jen smyslového data a proto redukce jeho na (konkrétní, aktuální) datum smyslové je pro něj relevantní, jsouc zkouškou jeho positivnosti, reálnosti a pravdivosti. Realita je právě úhrn smyslových dat.

2. Protože ale každý vjem znamená pro člověka nějaké

V afektivních soudech nevyjadřuje člověk svoje poznání skutečna, nýbrž svoje smýšlení o něm, jimi neprojevuje, že a jak skutečno vnímá a myslí, nýbrž prozrazuje jimi, že a jak skutečnost má rád, bojí se ho, co s ním zamýšlí atd. Positivním soudem konstatuje člověk skutečno, že a jaké se mu jeví být, afektivním soudem vyslovuje svoji dychtivost po skutečnu, svoji bázeň z něho, nebo radost a nadšení a pod.

Předpokladem pro vznik normy není tedy zvyk, to jest četnější opakování určitého stereotypního data smyslového (úkonu, chování), nýbrž emoce, která nepotřebuje čekat na opakování, aby se objevila. Naopak, četným opakováním se úkon postupně automatisuje tak, že se stává skoro bezděčným. To znamená, že smýšlení, které jej snad po prvé provázelo, se ztrácí. Faktické četné opakování zvětší sice dovednost člověka úkon snadno vykonávat, ale neznamená samo o sobě, že by se zvýšilo chtění člověka úkon provést, že by posílilo jeho horlivost a dychtivost realisovat úkon. Aby člověk vyslovil tuto dychtivost větou, nestačí, že ji dovede realisovat (že je zvyklý tak jednat), nýbrž je třeba, aby jeho dychtivost byla tak intensivní, že jej nutí vyjadřovat ji také větou. Proto lidé klidní a mírní, citově chudí a mnoho nedychtiví se nestávají etickými reformátory, zákonodárci a normotvůrci. Schází jim k tomu onen pathos normativní, jímž si člověk troufá stanovit, co býti má. Základem mravnosti i etiky jsou city a vůle.

Kdežto positivismus pokládá za poznání jen uvědomění si a vyslovení dat smyslových, přiznává idealismus i soudům afektivním gnoseologickou povahu a spatřuje v nich specifické poznání. To znamená zároveň, že idealismu není soud afektivní (na příklad věta etická) výrazem subjektivního stavu člověka, nýbrž výrokem, který konstatuje nějakou realitu. Poněvadž tato realita není smysly postižitelná (vnímatelná), musí idealismus přiznati, že ji člověk poznává zvláštní cestou, jinak než smysly, intuicí nebo zjevením. Je to realita nadsmyslná, nadempirická, která objektivně mimo subjekt existuje, ač nikoli jako možnost býti člověkem smysly vnímána, ale přece jako člověkem postižitelná. Soud etický je lidské vyjádření této reality, je také poznatkem jako soud positivní. Existuje tudíž něco, co má být, nezávisle na člověku, který to poznává a vyjadřuje etickými větami, resp. nezávisle na tom, že a jak to subjekt poznává a větou vyjadřuje. Filosoficky tu běží o problém universalií, o spor ontologického realismu, jímž jest idealismus, a nominalismu, jímž jest positivismus. Pojmy soudů afektivních, zvláště logicky nejabstraktnější, platí idealistům za objektivně, ale nadsmyslně existující reality a jsoucna, jichž se člověk stává účasten zvláštní

utrpení, bolestné nebo příjemné, a člověk neprožívá žádný vjem jen jako obsah (fakt, datum), nýbrž i s jistými city a žádostmi, nevyčerpává se mluva lidská jen větami positivními. Svoje city a žádosti projevuje člověk po výtce mlčky a konkludentně, to jest gesty, mimikou, pohyby, chováním, ale také slovy a řečí. Tím nemyslím na ony případy, kdy se člověk vyslovuje o své emoci, to jest kdy prohlašuje a oznamuje, že a jakou emoci má (na příklad praví-li: mám radost, bojím se), nýbrž míním ty případy, kdy člověk slovně projevuje tuto emoci, tedy nikoli, kdy vyslovuje, že má strach, nýbrž kdy vyslovuje (svůj) strach. Na příklad: uvědomí-li si člověk se zlostí a odporem nějakou věc, vysloví svůj odpor větou »to je nepatřičnost, (to) nemá být.« Fakt, věc, realita se tu přetváří na zvláštní pojem (na příklad nepatřičnost), který je výrazem pro afektivní a volní stav subjektu. City a žádosti mají svou specifickou dikci: nepatřičnost, povinnost, dobro, spravedlnost, bůh, hodnota a pod. jsou pojmy a slova této dikce. Soudy podobné, které na rozdíl od soudů positivních nejsou prostou výpovědí jen smyslového data, nýbrž jimiž člověk mluví svoje city a žádosti, jsou soudy afektivní, a mezi ně patří i soudy normativní (normy). Soustava soudů afektivních je dialektika, nikoli věda, rozuměj nikoli eksaktní věda v pregnantním slova smyslu. Podrobněji mohli bychom rozlišovat tyto afektivní věty: etické, právní, politické, ekonomické, estetické a náboženské.

Pojmy soudů afektivních, jako na příklad právo, povinnost, dobro, hřích, cena, pokrok, stát atd. jsou výrazy a náznaky citových a volních zážitků subjektu, tím samým jsou i sugescemi jejich, zastupují je a jsou schopny logických operací (dedukce, abstrakce atd.) jako pojmy vět positivních, ovšem dorozumění je možné, jestliže všechny tyto logické operace s těmito pojmy se dějí na podkladě shodného citového a volního stavu. Ovšem ne všechny city a žádosti jsou stejně přístupny slovnímu vyjádření. V tom ohledu jsou právní věty (právo ve smyslu objektivním) a náboženské věty (náboženství ve smyslu objektivním čili teologie) nejpojmovějšími případy dialektiky, proto také v těchto dvou oborech nejvíce vládne intelektualismus, to jest jen logické traktování těchto vět.

K tomu, aby člověk utvořil nějaký afektivní soud, nestačí tedy, že vnímá nějaké datum smyslové, nýbrž je relevantní, že vnímání toho data prožívá s nějakým utrpením, že datum přijímá nebo se mu brání. Trpě, člověk chce, má radost, zlost, miluje, dychtí atd. „*Εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεστικόν. ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.*“ »Kde čivost, tam i touživost: touha totiž je žádost, odvaha a vůle.«[4])

[4]) Aristoteles »De anima«, 414, 71; Vychodilův překlad »O duši« (1914), 28.

událostí poznávací. Tak existují Dobro, Spravedlnost, Řád, Povinnost, Norma, Zákon mravní, Bůh atd. Důsledně vzato, musil by ontologický realismus uznávat i objektivní jsoucnost Zločinu, Vlastnictví, Krásy, Pokroku atd. Pokusy vyložiti styk člověka s nadsmyslnou realitou těchto ideí, jsou metafysikou a tvoří právě to, co nazýváme idealismus. Pokud se ten styk chápe tak, že se člověku dostává přímo hotových vět konstatujících tuto realitu, tedy přímých enunciátů této reality, mluvíme o zjevení: soud etický (norma) je v tomto smyslu výrok nadsmyslné reality, která tu mluví k člověku sama o sobě. To je ovšem stanovisko krajního ontologického realismu (zjevené teologie).

Positivismus pokládá jen produkt smyslového vnímání za poznání a zkouší správnost poznání opět neustálými redukcemi všech vět positivních na příslušná data smyslová. S výhradou relativnosti lidského poznání možno říci, že jsou positivní soudy a jejich soustava (věda) objektivní: v poslední instanci rozhoduje o sporných větách vědeckých sebeabstraktnějších (a takovými jsou na příklad zákony přírodní) konkrétní vjem, to jest smyslové, přímé pozorování. Dialektika a její věty nemají ani té relativní objektivnosti vět vědeckých. Positivismus musí tedy akceptovati zásadní subjektivnost mravnosti, práva, politiky, náboženství atd. (pokud se na ně díváme jako na soustavu vět etických, právních atd.). Jejich základem jsou příslušné city a žádosti, které docházejí v nich výrazu slovního. Jako positivismus žádá, aby soud positivní vyjadřoval opravdu datum smyslové, tak může od vět etických žádat, aby věrně vyjadřovaly citový a volní stav člověka, který je pronáší, to jest aby byly subjektivně pravdivé. Tato subjektivní pravdivost je positivistické etice počátečním kriteriem etických vět, respektive počáteční normou positivistické etiky.

Positivistická etika žádá na člověku co největší sebeuvědomění, žádá na něm, aby měl odvahu zkoušeti, zda projevy jeho citů a snah, ať už výslovné nebo konkludentní, vyjadřují vskutku, adekvátně jeho opravdové city a žádosti. To je základní požadavek positivistické etiky právě tak rozhodující jako je základním požadavkem positivistické noetiky, aby positivní (vědecký) soud, ať abstraktní nebo konkrétní, vystihoval co nejpřesněji data smyslová. Dorozumění mezi lidmi o soudech afektivních je možné jen pod tou podmínkou, že je druhý člověk schopen sám osobně prožíti onu emoci, která je pojmově v soudu obsažena a která jej zrodila, jako autor soudu. To znamená, že vlastně neopakuje po autorovi soud, nýbrž reprodukuje, znovu tvoří, že každý soud, přesto že jeho slovní tekst se přejímá a traduje, je pokaždé jedinečný a původní. V gramatické ztrnulosti a trvan-

livosti etických vět (norem) nesmíme spatřovati objektivní, nadempirickou realitu jejich. Uznává-li positivistická etika, že podstata mravnosti je citová a volní, musí akceptovati i ten důsledek, že mimo cit nenajde také žádného kriteria, nemůže spatřovat to kriterium ani ve skutečnu, jaké se nám smyslově jeví a jaké pozorováním a popisem můžeme zjistit, ani v Idei, jejíž realita není nám dána. Cit můžeme měřit zase jen citem, lásku láskou, nenávist nenávistí, smutek smutkem, zbožnost zbožností atd. Není dalšího kriteria, v této věci se musíme spolehnout na cit. Domnívati se, že je možno rozhodovati o citech a žádostech nějakými poznatky reality (positivními soudy), nemá smyslu, neboť vědecké positivní poznání může poučiti jen o tom, čím vskutku jest reální objekt našeho citu a chtění, co je to za soubor smyslových dat, ale nemůže spojovati s ním právě ten cit a to chtění jako dané součástky jemu inherentní, resp. nemůže takové spojení v něm konstatovat positivně. Vědecké poznání reality může opraviti jen omyl skutkový (error in obiecto), ale nezvyšuje ani neoslabuje v člověku jeho lásku k realitě, jeho radost či smutek z reality, jeho strach z ní nebo dychtivost po ní. Pozorovat realitu, to jest všemi smysly svými ji vnímat, vidět, slyšet a hmatat musí etik také, ale ne proto, aby tím způsobem normu v ní »objevil«, nýbrž proto, aby normu dával opravdu skutečnosti.

Princip normativní síly skutečna nemůže být etickým principem, neboť četné opakování stereotypního případu (stejné skutkové podstaty) není takové, aby eo ipso podporovalo citový a volní život člověka. Proto nemůže positivistická etika spatřovati ani původ povinnosti (domněnky závaznosti) ve zvyku. Člověk se domnívá býti povinen nikoli tehdy, je-li puzen zvykem, nýbrž nemůže-li naráz celou svoji vůli realisovat. Síla domněnky závaznosti je úměrna intensitě, s jakou člověk chce provésti svoji vůli přes překážky, které mu staví realita do cesty. Skutečnost je jen materiálem mravního smýšlení a jen dějištěm mravního života, ale kriteria nebo normy mravní nám nepraví. Mravnost je úsilí vyniknouti nad faktický stav a rozhodovat o něm pro budoucnost, spočívá v neochabující dychtivosti jednat a překonávat danou situaci skutkovou, proto je v ní stále cosi nesrovnatelného a nesmiřitelného s realitou. V mravním rozhodování běží sotva o dosažení jakési blaženosti nebo o libé spočinutí v klidném uspokojení, jistě však zápas s realitou budí radostný pocit ze života a zvyšuje dychtivost a sebevědomí člověka, a to je sankcí mravnosti.

Teorie normativní síly skutečna se nehodí positivismu. Literárně termin sám je přejat, jak Krejčí citátem naznačuje,

z Jellinka.[5]) Nemýlím-li se, je právě Jellinek původcem tohoto terminu, a souvislost s Jellinkem odkazuje k Hegelovi, neboť Jellinek představuje sloučení positivistické a hegelovské filosofie, jaké u mnoha právníků je dost časté. Pro positivismus znamená tato teorie cizí prvek. Teorie ta předpokládá etičnost skutečnosti ve smyslu Hegelovy filosofie: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.«[6]) Tuto metafysiku však positivismus nemůže přijmout.

---

[5]) Srovnej Georg Jellinek »Allgemeine Staatslehre« (1900), 308; »Normative Kraft des Faktischen«, český překlad dr. Břetislava Foustky »Všeobecná státověda« (1906), 358 (»Normativní síla skutečna«).

[6]) Hegel »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Vorrede, 14. (ed. Lasson).

PŘÍRODA A MRAVNOST

Zdeněk Smetáček

Tento článek nechce býti řešením složité otázky naznačené v nadpise, nýbrž jen pokusem o její rozvinutí.

Jsou mravovědné systémy — a »Positivní etika« Krejčího patří mezi ně — které odvozují mravnost z přírody: buď že ji přímo v přírodě vidí a považují mravní skutky prostě za přírodní úkazy, anebo že jisté přírodovědecké poznatky tak formulují a zvláštní dialektikou tak přizpůsobují, aby se z nich staly mravní příkazy. Tohoto posledního druhu jest mravověda Krejčího. Krejčí vychází z vědomí, že mravnost je soustavou předpisů čili norem kladených na lidské jednání. A protože nikde nevidí autority, která by byla schopna je položiti a která by zároveň obstála před skeptickým rozumem moderního člověka, obrací se k přírodě, aby v ní nalezl mravní poučení. Mravní předpisy jsou mu jen imperativním vyjádřením toho, co se v přírodě nutně děje. Protože všecko dění ve vesmíru spěje vpřed pod tlakem jediné, neúchylné nutnosti a protože není svobodné vůle a tedy žádné možnosti této nutnosti se vymknout, musí býti mravní předpisy, má-li míti vůbec smysl, mluviti o nějaké mravnosti, výrazem oné nutnosti.[1]) Historicky je toto stanovisko pochopitelné tím, že názory Krejčího vznikaly v době, kdy byla u nás i jinde oposice proti náboženství vůbec a tedy i proti náboženské mravouce. Krejčímu velmi záleží na tom, aby podal mravoučnou soustavu na základě přirozeném; sotva se mýlíme, domníváme-li se, že hlavním podnětem této snahy byla starost dokázati, že také mravnost, tento kulturní statek těšící se všeobecné, třebaže ne vždycky docela upřímné úctě, je možno zdůvodniti bez odvolávání se na to či ono náboženství. Tím, že jsme upozornili na historické podmínky, z nichž vyrostla, není ovšem ještě Krejčího etika vyvrácena. Filosofie se nevyvrací historickými argumenty; těmi se filosofické názory jenom časově překonávají. Podívejme se tedy, jak vypadá otázka po stránce věcné.

Je to na první pohled překvapující názor, odvozovati mravnost z přírody. Jsme přece zvyklí říkati, že příroda je mimo dobro a zlo, anebo, vnášíme-li do ní své mravní názory, že v ní vládne právo násilí a právo silnějšího. Přestali jsme dávno důvěřovati, že všecky četné pohromy, jimiž příroda navštěvuje člověka, jsou

[1]) Tento závěr zajisté není jedině možný, neboť z týchž premis lze souditi, že mravnost vůbec není možna anebo že je jen zdáním. Problém jest právě v tom, jak přejíti od přírodovědeckého indikativu k mravoučnému imperativu, jak se šťastně vyjádřil Henri Poincaré.

z nevyzpytatelného úradku Prozřetelnosti a že konec konců jsou člověku alespoň k duchovnímu, ne-li tělesnému prospěchu. Kdo z nás by dnes dovedl napsati Theodiceu, v níž by si troufal dokazovati rozumnou účelnost všeho stvořeného?

Nelze tedy bráti veškerou přírodu za základ mravnosti, nýbrž jen jistou její část, která by se snášela s povahou mravovědného myšlení. Nežli řekneme, kterou část je nejsnáze zvoliti, podívejme se, jaká je ona povaha.

Řekli jsme, že mravouka (což je tolik, co mravověda) je soustava předpisů čili norem kladených na lidské jednání. Norma je celou svou povahou pojem účeloslovný. Soudím-li, že něco má býti, znamená to totéž jako řeknu-li, že něco je žádoucí, a předpokládá to nějakou vůli, která ať sobě či jiným klade určitý způsob jednání za cíl. Účelnost, cílevědomost nelze si z pojmu normy odmysliti, jest jeho základním znakem. Je-li mravouka soustavou norem, znamená to, že tyto normy jsou navzájem nějak spojeny. Jakého druhu je to spojení? Je to spojení logického důvodu a důsledku: v mravouce jest jedna norma důvodem normy druhé, normy nižší, speciálnější plynou z norem vyšších, obecnějších a dají se nebo mají se dáti z nich odvoditi. V úplné soustavě jde tedy o hierarchii norem, která vrcholí v jedné nebo několika normách nejvyšších, z nichž všecky ostatní plynou. Odvozování nižších norem jest věcí logického mechanismu a hlavním problémem mravovědy tedy jest určiti normy nejvyšší.

Positivní etikové, jejichž nejvýznačnějším představitelem u nás jest právě Krejčí, berou tyto nejvyšší normy z přírody. A poněvadž, jak jsme výše viděli, jest norma pojmem účeloslovným, musí i ta část přírody, z níž je norma vzata, býti účelná. Nepředpojatý pozorovatel shledává se s účelností v přírodě živé a to zvláště v její oduševněné části. Účelnost jest jedním ze znaků mysli. Setkáváme se s ní již od počátku mentálního vývoje, při instinktu. Jest tedy možno odvoditi nejvyšší mravní normy (nebo normu) z instinktu? Krejčí tak skutečně činí.

První otázkou, která se namane, jest, proč sáhl ke zdůvodnění mravnosti tak nízko, až k samým počátkům mentálního vývoje, když se s účelnými pochody duševními — a daleko pregnantnějšími — shledává i na jeho vrcholu, při složitých pochodech volních? Důvod jest asi ve zdání, že instinkt má svůj pevný, neměnný cíl, k němuž směřuje, kdežto vůle ve vlastním slova smyslu si klade cíle rozmanité, mezi nimiž je těžko bez předpojatosti vybrati ten, který by se měl státi obsahem mravní normy. Skutečně také Krejčí mluví o instinktu v jednotném čísle a přisuzuje mu jediný a pevný cíl, sebezáchovu. Jsou-li tedy bytosti lidské ovládány instinktem jediným a je-li cílem tohoto instinktu opravdu

zachování jedince, po případě rodu, mohl by býti řečený instinkt prostě konvertován v mravní normu. Přidržme se tedy tohoto bodu. Všimněme si především, že moderní psychologie ve většině případů nemluví již jen o jediném instinktu, nýbrž o více instinktech. Ať již je pojetí instinktu v podrobnostech jakkoli odlišné, nevěří se, že by byl instinkt jediný s jednoznačně určeným cílem.[2]) Účelnost instinktů se nepopírá, již tím ne, že se jednotlivé cykly instinktivního chování určují a rozeznávají podle svého přirozeného ukončení (cíle). Ale cíle jejich jsou rozmanité. Jest ovšem možno namítnouti, že nad tyto rozmanité cíle lze postaviti cíl ještě vyšší, jakýsi cíl cílů, k němuž cíle jednotlivých instinktů by byly prostředky; a že tímto cílem cílů jest právě zachování jedince, po případě rodu. Pokud myslíme jenom na pud hledání potravy, pud páření nebo na pud stádný a pod., lze snad takový názor hájiti, ale otázka je, zdali jej lze bez násilností hájiti vzhledem k instinktům všem. U bojovného instinktu na příklad lze míti pochybnosti v tomto ohledu, neboť útočnost mnohých zvířat (a rovněž lidí) přesahuje často rámec sebezáchovy. Pud upozorňovati na sebe, jehož příkladem může býti krocan a mnoho lidí jemu chováním ne nepodobných, odehrává se, jak se zdá, zcela mimo oblast sebezáchovy, což tím spíše platí o jeho ušlechtilejších formách u lidí, jako je ctižádost. A je-li instinktů řada s rozmanitými cíly, jak provésti mezi nimi volbu toho, který má býti podkladem utvoření nejvyšší mravní normy, aniž bychom se dopustili petitionis principii?

Nicméně nepovažujme tyto námitky za rozhodující a připusťme na chvíli, že má pravdu Krejčí se svou naukou o jediném pudu sebezáchovy. Řekli jsme, že hlavní etickou otázkou jest ustanovení nejvyšších norem mravních. Positivní etika nám říká, že nejvyšší norma jest dána samou přírodou, kde našla výraz v pudu sebezáchovy, a že tedy zní: »Zachovej sebe!« Z ní prý lze odvodit celé mravní bohatství lidského života. Pokud myslíme na příkazy konvenční morálky, které nás pobádají, abychom šetřili zdraví tělesného a duševního, abychom se ovládali, abychom dbali cti, zdvořilosti a uhlazenosti, musíme uznati, že se skutečně celkem pohybují v mezích vytčených instinkty lidskými. Ale dejme si otázku: »Nepoložil si člověk nikdy, a co hlavního, nemá si klásti vyšší mety než je zachování sebe, rodiny, společnosti, vlasti?« Ze své duchovní minulosti slyšíme na příklad takovýto hlas: »Hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti!« To jest zajisté také cíl pro lidské chtění a cíl nade vši pochybnost mravní. Po-

[2]) Srovnej na příklad W. McDougall »An Outline of Psychology«, London 1923, nebo H. C. Warren »Précis de Psychologie«, Paris 1923.

díváme-li se s jeho výše na nejvyšší normu positivní etiky, neobjeví se nám jen jako prostředek a nikoli již jako nejvyšší cíl položený lidskému chtění? Neobjeví se nám pak mravnost jako něco, co přesahuje cíle, položené člověku přírodou, a k čemu se příroda stává toliko prostředkem?

Zde jsme tedy u věci, jíž positivní etika chybuje v samých základech: chybuje psychologismem. V etice jde o stanovení norem pro lidské chtění, o stanovení míry mravní žádoucnosti jednotlivých věcí, skutků nebo idejí. Psychologie nám vypravuje o tom, že a jak člověk určité věci od přirozenosti žádá, neříká však a nemůže říci, že a jak je mravně žádá. Je nesporno, že se nemůžeme vymknouti žádoucnosti určitých věcí, jak nám ji ukládají naše instinkty, na příklad zachování vlastní existence. Otázka jest však ta, zdali můžeme považovati tyto přirozené cíle za nejvyšší princip mravnosti či jen za podmínku, na níž se mravní život teprve rozvíjí. Positivní etika bude pro alternativu první a bude se dovolávati psychologie. Bude tvrditi, že milování pravdy jest cit a že tento cit se vyvinul z určitých základních pudů; bude z psychologie podrobně citovati, jakým způsobem se vyvinul. A tomuto jejímu tvrzení budeme moci plně přisvědčiti, ale jen pod tou podmínkou, že nebude zahrnovati slovem cit více, než co do něho patří. Cit se totiž zajisté vyvinul, ale nevyvinula se s ním pravda. Vyvinul se právě jen cit sám a tento cit není nic víc než reakce lidské mysli na určitou pravdu, přesněji řečeno na předmět této pravdy. Výkladem o genesi příslušného citu není naprosto nic řečeno o správnosti či nesprávnosti nebo mravní žádoucnosti či nežádoucnosti oné pravdy. To jsou otázky, jež se psychologicky vůbec nedají řešiti. V učebnicích psychologie bývá často jiný podobný případ: vykládá se tam totiž, jak vzniká naše víra v realitu vnějšího světa a tento výklad se podává tak, jako by byl zároveň odpovědí na filosofickou otázku po realitě vnějšího světa, to jest na otázku, zdali vnější svět opravdu existuje či nikoli. Výkladem o genesi zmíněné víry není ovšem tato otázka vůbec dotčena a zajímá-li někoho, zdali vnější svět opravdu existuje, musí se obrátiti na filosofii a nikoli na psychologii. Psychologie jej poučí jen o faktu naší víry v realitu vnějšího světa, kdežto filosofie má úkol poučiti jej o pravdivosti, po případě nepravdivosti této víry. Podobně je tomu v etice. Psychologie nás poučí o faktu našeho chtění určitých věcí, etika má však úkol poučiti nás o správnosti, po případě nesprávnosti tohoto chtění. Aby mohla tak učiniti, musí hledat kriterion této správnosti a tedy princip mravního posuzování jinde než v onom chtění samém. Kde, toť právě jejím úkolem.

Někteří etikové a psychologové mluví o tak zvaných mravních citech a hledají v nich princip mravního hodnocení. Zvláště Hume

vypracoval takovou morálku. Předpokládá zvláštní cit, který nám v každém případě mravního myšlení i jednání svým hnutím ukáže správnou cestu. Toto stanovisko zapadá úplně do rámce positivní, naturalistické etiky a je vystaveno týmž námitkám jako tato. Neboť cit jest jen derivátem instinktu anebo je aspoň činitelem právě tak přírodním jako instinkt. Hledati princip mravnosti v citu znamená dopouštěti se petitionis principii: citů je mnoho, ušlechtilých i méně ušlechtilých; mám-li tedy rozhodovati, který z nich považovati za mravní, musím již napřed míti jakousi vědomost o tom, co je mravné. Úlohu citů v mravním životě nelze popírat: jest veliká. Nutno však míti na paměti, že citem se mravnost nevyčerpává. Tak zvané mravní city nejsou nic jiného než obecné city (lásky, úcty, a pod.) upiaté k předmětům, skutkům nebo ideám mravně žádoucím. Jest jisto, že mnozí lidé mají přímo pudovou oddanost k určitým mravním ideám. Nelze však činiti starou psychologistickou chybu a považovati ony ideje za produkt jejich citové oddanosti. Lidské city, z nichž každý je tvořen soustavou vyvážených instinktivních impulsů, nejsou jednoznačně vázány na určité předměty dané přírodou, nýbrž jsou tak plastické, že jest možno je upnouti na celou řadu jiných, »nepřirozených« předmětů, abstraktní ideje nevyjímajíc. Toť moc výchovy. A etika zase teprve tu přichází, aby pověděla, které předměty jsou mravně žádoucí a které mravně zavržitelné, aby na citovou soustavu mohlo býti v tomto smyslu působeno.

Positivní etika tedy nestačí se svým naturalistickým principem mravnosti, aby obsáhla celou mravní oblast. Stačí jen potud, aby nám dala normy v úzkých mezích vytčených lidskému snažení přírodou, tedy normy o zachování zdraví, péči o potomstvo, sebeobraně a pod. Nestačí však tam, kde má lidskému chtění postaviti cíle přesahující ty, jež jsou dány přírodou. Zastánci positivní etiky budou se ovšem této námitce brániti tvrzením, že takové vysoké cíle jsou druhotné, odvozené z primitivních cílů pudových, nebo jinými slovy, že se vyvinuly z pudových cílů a tímto dlouhým vývojem zjemnily a zušlechtily. Evolucionista bude tvrditi, že Hussovo heslo »Hledej pravdy« jest jen zastřeným a zjemnělým výrazem základní lidské snahy zachovati sebe, neboť pravda v jeho očích jest původně jen uvědoměním si podmínek, za nichž se lidský život může zdárně rozvíjeti, tedy jakýmsi oportunismem vůči mocné přírodě. Proti tomuto názoru stavíme jinou hypotesu, tu totiž, že heslo »Hledej pravdy« jest mravním postulátem vyvěrajícím z docela jiného zdroje než je primitivní instinkt. V této domněnce nás utvrzuje zvláště poznatek o tvárnosti lidských instinktů. Kdyby lidské instinkty byly ponechány samy sobě, svému volnému vývoji, vytvořily by řadu citových komplexů, které by se

upínaly jen k oněm primitivním cílům určeným přírodou. Ale protože od ranného dětství nejsou ponechány volnému vývoji, nýbrž cílevědomě vedeny a protože jsou velmi tvárné a nehotové, mohou býti city z nich vzniklé upínány k cílům předem daným, ustanoveným, mezi nimiž jsou i cíle mravní. Mravní habitus člověka není tedy přímočarým pokračováním přírodního vývoje, nýbrž výslednicí různosměrných a střetajících se tendencí vývoje přírodního a postulátů mravních. Mravnost kříží přírodu.

Konečně lze míti pochybnosti i o praktické účinnosti positivní etiky. Tím, že se drží přírodovědecké metody a chce pozorováním lidského chování a indukcí z něho ustanoviti mravní zákony, dostává positivní etika příliš neosobní ráz a proto sotva bude míti tak mohutný a strhující účinek na lidské mysli, jaký mívají mravní geniové a reformátoři, kteří své mravní ideje podávají ne jako poznatky v přírodě odpozorované, nýbrž jako poznatky čerpané z vlastního rozumu a přesvědčení a staví se za ně celou svou osobností. Positivní etika může svou pozorovací, induktivní metodou sotva zachytiti více než statistický průměr lidského mravního chování. Je odsouzena býti morálkou průměru. Mravní život lidí však mnohem spíše než statistických průměrů potřebuje velikých vzorů, velikých mravních osobností a, pokud jde o filosofii, soustav, vybudovaných na mravních pravdách vyvážených z osobního přesvědčení a individuálního rozumu. Mravní pravda je něco, co se těžko snáší s anonymitou; mravní zákon se svou povahou podstatně liší od anonymních zákonů přírodních. Přírodní zákony jsou dány, kdežto mravní zákony jsou lidem ukládány. Ani mravní zákony ovšem neplynou naráz z mysli moralistovy jako Pallas vyskočila z čela Diova, nýbrž ujasňují se zvolna, formulují se postupně při rozmanitých příležitostech lidského života, a v tomto smyslu lze tedy říci, že jsou postupně poznávány. Ale stanovení jakéhokoli mravního zákona neznamená, že tu byl objeven princip, kterým, podobně jako při zákonech přírodních, lidský život se již dříve, ať zjevně či tajně řídil, nýbrž znamená (zcela ve shodě s původním významem slova zákon, jež říkalo asi tolik co slovo počátek) opravdový počátek nějakého nového způsobu života, nový směr, jímž se lidské snažení stočilo. Mravní zákon ukládá cíl lidskému snažení, dává smysl lidskému životu. Mravním poznáním se člověk probírá z temnot své přírodní existence, stává se v mezích vytčených kosmickým řádem pánem svého osudu a za těmito mezemi alespoň pánem své touhy.

POMĚR ETHIKY A SOCIOLOGIE U KREJČÍHO

Vasil K. Škrach

Místo ethiky v soustavě věd není tak zřetelné a jasné, jak by bylo žádoucí a jak by se dalo čekat při velkém a dávném zájmu o ethické problémy u filosofů i u vědců. Od ustavení sociologie rozpaků jen přibylo: vztah ethiky právě k sociologii je předmětem studia, diskuse i sporů a jistě není jednotně vyřízen. Nemůže být vyřízen lehce a jednomyslně, protože stanovení právě poměru ethiky a sociologie řídí se základními názory filosofickými na podstatu mravního jevu, mravního hodnocení, »normy«, »hodnoty« — a v tom ovšem filosofové jsou a dlouho budou vzdáleni jednoty.

Poměr ethiky a sociologie je tedy tvrdým oříškem konkrétní logiky. Bylo by nesprávné studium konkrétně logické podceňovat. Na dobrém pořádku nezáleží sice všecko, ale záleží na něm mnoho. Rozhodně není uvažování konkrétně logické jenom »formální« a zejména není jen formální vztah ethiky a sociologie, jak se domnívá Krejčí v »Positivní etice«, kde mu pro tu formálnost na něm mnoho nezáleží; vědecká analyse mravního dění je hlavní věcí, a to prý se může díti pod vlajkou sociologie jako mimo sociologii.[1]) Logika je i materiální, musí si všímat obsahu a smyslu toho, o čem chce rozhodovat.

Bude poučné, probereme-li, jak si Krejčí vztah ethiky k sociologii určuje a jak otázky ethické v poměru k sociologickým skutečně traktuje. Uvidíme, jak s jeho hlediska positivistického otázka vztahu právě ethiky a sociologie právem a důsledně se podceňuje. Lhostejnost k jasnému methodickému rozlišení ethiky a sociologie vyplývá z noetických předpokladů positivismu. Splývání ethiky a sociologie je dáno positivistickým názorem na vztah normy a skutečnosti, na vztah historie, v níž skutečnost objektivně před námi vystupuje, a vlastního rozhodnutí pro normu, uznání dobra a zla, které ve skutečnosti jest a v historii bylo obé.

Zdánlivě formální konkrétně logická úvaha o poměru ethiky a sociologie vede nás k samým kořenům positivismu a napomáhá rozumět jeho podstatě.

Na osvětlení Krejčího stanoviska naznačím stručně, jak i jiní naši filosofové tento vztah určovali. Poznamenávám ještě, že mi jde především o ethiku a o její místo v soustavě věd. Zvláštní zřetel k sociologii je odůvodněn i tím, že se u nás ethika

---

[1]) »Positivní etika jakožto mravouka na základě přirozeném«, 58.

ztrácí právě v sociologii a že se hlavně naši sociologové ethickými otázkami (ovšem s různých hledisek) zabývají: Masaryk, Beneš, Foustka, Bláha, Chalupný, Uhlíř. Krejčí se blíží k ethice z psychologie, ale právě ve své ethice zase přichází k sociologii a na ethiku sociální dává důraz; jeho ethika je do velké míry jeho sociologií.

Také v cizině otázka poměru ethiky a sociologie je v ohnisku pozornosti: je několik monografií právě tomu vztahu věnovaných. Ve Francii durkheimovská škola ethiku úplně zahrnula do sociologie svým objektivistickým výkladem jevu mravního a pojetím normy jako ryze sociálního produktu. Monografií o vztahu ethiky a sociologie z katolického hlediska podal námitky proti durkheimovské redukci ethiky na speciální sociologii belgický novothomista Simon Deploige.[2]) Za války vydal o sociologii a ethice důkladnou knihu sociolog dánský Georg Cohn,[3]) probírající historicky vztah obou věd a hájící these, že není podstatného rozdílu mezi ethikou normativní a sociologickou, psychologickou a popisnou: jsou to rozličné methody, jimž však subjektivní mravní hodnoty unikají. Po válce o témže problému psal Edward Cary Hayes,[4]) jenž ve vědeckém zpracování ethiky vidí, kromě synthetického úkolu sjednocení výtěžků sociálních věd, hlavní pracovní pole sociologie. U nás interpretoval v duchu Durkheimových žáků Lévy-Bruhla a Bayeta monograficky problém mravní ve světle sociologie Otokar Machotka.[5])

*

Krejčí je duch filosofický v každém svém projevu a je snad naším nejvlastnějším filosofem, rozumíme-li vlastním filosofickým duchem snahu po pojmovém, abstraktním zachycení skutečnosti a života. Krejčí sám tak filosofii rozumí. Touží po filosofii vědecké, empirické, positivní, vyrůstající z positivního poznání jednotlivých věd v celkový, jednotný obraz skutečna. Z těchto speciálních věd pracoval Krejčí odborně především v psychologii, pak v logice a v ethice, v tradičních disciplinách

---

[2]) Simon Deploige »Le conflict de la morale et de la sociologie«. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, II. vydání 1912, III. vydání 1923 (XX + 388 stran.)

[3]) Georg Cohn »Ethik und Soziologie«. Leipzig, Barth, 1916 (X + 316 stran).

[4]) Edward Cary Hayes »Sociology and Ethics«. The facts of social life as the source of solutions for the theoretical and practical problems of ethics. 1921 (X + 354 stran).

[5]) Otokar Machotka »Mravní problém ve světle sociologie«. Názory, methody, kritika. Praha, Orbis, 1927 (192 stran).

tak zvaných filosofických. Při tom bylo snahou Krejčího co nejvíc osamostatnit tyto filosofické vědy od filosofie, vydělit je z ní úplně a zcela je postavit na samostatný základ exaktní methody ryze vědecké. Ta tendence zvědečťování i těch nejfilosofičtějších věd a ovšem i zvědečťování filosofie samé, je mu důležitým požadavkem, platícím i pro ethiku a sociologii, požadavkem pro filosofa jeho směru samozřejmým, na který však u ethiky dává zvláštní důraz.[6])

Sociologií se Krejčí neobíral soustavně ani podrobně. Při tom ovšem určitý názor sociologický u Krejčího nacházíme — jeho sociologie je rozptýlená v drobných pracích a obsažena hlavně v jeho »Positivní etice«, jejíž druhá větší polovina zabývá se ve třech knihách (IV—VI) sociální části ethiky speciální. Obecné části jeho »Positivní etiky« jde hlavně o laicisaci mravnosti, o odmítnutí předpokladů o nadpřirozeném jejím původu, což je Krejčímu osobně nejdůležitějším požadavkem doby. V tom se Krejčí zapíná do dějinně-filosofické koncepce positivistické nejvýrazněji. Idea přirozenosti, princip evoluce jsou vůdčími jeho zásadami. Ethika positivní je nezávislá na předpokladech theologických a metafysických — psychologická analyse svědomí a »svobody vůle« vede jej k odmítnutí všelikého apriorismu, pokud se týče původu ethickým norem.

Celý ráz myšlení Krejčího je především psychologický, a právě v tom jeho psychologismu je důležitý kus jeho positivismu. Je ovšem i positivistický sociologism, a klasikové positivismu jsou právě spíše sociologisty, což jistě platí o Comteovi, Janu Křtiteli sociologie i positivismu; ale platí to i o Spencerovi, velkém učiteli Krejčího, u něhož také sociologie je v celé encyklopaedii jeho učení nejvíc zpracována. Zdá se být přirozené, že positivism, jako názor krajně objektivistický, hledá právě v sociologii hlavní svou oporu. U Krejčího positivistický objektivism proniká i do psychologie — jeho pronikavý smysl evolucionistický a pak základní předpoklad psychofysického parallelismu zabezpečuje ho proti subjektivismu, a proto jeho empirická psychologie stává se docela objektivistickou a může mu být pevným základem a východiskem pro positivní ethiku.

Krejčího positivism je racionalistický a psychologistický, ale nemá onoho prvku indiferentismu, pouhého pozorování v tom smyslu, jak to Masaryk positivismu vytýká, pouhé dívání se z fauteuilu, které má obyčejně ráz pasivnosti a vede spíše k liberalismu a konservativismu. U Krejčího jeho positivism není

---

[6]) To ukazuje i název jeho kollegia patrně častěji opakovaného »Uvedení do ethiky jakožto vědy« (na příklad v zimním semestru 1910—11).

pouhá fikce, nýbrž hned také akce. Odtud živý smysl paedagogický a politický, živý zájem o věci veřejné, výrazný smysl pro reformu společenskou. Krejčí jako racionalista věří v rozum, ale není to pouhý racionalism theoretický, akademický, nýbrž Krejčí věří v regulování vývoje rozumem. Tento veřejný smysl a tento aktivism sbližuje Krejčího positivistu s Masarykem idealistou, máme-li mluvit Krejčího disjunkcí. Ten smysl pro pokrok, reformu, pro vlastní rozhodování, postavil Krejčího na půdu realismu jako širokého hnutí kulturního a politického, zahrnujícího v sobě humanitní socialism, u Krejčího zvláště důrazný a opravdový.

Tento celý sociální zájem Krejčího praktický, mravní, politický ukazuje k ethice a k sociologii. Sociologii se však Krejčí, jak řečeno, soustavně nevěnoval.[7]) Ethikou se zato zabýval soustavně a opětovně, jak kromě kolegií, recensí atd. svědčí knížka »Svoboda vůle a mravnost« (1907) a ovšem »Positivní etika« (1922). V »Positivní etice« podal Krejčí prvou velkou soustavu ethiky v naší literatuře.[8]) V »Psychologii vůle«, vyšlé později (1926) jsou podány vlastní základy (vzato logicky a v Krejčího vývoji i geneticky), psychologické základy jeho analyse jevu mravního, podstaty ethiky ale i jejího úzkého vzahu k sociologii, což platí i o »Psychologii cítění« (1916). Pro náš účel je třeba nahlédnout i do Krejčího »Logiky«,[9]) v níž schematicky umístění ethiky v rámci věd naznačuje.

*

V »Logice« ukazuje Krejčí důležitost třídění věd, jehož nezbytnost mu plyne z praktické potřeby přehledu vzdělání, z obsáhlosti vědecké práce a z nutnosti jejího usoustavnění a její dělby a z přirozeného vývoje vědeckého myšlení. Dává důraz zvláště na nutnost soustavného uspořádání vědecké práce:

---

[7]) O Krejčího sociologii psal zejména J. Král »Prof. Krejčí a sociologie« (»Pedagogické rozhledy«, XXVIII [Krejčího číslo 7—8, červenec—srpen 1918] a věnoval i stať ve své »Herbartovské sociologii«, 1921. Jak řečeno, jde mi o ethiku, nebudu se o sociologii šířit a odkazuji ke Královi, třebaže právě sociologické názory, obsažené v »Positivní etice« (1922) a v »Psychologii vůle« (1926) nemohl v těch pracích Král podat.

[8]) Rozsahem dosahují »Etiky« Krejčího méně známé práce ing. F. Hanuše: »Ethika osobní« (Hejda a Tuček, bez letopočtu, 232 strany), »Ethika sociální« (Hejda a Tuček, 1906, 202 strany) a úvod k oběma »Rozumové základy ethiky« (neměl jsem v ruce); jako práce diletanta nemají tyto hodně praktické, ušlechtilé úvahy theoretických nároků vyšších ani metodologické jasnosti, což platí také o trojdílné »Mravouce přirozené« A. S. Bafka (1920—1923).

[9]) »Logika«. Pro školy sepsal ..... Páté, nezměněné vydání (Kober, Praha, 1921).

»Vývoj vědeckého myšlení vykazuje zmatky, které vznikaly nesoustavným badáním. Byli a jsou odborníci, kteří se zabývají vyšetřováním téhož jevu z různých stránek a nemají zření k společným záhadám, které musí býti dříve rozřešeny než je možný postup další v kterémkoli směru.« Tak žádá Krejčí vyjasnění základních hledisk a společného východiska oborů vědních. Konkrétně pak se obrací příkladem k oblasti sociologické: »Řeč, umění, mythus, společenské zřízení bývají činěny předmětem samostatných věd, aniž se přesně určilo, co náleží oddělenému studiu a co má se předpokládati«. V této souvislosti se nezmiňuje, jak vidíme, o mravnosti. Obrací se pak proti nejasnosti terminologické: »Vzniklo mnoho názvů věd, jež do sebe zasahují svými obory a jdouce různou cestou, různých výsledků docházejí. Jak možno pak výsledky jejich sestavovati v celek a uznati některý za pravý?« Zase na oboru přímo sociologickém nebo se sociologií souvisícím předvádí, jak se obory kříží a směšují: vedle ethnografie a ethnologie je blízkého obsahu anthropologie, psychologie lidová (Völkerpsychologie), folkloristika, kulturní dějepis, sociologie, politika, mythologie a vedle ní věda o náboženství. Tuto neutříděnost Krejčí konstatuje, nepředkládaje svého názoru; a zase v tomto spojení nečteme o mravovědě nebo ethice.

Je přirozené, že v učebnici podává rozličné klasifikace věd podle rozmanitých dělidel a že nezdůrazňuje žádnou z nich jako svou, k níž by se důsledně hlásil. Celkem však přijímá prvé rozdělení podle předmětu vědního: vědy empirické, zabývající se skutečností relativní, a metafysika, mající za předmět skutečnost absolutní; vědy empirické jsou matematické, přírodní a duchové; vedle psychologie je vědou duchovou sociologie, »jež zabývá se jevy společenskými, hledíc poznati vzrůst a vývoj společnosti, jakož i výtvory společenského ducha jako jsou řeč, mythus, zvyky a obyčeje, mravy, umění«. O ethice tu není řeči — je patrně zahrnuta jako mravouka, poznávající jednu oblast výtvorů společenského ducha, mravy, v sociologii; jaký je poměr této nauky o mravech k sociologii samé, není v »Logice« pověděno. Tam, kde mluví v »Logice« o rozdělení věd podle poměru vědeckých poznatků ke skutečnosti na abstraktní (základní, hlavní, primární, pravé, analytické, vykládající) a na konkrétní (zvláštní, speciální, individuální, synthetické srovnávající, klasifikující) praví, že sociologie (i psychologie) nemají dosud zvláště ustanovených věd konkrétních a proto se obyčejně dělí na části, z nichž se jedna obírá tím, co by připadalo vědám samostatným. Podle toho zatím tedy vědy o výtvorech společenského ducha by dohromady tvořily sociologii

(která vedle toho obecně studuje vývoj společnosti) a jednou z nich by byla ethika, jež by nebyla k sociologii ještě v poměru vědy konkrétní a abstraktní (jako na příklad zoologie a biologie).

Krejčí vedle rozdělení podle předmětu vědního uvádí, a zdá se, že z části přijímá, rozdělení podle poměru předmětenstva k chtění člověka: na vědy objektivující, abstrahující od vůle člověka, studující skutečnosti tak, *jak jest*; a na vědy subjektivující neboli normativní, zabývající se skutečností, jak býti má, »říší hodnot, to jest toho, co má pro člověka cenu, takže to činí cílem svých snah, svým ideálem a měřítkem svého jednání«. Podle trojího ideálu: krásy, dobra, pravdy jsou i tři vědy normativní: esthetika, ethika, logika. Vědy normativní dělí se na abstraktní a konkrétní: jako logice a esthetice abstraktní odpovídají příslušné vědy konkrétní, »ethika podobným způsobem stává se konkrétní, když z obecných mravních zásad vyvozují se pravidla jednání pro určité stavy, okolnosti, věky a pod. (knihy o obcování s lidmi, o dobrém společenském tónu, ethika lékařská, vojenská, žákovská)«.

Podle poměru poznatků k lidské práci přijímá Krejčí rozdělení věd na theoretické a praktické. Praktickou sociologií je mu politika, věda o zřízení ústavním, právnictví, státnictví. Najednou za sociologií přichází i jazykověda jako samostatná věda theoretická — jazykovědou praktickou je učení řečem, lexikografie. Ethika se neuvádí jako věda theoretická, nýbrž v té souvislosti čteme, že se stavívá ethika proti theoretické filosofii jako praktická filosofie, pokud se mravní zásady pokládají za důsledky celkového názoru na svět. Krejčí to do jisté míry přijímá, ježto prý právem žádáme, aby člověk theoretických názorů nezapíral v praxi životní, aby svou filosofii žil. Ale naopak prý »žádá mravní cit, aby filosofické názory svými důsledky neodporovaly mravním zásadám obecně uznávaným. Mravní vývoj nezávisí bezpodmínečně na vývoji filosofickém a proto musí také ethika býti pěstována jakožto věda samostatná, nezávisle na měnivých názorech filosofických. Jakožto taková není praktickou filosofií v tom smyslu, v jakém zde mluvíme o poměru věd theoretických a praktických, a stojí k filosofii ve stejném poměru jako vědy ostatní.[10])

V historickém přehledu vývoje vědeckého myšlení,[11]) kde píše o postupném rozdělování věd z původního filosofického (filosoficko-náboženského) celku světového názoru, opomíjí ethiku, třebaže jmenuje logiku a esthetiku.

Ve školské »Logice« Krejčího není tedy umístění ethiky

---

[10]) »Logika«, 135. — [11]) Tamtéž, 136 a násl.

v hierarchii a soustavě věd zcela jasné, jednoznačné; zejména není zřetelně řečeno, pokud je i vědou »objektivující«, a jaký je pak její vztah k sociologii, nebo k té části sociologie, která se zabývá »výtvory společenského ducha«: zvyky, obyčeji, mravy. Nověji, jasněji a obšírněji najdeme otázky tyto formulovány v úvodní části »Positivní etiky«.[12])

S hlediska positivistického, to jest vědeckého, je ethika Krejčímu vědou samostatnou, její poměr k filosofii je týž jako věd ostatních, poměr k vědám jiným je dán jejím předmětem vědním, jímž jsou jevy mravní, mravnost jako přirozený úkaz *společenský,* řadící se *pod zákonnost vývoje,* jíž nesmí nic při něm odporovat; zejména nemohou být normy mravní původu božského, nadpřirozeného, jak Krejčí podtrhuje, mysle stále na hlavní úkol své positivní methody, vymanit ethiku ze závislosti na náboženství a na theologii, ale i ze závislosti na předpokladech filosofických.

Filosofie reguluje společnou práci všech věd, kterou se dosahuje jednotného názoru na svět; srovnává, kontroluje vědy, určuje jejich vzájemný poměr, přiděluje problémy, které mají řešit — sama problémů světového názoru neřeší, jenom sjednocuje, rovná v soustavu výtěžky věd jednotlivých; filosofie je ve vědách, ne mimo ně. Filosoficky důležité jsou vědy všecky; některé vědy předpokládají rozřešení jistých problémů věd jiných, mají složitější předmět a tím přispívají k vybudování názoru na svět více než jiné, jsou filosofičtější.

Ethika je věda nejfilosofičtější: jejím předmětem je jednání člověka, jedince i společnosti, nejsložitějšího zjevu světa, zúčastněného celou bytostí, ve vztahu k celému kosmu. Mravnost je indexem kultury — pochopit zákonitost mravního vývoje znamená pochopit vývoj člověka, kultury, světa: »pochopit mravní vývoj a stanovit na základě toho normy jednání jest samo o sobě filosofií a znamená určitý názor na svět a dává smysl životu.«[13])

Ethika se nejdéle považovala za disciplinu filosofickou, tvořila podstatnou část filosofických systémů, jak ukazuje také její souvislost s náboženstvím a theologií. Ethika byla pěstována jako filosofie praktická: poměr filosofie a ethiky byl chápán jako poměr theorie a praxe.[14]) Krejčí soudí, že do jisté míry

---

[12]) Viz »Úvodní část« »Positivní etiky«, zvláště § 19 o poměru ethiky k filosofii a k ostatním vědám.

[13]) »Positivní etika«, 56.

[14]) Krejčí mohl připomenout, že se to blíží původnímu mínění Masarykovu o poměru ethiky a filosofie, jak jej naznačuje v »Základech konkrétní logiky«, a jak jej kodifikuje v názvu proslulého kollegia »Praktická filosofie«. Srovnej o tom poznámku 50.

toto určení může platit — s tím, že ethiku (vědeckou) nelze ovšem dedukovat z filosofie; filosofický systém není prius ani theoreticky ani geneticky. Praxe lidského jednání, nutnost jednat, podle Krejčího předcházela schopnost filosofického myšlení; ano, ale praví-li Krejčí, že člověk měl pravidla, zásady mravní, tedy ethiku, dřív než začal o ní přemýšlet, je tu po mém mínění nepřesnost: soudím, že pravidla, zásady, tedy ethika, to už je výsledek přemýšlení — a už na primitivním stupni byla to spekulace, pravděpodobně anthropomorfistická, ne jen snad pudové jednání pouhé bez přemýšlení — pravidlo, zásada, dokonce ethika, to jest jakýsi systém zásad a norem, třeba primitivních, to je už abstrakce, filosofie in nuce. Praví-li Krejčí, že když měl člověk ethiku, neřídil se mravní život jí — nespadá tato otázka jednak do této souvislosti, jednak není přesně formulována; určité stadium ethiky samo neurčuje další jednání ovšem výlučně, ale určuje je *také*.

Praví-li Krejčí dále, že filosofové se začali zajímat o ethické problémy teprv, když se jejich názor ocital v odporu s náboženskými představami dosavadní tradiční mravnosti, sotva to platí, zabíráme-li do filosofického myšlení i primitivní myšlení o ethické oblasti, které aspoň v zárodcích musíme předpokládat od začátku lidského jednání a uvědomění; a nejevilo se jen v prostých pravidlech (na příklad sedmi mudrců), nýbrž už ten tradiční systém náboženských představ zabíral soustavu morálky, určitou filosofii mravní. Ovšem pronikavější analysi filosofické dával podněty konflikt staršího systému vždy s novějšími formulacemi. Krejčí v duchu positivismu klade proti sobě názor nábožensko-filosofický, jehož vývoj vede až i ke skepsi o mravních zásadách, náboženstvím dogmaticky hlásaných a přijímaných. Správnější antithese Masarykova je vývoj od mythičnosti, primitivní anthropomorfičnosti ke kritičtějšímu, vědečtějšímu nazírání — filosofie byla však už v tom mythickém, po výtce náboženském nazírání také, a byla v tom i ethika: pokus o theorii mravní praxe a zároveň norma pro praxi.

Krejčí dává důraz na to, že se vývoj ethiky nekryje s vývojem mravnosti, že ethikové nedávali mravnímu životu směr — to je přece jakási skepse k theorii, nevíra v moc myšlenky, i když je pravda, že *také* jiní činitelé rozhodovali a přiváděli člověka k uvědomění mravních zásad — přidávám *také*, které Krejčí vynechává, klade důraz na rozhodnější vliv těchto jiných činitelů, zejména mimo filosofii, na jejímž vývoji je podle něho vývoj mravnosti tím méně závislý. Rozlišuje umravňující vliv filosofických myšlenek od vlivu filosofických systémů v tom smyslu, že filosofické myšlenky v mravním vývoji vliv mají,

ne však systémy; neboť prý ethická pravidla nebyla dedukcemi systémů, a v tom smyslu prý ethika nebyla nikdy praktickou filosofií, nýbrž ethika byla prius, filosofický systém posterius; podle Krejčího se filosofický systém musí řídit ethikou a mravním vývojem, a odporuje-li mravním zásadám, je nesprávný. Praktickou filosofií je ethika jen v tom smyslu, že nutí člověka vidět se ve vztahu k dění světovému, zvláště společenskému, tvořit si světový názor a udržovat jednání v souhlase s myšlením. Ethika je takto praktickou propaedeutikou filosofie.

Praktickost ethiky jako praktické filosofie v tomto smyslu a její »normativnost« je s vědeckého stanoviska pro Krejčího podružná; podávání mravních norem tvoří jen část vlastní práce vědecké.

Tak formuluje Krejčí jasněji v této souvislosti[15]) svůj názor na normativnost ethiky a doplňuje tím to, co pověděl v »Logice«. Otázce normativnosti ethiky věnuje v »Positivní etice« však již dříve[16]) passus zvláštní a v důsledku svého ponětí normy jako apodiktického imperativního vyjádření indikativního zákona o skutečnosti, jako výrazu determinované zákonné nutnosti individuálního jednání a jako aplikace theoretických poznatků na praktické jednání v životě omezuje normativnost ethiky na její praktičnost: »Norma předpokládá zákon, normativní nazírání předpokládá nazírání kausativní. Normativní vědy předpokládají vědy empirické. Normy nelze jinak stanoviti než vyvozením jich ze zákona .... tak vznikají normy logické, hygienické, pedagogické s nárokem a předpokladem obecné závaznosti. Tak tomu také jest .... v etice a politice. Všude nutno vyzpytovati zákonost skutečného dění a na základě toho uvědomuje se, jak si počínati, aby zákonnost nebyla porušena ... Takto objevují se normativní vědy v témž poměru k empirickým jako praktické vědy k teoretickým a normy jeví se jako aplikace teoretických poznatků na jednání lidské čili na praktický život.«[17]) To platí o normách ethických a o normativním, praktickém, vedlejším úkolu ethiky, která je hlavně vědou theoretickou a jako taková musí především psychologickou a siciologickou analysí »vystihnouti zákonost mravního života, musí seznati, jak lidé mravně žijí a na základě toho stanoví, jak mají žíti .... musí, vystihnouc zákonost mravního vývoje, ukázati, kde a kdy jednali předkové správně, t. j. ve shodě s touto zákonností, a pak říci: jednejte tak také.«[18]) Norma, měřítko správnosti je ve shodě se zákonností a tu poznat je předpokladem normativního úkolu ethiky. Protiklad indikativního, kausativního zá-

[15]) »Positivní etika« 57 a 58. — [16]) Tamtéž, 17 a násl. — [17]) Tamtéž, 20. — [18]) Tamtéž, 21.

kona o skutečnosti a normy, zákona imperativního, překonává Krejčí vírou v normativní sílu skutečnosti; »principem normativní síly skutečna« nazývá Krejčí v »Positivní etice«, tam, kde jedná o vzniku norem právních,[19]) ten základní předpoklad své ethiky, která pak ovšem fakticky se stává kusem biologie, psychologie a sociologie, neboť »normativní síla skutečna« redukuje se Krejčímu úplně na biologický princip nejmenšího vynaložení sil a psychologický (a sociologický) princip *zvyku*. Před tím, hledaje ethickou definici státu,[20]) odmítá Weyrovu čistě normativní definici právnickou, odpoutávající juristické normativní stanovisko od kausálního historického sociologického, znova prohlašuje, že ethika je sice také vědou normativní, ale není jen normativní, a poměr její k sociologii je tedy jiný, ovšem bližší, než jaký prý Weyr předpokládá mezi právovědou a sociologií; ethika Krejčímu pracuje s pojmem mravnosti, jak se ve skutečnosti vyvinul, ne s fikcí juristickou, ryze normativní, a i ethická definice státu musí být »explikativní« (výraz Weyrův), musí uvádět podstatný znak státu jako konkrétního zjevu sociálního vývoje a ne jen jako pouhého Weyrova regulativního principu určitého druhu normativního nazírání.[21])

Než sledujme zatím dál souvislý výklad Krejčího konkrétnělogický v úvodní části »Positivní etiky«.

Ethika tedy nespadá do věd praktických proti theoretickým podle rozdělení Comteova, je theoretická i praktická; její poměr k vědám ostatním a její místo v stupnici věd theoretických abstraktních určuje jen její theorie. Ethika není logicky praktickou vědou se zřetelem k žádné jiné vědě, její místo je v stupnici věd abstraktních za psychologií, o kterou se především musí opírat jako věda v lidském jednání mravním, ději to psychickém:

---

[19]) »Positivní etika«, 403.

[20]) Tamtéž, 400: »Stát jest forma organisace společnosti národnostně jednotné nebo smíšené v určitém území, která vznikla přirozeným vývojem z pudu sebezachování vytvořením vládní moci a trvalého právního řádu.«

[21]) Také citovaná Krejčího úvaha o vědeckém stanovení norem a o překonání zdánlivého rozporu mezi zákonem (kausativním) a normou v úvodní partii »Positivní etiky« navazuje na přísné rozlišení obou u Weyra. Weyr rozvíjí svou normativní theorii v knize »Základy filosofie právní (Nauka o poznávání právnickém)«, Brno, Píša, 1920 (XII + 244 stran). Weyrovi se blíží pojímání Englišovo zejména v jeho knize »Základy hospodářského myšlení«, Brno, Barvič a Novotný, 1922 (132 strany). V poslední době zabývá se theorií normativní zejména Fajfr a dochází k svému rozdělení věd skutečnostních, dialektických (ethika, právověda, politika, theologie, věda národohospodářská, esthetika) a formálních (matematika, logika) — v článku v časopise »Filosofie«, I. ročník (1927—1928).

analyse vědecké ethiky předpokládá analysi psychologickou — bez psychologie není vědecká ethika možná. Krejčí však nechce činit ethiku příliš závislou na psychologii, chce se výslovně vyvarovat v ethice psychologismu, jemuž prý snadno podléhají jiné vědy o psychologii se opírající, zvláště normativní, to jest logika a esthetika. Proto prý je dobře uvažovat o vztahu ethiky k sociologii, ačkoliv — a tu právě čteme slova, která jsem už s počátku naznačil — »na věci mnoho nezáleží, je to otázka vlastně jenom formální. Vědecká analysa mravního dění je hlavní věcí, a to se může díti pod vlajkou sociologie jako mimo sociologii.« Řekl jsem již, že není správné tuto otázku podceňovat. Otázka skrývá v sobě důležité zásadní předpoklady. Krejčího předpoklady positivistické právě v této otázce pronikají.

Z předpokladů Krejčího vyplývá jen důsledně lhostejnost k přesnému stanovení vztahu ethiky a sociologie a eventuální oprávněnost rozboru mravního dění v rámci sociologie. Theoreticky je Krejčímu »možno a myslitelno, že etika patří do sociologie, anebo že je samostatnou vědou vedle ní. V tomto případě by ve stupnici věd přišla za sociologii a uzavírala by stupnici jako nejvyšší člen«. Ta potenciální forma svědčí zase o oné lhostejnosti; s tím souvisí další argumentace Krejčího: »Jednání člověkovo děje se ve společnosti a pro společnost, mravní vývoj je vývoj společenský, nedá se mimo společnost mysliti. Jest jen otázka, dlužno-li mravní dění pokládati za společenský jev toho druhu, jehož vědecké zpracování je vyhrazeno sociologii. V případě kladném byla by etika částí sociologie«.[22]) Krejčí by to se svého hlediska mohl dobře připustit, přesto však se rozhoduje pro samostatnost ethiky, třebaže málo důrazně: »Mně *zdá se* etika býti vědou samostatnou vedle psychologie a sociologie«; připojuje pak odůvodnění: »Zákony vývoje sociálního týkají se společenský jednotek; v celku, tedy především toho, jak společenské jednotky vznikaly, jak se vyvíjely; týkají se podmínek života společností a ne člověka ve společnosti. Etiku možno pěstovat bez sociologie; nepotřebuji ke své analyse sociologických předpokladů, jenom se musí její práce díti pod zorným úhlem společnosti«.[23]) Logicky hierarchicky v stupničním pořadí stojí tedy Krejčímu ethika na psychologii, orientované biologicky, ne na sociologii, jež stojí na psychologii sama: »Sociologie, která jde v stupnici věd za psychologií a která má předmět ještě složitější, je povahou svou tak na psychologii závislá,

---

[22]) »Positivní etika«, 58. — [23]) Tamtéž, 59.

že sice zaokrouhluje názor světový, ale k řešení problémů jsoucna nemůže podati nic jiného než psychologie. Můžeme říci, že sociologie má svou filosofickost od psychologie.«[24])

Ve školské »Logice« o tom nacházíme: »Psychologie... přimyká se k fysiologii, poněvadž děje psychické se dějí na podkladu organismu nervového a nikdy *bez* něho. Sociologie předpokládá znalost zákonů psychologických. Podobně opírají se normativní vědy o empirické, konkrétní vědy o abstraktní a praktické a theoretické.[25])

V závěru své »Psychologie vůle«,[26]) kde mluví Krejčí o filosofickém významu moderní psychologie biologicky orientované a kde psychologismu chce čelit biologismem, čteme i o důsledcích tohoto stanoviska pro ethiku. Ethika s ostatními vědami duchovými a normativními vlivem moderní psychologie byly již na dobré cestě etablovat se jako samostatné vědecké discipliny a vymanit se z objetí filosofie, ale byly v tom správném postupu zdrženy výtkou psychologismu a jeho překonáváním: logikové se vytasili s problémem evidence soudů; matematičtí aprioristé jim přizvukovali; esthetika přišla se svou účelností a s mystickým ponětím krásy; »etika přišla s apriorností zákona mravního a odmítla positivní základ s pokorným přiznáním, že nutno doplniti positivní etiku filosofií mravnosti!; sociologie přišla s pojmem kultury a zamítajíc historický materialism Marxův, zamítala i psychologický mechanism a utíkala se v náruč prozřetelnosti; ve filosofii dějin zásada příčinnosti ustupovala... účelnosti. Chtěli mluvit o bankrotu psychologie.«[27]) Krejčímu to všecko odpadá napravením methodické chyby: biologickou orientací psychologie, to jest principem psychologického parallelismu, že duševní jako uvědoměná reakce organismu je dáno jen v průvodu hmotného. Z toho mu vyplývá vývojová souvislost mezi životem duševním a organickým, je překlenuta propast mezi duchem a přírodou a mezi vědami přírodními a duchovými. »Psychologický biologism poráží nadobro logicism čili logický a noetický apriorism«..., a ovšem odklizuje také »apriori estetické a etické, poněvadž pojmu krásy a dobra dá vyplývati a vyrůstati z citu libosti, která má svůj objektivně stanovitelný důvod v poměru reakce, navoděné dojmem, k zachování organismu. Mravnost vyplývá z pudu sebezáchovy, pokud se týče života společenského. Transcendentní původ mrav-

---

[24]) »Psychologie vůle«, 423.

[25]) »Logika«, 135.

[26]) »Psychologie vůle«. Kapitola osmá: Závěrečné úvahy, 404 a další, zvláště § 103 a 104. — [27]) Tamtéž, 419 a 420.

nosti odkazuje do říše bájek a metafysování o mravnosti do říše zbytečností.«[28])

Krejčí fakticky svou ethiku vypracovává ve své soustavě psychologické. Jsou celé partie v »Psychologii cítění« a v »Psychologii vůle«, které se v »Positivní etice« jen sjednocují a systematisují; ba »Positivní etika« nevyužívá ani plně vší té látky, kterou pro ethiku Krejčího v své »Psychologii« snesl. Totéž platí i o Krejčího esthetice a do velké míry i o logice — jsou v jádře vypracovány v jeho soustavě psychologické.

Přes to stojí Krejčímu za to, aby vedle logiky a esthetiky byla ustavena i zvláštní ethika, pracující vedle psychologie a vedle sociologie, a sám se o soustavnou ethiku pokouší: přirozeně ovšem pak ethika vedle základu psychologického má ráz sociologický. Ethika mu však nesplývá s určitou částí psychologie a na rozdíl na příklad od positivisty-sociologisty Chalupného nesplývá mu ethika ani s určitou částí konkrétní, speciální sociologie, stojí v řadě věd za sociologií vedle esthetiky, která i Chalupnému také mizí v speciální sociologii; Chalupný jen logiku, třebaže její objekt: vědecké myšlení, věda, vědecká theorie, je mu sociologickým výtvorem souřadným mravnosti a umění, a měla by tedy důsledně být také logika jen speciální částí sociologie, pokládá odůvodněně za vědu samostatnou a uzavírá jí svůj kruh věd od sociologie přes psychologii logikou zase k matematice, kruh věd začínající.[29])

---

[28]) »Psychologie vůle«, 421. — Důsledkem biologismu psychologického je Krejčímu ovšem také možnost stanovit zákonnost dějinného vývoje, chápat dějinné události v příčinné souvislosti a vysvětlovat je působením sil působících v přírodě a společnosti; »neboť vůle lidská, kterou vidíme zasahovati do víru událostí a spoluurčovati vývoj, není nic jiného, než uvědomění výslednice týchž sil, které působí v ostatní přírodě a určují reakce jednotlivých individuí lidských i společenských celků.« A dalším důsledkem je ponětí myšlení jako funkce životní, ponětí relativnosti pravdy a nepoznatelnost všeho, co přestupuje zkušenost — smysly.

[29]) Chalupný toto své stanovisko k ethice a její nesamostatnost v soustavě věd původně v »Úvodu do sociologie« (1906), v prvém vydání »Základů« své »Sociologie« (1916) výslovně ani zvláště nerozváděl, ale ze všeho u něho vyplývalo, zejména z jeho širokého, nejširšího snad vůbec, pojímání sociologie. Ethika se mu samozřejmě ztrácela v sociologii jako její odnož speciální vedle jazykovědy, esthetiky, theologie, vědy právní, národohospodářské, pedagogiky. Ani při rozboru filosofie dějin nenarazil na ethické hodnocení, když v »Dynamice« (»Sociologie« V, 1917, §§ 12—23) řeší vztah vývoje a pokroku; nevidí prostě potřebu rozebrat ponětí hodnocení v historii, ani pramen ethického hodnocení pokroku. Studuje jen v rámci vývoje sociálních výtvorů ovšem i vývoj mravnosti (§ 40). Patrně teprve knihou Cohnovou (viz mou poznámku 3) přiveden byl k vědomému formulování vztahu ethiky a sociologie; referoval o Cohnovi ve »Sborníku věd právních a státních«, v ročníku XVIII (1918, 252 a následující) a s Cohnem se podle svého mínění většinou shoduje; mám dojem, že shoda je menší než se Cha-

V »Psychologii cítění« nacházíme, jak už řečeno, tedy už jádro Krejčího theorie ethické. Když mluví o teleologickém významu citů jako uvědomění libosti a nelibosti dojmů, jimiž způsobená změna organism podporuje nebo jej porušuje, ruší, ničí,[30]) pojímá tuto teleologii objektivně a nezkoumá její souvislost s mravním vědomím. Pramen jeho citu i jeho teleologického významu je v pudu, instinktu, v pudovosti — a Krejčí mluví o »tajemství pudovosti«. Mluví o pudovém rázu reakce, jež je provázena subjektivně určitým přízvukem, a pudem nazývá »zákonnou nutností probíhající činnost nevědomě účelnou (totiž, berouce účelnost objektivně, takže subjekt, třeba šel za vědomým cílem, není si vědom shody jeho s objektivním cílem). To platí plnou měrou o reakci organismu na popud z vnějška, ať jest provázena vědomím nebo není... Uvědomí-li si individuum při takové reakci libost nebo nelibost, neuvědomuje si při tom účelnost ve smyslu sebezachování.... Uvědomění libosti a nelibosti nic nemění na pudovém rázu reakce; .... samo je pudové, podržujíc hlavní známku pudu: nevědomou účelnost. To, co se cítěním uvědomuje, jest jen symbolem objektivní účelnosti, nikoli jejím uvědoměním. Má-li se pudová činnost státi uvědoměnou, což znamená, že má z bezděčné přejíti v úmyslnou, musí všechny podmínky její i její cíl býti uvědoměn, a k tomu pouhé uvědomění libosti nebo nelibosti nepostačí.« Pokud se tedy dáváme určovat ve svém jednání ději duševními převážně citovými, podléháme instinktu.[31]) O mravní stránce tedy nemůže být řeči na tomto stadiu cítění; teprve u vyšších citů, zvláště obsažných, emocí, vázaných na určitou představu, jež Krejčí dělí[32]) na egoistické, podmíněné představou vlastní osobnosti, na altruistické, předpokládající představu cizí osobnosti, na společenské, podmíněné představou společenského celku (národa, státu, kasty, třídy), na idejné, podmíněné představou ideálu krásy, pravdy, dobra, a na náboženské, podmíněné představou boha, ukazuje se, kde Krejčímu začíná vlastní oblast mravní: vlastní city ethické podmíněny jsou ideálem dobra; jako

---

lupný domnívá, zejména v rozdílu nazírání na normativnost není jen rozdíl terminologický. V novém vydání svých »Základů« (I/1, 1927) věnuje již poměru sociologie zvláštní odstavec (§ 77), třebaže velmi stručný, a ethika výslovně je mu »zřejmě speciální vědou, nijak zásadně se nelišící od jiných speciálních věd ‚společenských'« (strana 144); kritisuje Costeův a Giddingsův názor na poměr sociologie k jiným vědám (I 2/1, strana 130 a 131), naráží na ethiku: ethika, jako ekonomika a politika, je mu speciální vědou o určitém výseku kultury, kdežto sociologie je vědou o kultuře jako o celku. V tomto duchu je pak ovšem zpracována i »Sociologie a filosofie práva a mravnosti«, část I. jako I. svazek »řady speciální« jeho »Sociologie« (1929).

[30]) »Psychologie cítění«, 7. — [31]) Tamtéž, 11. — [32]) Tamtéž, kapitola pátá, 194 a další.

zahrnuty jsou všechny ostatní složky kulturního vývoje.... Dobro, jakožto ideál mravní je ideálem životního štěstí a v jeho znamení děje se veškera práce hmotná i duševní.«[37])

Dobro je Krejčímu představa o tom, co má býti, pokud je to cílem lidského jednání, a je měřítkem pro posouzení lidského jednání. Ponětí dobra je původně subjektivní. Teprve trvalá interference společenského života, zasahujícího neustále do vývoje celého duševního vývoje člověka, vynucuje si činnosti za společným cílem; tak společenský život vede k stanovení, uznání, ustálení, objektivisování společné normy, společné představy o tom, co má býti. Člověk ve společnosti musí se shodnout s jinými vedle toho, co se mu samému subjektivně zdá dobrým, na něčem, co je dobrým pro všecky, tedy consensem společenským se ustalují a zvykem, obyčeji, tradicí, výchovou se zesilují obecná pravidla, zásady, jimiž říditi se stává povinností, vynucované zákonem jako projevem vůle společenské, jenž je opřen autoritou fysické moci, ale i dobrovolným uznáním nutnosti řídit se společnými pravidly. Tuto stránku společenského života, »podle níž vzniká a udržuje se vědomí nutnosti a snahy za společnými cíly a společného ideálu dobra«, nazývá Krejčí právě mravností. »Všechny činnosti, mající nějaký vztah k mravnosti, jsou mravní (nikoli mravné); rovněž jsou city takovéto činnosti, provázející mravnostní.«[38]) Tak se sociologické poznatky obrážejí Krejčímu v psychologii citů. Ethické city dělí Krejčí na city, které vznikají ethickým hodnocením, a na city, které vznikají při mravním jednání samém. Z ethických citů druhé kategorie klade Krejčí na prvé místo, jako základní cit ethický, cit povinnosti, vyplývající »z vědomí závaznosti mravní, to jest z vědomí, že jest nutno jednati ve smyslu mravních zásad, že je nutno mravními normami se říditi, mravního příkazu uposlechnouti, mravní zákon plniti.«[39]) Vědomí povinnosti hlásí se vnitřním hlasem, tlakem *svědomí,* přirozeně se probouzejícího instinktem, zkušeností, zvykem a ustalujícího se v cit mravní závaznosti, v mravní přesvědčení a regulujícího mravnost. Vědomí mravní závaznosti, spojené s city egoistickými a altruistickými, činí z nich city ethické, instinktivnost dostává mravní posvěcení. Vrcholným zjevem mravního života je cit *spravedlnosti,* vznikající přísadou vědomí mravní závaznosti z citu zisku a ztráty, měnícího se v cit práva a křivdy. V poslední kapitole o výchově citu klade Krejčí požadavek se stanoviska mravnostního, požadavek tím také společenský, aby člověk byl schopen citů nejvyšších.

Toto schéma mravního vývoje po stránce citové nabývá u Krejčího výraznějších forem v »Psychologii vůle«, jak je přiro-

[37]) »Psychologie cítění«, 296. — [38]) Tamtéž, 333. — [39]) Tamtéž, 338.

ostatní city idejné vznikají při hodnocení něčeho podle měřítka myšleného vzoru, ideálu, předpokládají představu o něčem, co a jak býti má, a že představa něčeho takového je cílem lidského snažení nebo toužení.[33]) Při tom už do úvah o citech egoistických vsouvá Krejčí myšlenky čistě ethické (na př. při urážce čteme o poměru člověka a mravní auktoritě, k bohu nebo mravnímu zákonu, o mravním pokroku, o mravním citu, mravním klidu a povýšenosti a o mravní tuposti); více ještě ovšem u citů altruistických, kde sice Krejčí chce od ethického významu abstrahovat (na příklad u soucítění, které odlišuje od soucitu, majícího už smysl ethický), ale vždy znovu jej přistihujeme u ethického hodnocení a zdůrazňování vývoje mravního cítění a mravního vývoje. V poznámce o otázce, je-li soucit instinktivní,[34]) výslovně podotýká, že tato otázka má smysl jen v ethice, kdežto v psychologii je bezpředmětná. Těmto všem úvahám v psychologii o lásce a přátelství a zejména kapitole o vlastních společenských citech (cit vlastenecký, státní loyality, solidarity), obsahujících zase mnoho soudů ethických, odpovídají celé kapitoly »Positivní etiky«, jež v »Psychologii« jsou připraveny.

Pro naše théma je důležité, jak Krejčí proti jiným psychologiím a ethikám, jak je si sám vědom,[35]) zužuje pojem citů společenských. Za společenské v širším smyslu považují se city, vznikající *ve* společnosti, v společenském soužití, tedy i altruistické a ethické city podle terminologie Krejčího, o kterých ovšem Krejčí je si vědom, že by mimo společnost neměly významu. Krejčí zdůrazňuje u citů společenských vztah k představě *společenského celku.*

V úvaze o vlastních citech ethických, předpokládajících představu ideálu, normy, dostává se Krejčí k samým psychologickým kořenům své ethiky — a ke kořenům sociologickým, neboť podle Krejčího má »člověk společných ideálů víc, tolik, kolik je složek kuturního vývoje. Složky ty určuje *sociologie*, ale není s prací tou hotova tak, aby dosaženo bylo shody.«[36]) Povšechně je Krejčímu nejabstraktnějším, nejobecnějším ideálem životním, obecně lidským, původním, ale i pro všechny další stupně vývoje individuálního i společenského platným, ideál *blaha,* v »*jehož uskutečnění* se vyčerpává veškera činnost individuální i společenská«, v němž jsou zahrnuty všechny rozličné ideály jednotlivých složek kultury. Při tom podle Krejčího, »jestliže mravnost chápeme jako uvědomování si podmínek života blaženého eudaimonisticky a utilitaristicky, není pochyby, že činnostmi směřujícími za ideálem dobra

---

[33]) »Psychologie cítění«, kapitola šestá, 292 a další. — [34]) Tamtéž, 256. — [35]) Tamtéž 285. — [36]) Tamtéž, 295.

zeno, při chápání jevů volních jako uvědomění snahové stránky reakce psychofysiologické, je-li tedy úmyslnost podstatou jevů volních. V »Psychologii vůle« propracovává Krejčí psychologické základy své ethické theorie, zejména otázku vědomí aktivnosti a vnitřní svobody, otázku vztahu instinktu a vůle k intelektu, »svobody vůle« a relativní svobody, ideálu v ponětí psychologickém, »tvoření« hodnot a hodnocení; toto poslední théma odkazuje dějinám filosofie a »tak zvaným normativním vědám«.[40]) Nejdůležitější pro jeho soustavu ethickou je v »Psychologii vůle« kapitola o ustalovacích činitelích duševního dění.[41]) Soubor dynamických činitelů duševního života představuje Krejčímu princip *pudu sebezáchovy*; a principem ustalovacím, statickým je mu právě *zvyk*; jednotlivými činnostmi, kterým zvykáme, jsou zvyky, zvyklosti, návyky, obyčeje. Zvyk mu není jen ustalovacím elementem, ale také elementem tvárným: je strážcem zdraví, je tvůrcem, regulátorem vkusu, instinktivní záliby elementárně esthetické, je zákonodárcem myšlení, určovatelem chtění a jednání; »fakt zvykání umožňuje vůbec mravnost. Mravní zásady jsou zvyky resp. abstrakce ze zvyků a obyčejů jednotlivých dob a vrstev. Pravidelnost je známkou mravních činů na každém stupni vývoje; jen ty činy činíme předmětem mravního hodnocení, o nichž předpokládáme, že se za podobných okolností opakují .... Pravidelnost je výsledek zvyku. Mravným býti znamená: býti zvyklý jednati určitým způsobem. Mravně zušlechtiti znamená způsobiti, aby mně nebo někomu jinému stalo se jednání podle mravních zásad zvykem.«[42])

Navazuje na Humea, pokládá Krejčí konservativní element zvyku za původce pravidel všech, norem a zásad v kterémkoli oboru a tím spíše ovšem předsudku, tradicí, obyčejů a mravů; konservativní element zvyku je zvlášť důležitý pro kulturní pokrok, hlavně po stránce sociální. Je mu pak ovšem jen zdánlivě paradoxní, že také *pravdy* jsou zvyklosti, je-li pravdou to, co odpovídá zákonnosti myšlení: »neboť zákonnost vůbec, tedy také zákonnost myšlení, mohou se stanoviska uvědomujícího subjektu pokládati se za neměnitelné zvyklosti, pokud totiž nemusí se původ jejich klásti před působnost zvyku (zákonnosti přírodní) .... Stává-li se pravidlem »to, co dlouho trvá«, je-li »dlouhé trvání ... jaksi důvodem pro existenci něčeho«, a je-li »z toho důsledek sám sebou, že to má trvati, a dále, že se to nemá měniti«,[43]) není divu, že tím »překlene« rozpor mezi skutečností a normou a že pak ethika vyrůstá přímo z psychologie a ze sociologie.

---

[40]) Psychologie vůle«, 153. — [41]) Tamtéž, kapitola pátá, 157 a další, — [42]) Tamtéž, 166 a 167. — [43]) Tamtéž 165 a 166.

Důsledně se pak Krejčímu Kantovo »a priori« forem nazíracích, myslících, stejně jako »a priori« esthetické záliby a ovšem i kategorického imperativu redukuje na »zděděné zvyklosti, jakožto výsledky přizpůsobovací snahy čili zkušenosti rodové po způsobu Spencerově«, (ne na instinkt, který je jednou ze zděděných zvyklostí rodových). »Apriori kategorického imperativu má u Kanta podklad metafysický, a když ten odejmeme, zbude z kategorického imperativu pouze úkaz svědomí, jež je vysvětleno zákony asociačními beze zbytku a předpokladu dědičnosti nevyžaduje.«[44]) Stejně zásady jednání, maximy, jako myšlenkové zvyklosti, mající dostatečnou sílu motorickou určovat jednání a uvědoměné jako norma jednání a kriterion hodnocení, nejsou absolutní, apriorní, tím méně ovšem nadpřirozené, nýbrž jsou výsledkem zkušenosti rodové a individuální. Zásady předpokládají vyšší stupeň mravního vývoje, kde je už schopnost uznat závaznost nějakého způsobu jednání i bez formy autoritativního příkazu. A jsou subjektivní, když platí pro jednoho člověka, jenž si jejich závaznost uvědomuje, — objektivními se stávají, začnou-li platit pro společenský celek a to jsou také zásady mravní čili ethické, které vývojovou abstrakcí, eliminací všeho náhodilého v lidském soužití, stávají se společnými stále více lidem, až jsou platné jako obecně lidské, humanitní; subjektivní zásady se podřizují stále více objektivním — v tom je Krejčímu smysl kulturního, společenského a mravního pokroku. U zásad ethických, mravních zdůrazňuje Krejčí více dlouhodobý vývoj společenský, které přecházejí na člověka ne dědičností, ale ze společenského prostředí (tedy patrně napodobením, výchovou), odkudž na něho působí jako podmínky vývoje duševního, jimž se přizpůsobuje, než si je uvědomí a než je učiní zásadami svými; tak vysvětluje Krejčí nevědomé podléhání tradici, obyčejům, módě, i když už má člověk zásady své.[45])

Přirozeně v důsledku svých názorů Krejčí v »Psychologii vůle« vykládá zase podrobněji svědomí jako soujem zásad a znova dává důraz na přirozený, ale i aposteriorní jeho původ, ne předzkušenostní a mimozkušenostní, proti Kantovi; na tomto místě[46]) staví

[44]) »Psychologie vůle«, 176 a 178.

[45]) »Psychologie vůle«, § 66; zvláštní postavení zásad ethických »samých o sobě«, které »nejsou zvyklostmi ani rodovými ani individuálními, nevznikly tak, jako vznikají zvyklosti«, a »ovšem předpokládají nějaké zvyklosti a obyčeje společné, z nichž se v hlavách jednotlivců vytvoří, a jsou k tomu, aby se staly zvyklostmi společenskými a učiněny byly zásadami jednotlivců«, jak Krejčí praví (na straně 225), není dost důsledně a jasně formulováno a propracováno, když před tím mu ethické s ostatními zvyklostmi splývají; proto interpretuji jeho názor v textu o zvláštním vzniku ethických zásad jako »zdůrazňování« vlivu společenského prostředí přímého.

[46]) »Psychologie vůle«, 226; o svědomí celý § 67, ale i v partii o svobodě vůle v § 37.

se Krejčí i proti formálnosti mravního příkazu: »rozeznávání formy a obsahu respektive odlučování jejich při mravním příkazu je nepřípustno; mravní příkaz pouze formální nedá smyslu«; tak ani omezením apriornosti na formu se podle Krejčího apriornost zachránit nedá.

Mravním charakterem Krejčímu je člověk, jenž činí normy mravní svými zásadami, u něhož zásady subjektivní s normami ethickými se shodují. »Vytvořením charakteru končí vývoj individuální, pokud hledíme k člověku samotnému; ponětí mravního charakteru ukončuje vývoj člověka jako člena společnosti. Státi se charakterem je dílo přirozeného bezděčného vývoje. Státi se mravním charakterem je úlohou, po níž člověk musí se vědomě snažiti. Tím uzavírá se také soustavná teorie abstraktní psychologie.«[47]) Ale, jak jsme viděli, tato theorie abstraktní psychologie, má v sobě pro Krejčího i všechny předpoklady k theorii positivní ethiky.

*

V rámci soustavy psychologické probrali jsme vlastně tedy také v jádře všecko, k čemu se Krejčí jednotněji vrací v »Positivní etice«, zejména v části úvodní a všeobecné; v methodických svých poznámkách jsme již také uvedli vše, co je důležité z »Positivní etiky« pro naše théma o vztahu ethiky k sociologii. Je-li u Krejčího tak blízký vztah k psychologii, který jsme mohli podrobněji illustrovat, protože ji Krejčí vypracoval, je obdobný vztah ethiky k druhé »objektivující« vědě, za psychologií i u Krejčího následující v hierarchii, k sociologii, což je patrno již z jeho pojetí mravního života, podaného v psychologii a z toho, jak se sociologie stále dovolává a výslovně konkrétně-logicky vztah ethiky k ní formuluje. A dá se to prokázat zpětně tím, že »Positivní ethika« de facto v mnohých částech se ukáže sociologií. Překročil bych daleko rozsah, určený mému příspěvku, kdybych to měl podrobně osvědčovat. Uvedl jsem již v jiné souvislosti názor Krejčího na stát: ze sociologické definice vyplývají Krejčímu ethické normy státu se týkající. Podobně bychom mohli probrat celou sociální část Krejčího speciální ethiky, tedy vlastní ethiky normativní, praktické, která mu se speciální ethikou splývá, jak výslovně prohlašuje,[48]) a uvést zejména, jak aplikuje mravní princip na rodinu,

---

[47]) »Psychologie vůle«, 265; o charakteru celý § 74. Systém psychologie Krejčího ovšem tu nekončí: následuje ještě kapitola VI: Přerušované vědomí a VII: Duševní abnormity, kde jsou ethicky zajímavé partie o ideálnosti a normálnosti.

[48]) Kromě toho, co již bylo uvedeno, také v »Positivní etice« (147) výslovně praví: »Speciální etika je tudíž normativní«; důsledky mravního prin-

přátelství, národ, na jednotlivé funkce státu a vztah jednotlivce k nim, na právo, majetek, práci, revoluci, socialism, církev atd. Ze všeho by vyplývalo, jak je naše these oprávněna.

Při zásadách ethiky Krejčího, jak jsme je uvedli, zejména při jeho principu normativní síly skutečna, při aposteriornosti vší normy, při zdůrazňování vývoje, při eudaimonistickém a utilitaristickém charakteru ethiky Krejčího, není ani jiný vztah ethiky a sociologie možný. Námitce konservativnosti, přirozené při jeho principu regulujícího, konservativního, ustalujícího, normujícího elementu zvyku, uniká Krejčí svým oblíbeným ponětím »anticipace« — nejvyšší mravní zásady nejsou ještě uskutečněny v mravním, společenském životě: »Mravní ideje, jež dnes jsou vrcholem mravního vývoje, jsou pouze v hlavách málo lidí, a praktický život řídí se zásadami, jež by dávno měly platiti za překonané. Mravní ideje jsou takto anticipace vývoje mravního; tak jako utopie filosofických myslitelů jsou anticipace vývoje společenského .... Mravní zásady a společenský život mají se k sobě tak jako teorie a prakse. Mravní zásady jsou ovšem příliš abstraktní, než aby vystihly veškeru plnost života a rozmanitost společenských styků; ale tak musíme na vývoj pohlížeti, že nic z toho, co odporuje mravním zásadám, nemůže býti trvalé, nýbrž jen to, co má mravní sankci, a že všechny důsledky mravního zákona budou společenským životem uskutečněny.«[49])

Krejčího positivistická ethika svými »normami«, jak k nim Krejčí ze svých principů psychologicky a sociologicky odůvodněných dospívá, dosahuje nejvyšších met mravního uvědomění. Její jednoduchost, důslednost, přímočarost je při tom velmi lákavá. Není divu, že měla takový vliv na naši inteligenci. Positivistické předpoklady, tak krásně v jednotu a soustavu ucelené, jsou však přece jen předpoklady, a je otázka, zda správné. Z předpokladů jiných lze budovat ethické theorie jiné, ale sotva dospějí k zásadám praktickým jiným a vyšším než dospěl Krejčí, jenž rád zdůrazňuje, jak na příklad dochází ze svých předpokladů k týmž důsledkům humanitní ethiky jako Masaryk z jiných předpokladů svých.

Ostatně se blíží i stanovisko Krejčího na vztah ethiky k vědám ostatním prvému stadiu užšího nazírání Masarykova na ethiku v »Konkretní logice«, kde Masaryk umisťuje ethiku mezi praktické obory psychologicko-sociologické, vedle politiky, jakožto vědu (podle Krejčího »normativní« v jeho smyslu) »o dokonalé správě

cipu je totiž Krejčímu obsah obecné části ethiky vyčerpán a sociální etika vyvozuje z hlavního principu důsledky pro určité případy skutečného jednání, neboli aplikuje mravní princip na skutečný život a tím stanoví normy.

[49]) »Positivní etika«, 22 a 23.

životní«. V »Rukověti sociologie« Masaryk svůj názor pozměnil, jak si právě Krejčí všiml a v »České mysli« glosoval;[50]) Masaryk tam umisťuje ethiku za všemi vědami ve filosofii, což mu věcně znamená, že ethika bere poučení ze všech věd, a co vyplývá ze změněného názoru Masarykova na filosofii, v níž už v »Rukověti« nevidí ve filosofii v podstatě názor na svět theoretický, nýbrž dává důraz na praxi a vřazuje ethiku do filosofie vedle logiky a metafysiky (ontologie), vida podstatu člověka v praxi, ne v theorii. Tím ovšem Masaryk si otevírá cestu všemu tomu v ethice, proti čemu se Krejčí brání: zejména apriorismu a axiologii. V novém vydání »Konkrétní logiky« podá Masaryk definitivní názor na ethiku a uvidíme, jak se postaví zejména k principu ethického poznání a hodnocení svého učitele Brentana, jehož knihy »Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis«, tolik si váží, a k novějším směrům ethiky německé, zvláště k Drieschovi a Schelerovi.

Sám se domnívám, že tímto směrem moderní, vědecká a filosofická ethika spěje a že zejména krajní absorpce ethiky sociologií u školy durkheimovské, u nás u Chalupného, je nesprávná. Krejčí zaujímá stanovisko střední, jemuž se u nás blíží také Bláha a Uhlíř; Uhlíř přesto, že jinak vychází hodně z Durkheima.[51]) Rádl[52]) se blíží v původním jádře novějšímu stanovisku Masarykovu.

Rozhodně stojí za to, propracovat se stanoviskem Krejčího a jeho psychologií i ethikou i jeho názory sociologickými a jeho celým positivismem, hledáme-li správné umístění ethiky v soustavě věd. Je u něho snesen bohatý materiál a stojí za ním pevný názor a hluboké přesvědčení. Celé naše kulturní prostředí je stále ještě pod živým účinkem Krejčího učení. Bez revise a kritiky jeho názorů, bez studia jeho plodné práce, nelze naší mladší generaci filosofické hledat cesty nové.

---

[50]) V »České mysli« II/460. — Masaryk zprostředkující stanovisko mezi názorem v »Základech konkrétné logiky« (1885) a v »Rukověti sociologie« (»Naše doba« VIII, 1900—1901) zaujímá v přednáškách o »praktické sociologii«. Na Krejčího poznámku v »České mysli« (II) odpovídá Masaryk v III. ročníku »České mysli« v dvoustránkové glose »Ke klasifikaci věd«, 1.

[51]) Bláha u nás nejpodrobněji se zabývá vztahem ethiky a sociologie: v článku »Sociologie a ethika« (»Nové atheneum«, III, 1921, 155 a další) a v náležité partii ve své »Filosofii mravnosti« (Brno, Píša, 1922). Uhlíř své stanovisko naznačuje v článku »Ethika« (XLII. roční zpráva o Československé akademii obchodní v Praze za školní rok 1913—1914) a v brožuře »Ethika« (svazek 80 sbírky »Za vzděláním«, Vilímek, bez letopočtu).

[52]) »Moderní věda« (1926, »Čin«) i v novějších brožurách, kde je však příliš pod vlivem novější německé theologie, jak ji u nás hlásá zejména J. L. Hromádka.

KREJČÍ A SOCIALISMUS

Břetislav Hůla

Jako filosofie není u Krejčího »románem pojmů«, tak ani socialismus, představující dnes labyrint směrů a proudů, není mu představou nejasnou a neurčitou asi v takovém smyslu, v jakém leckdy padne s řečnické tribuny i z úst nesocialistových slovo: Všichni jsme dnes socialisty.

Tím závažnější bude odpověď na otázku, co nového přináší positivistický myslitel do říše, o níž se soudí, že jednou provždy ji dobyl Marx pro materialismus.

To, co bylo již vytvořeno, stává se základem a východiskem další tvůrčí činnosti v každém oboru, a ohled na její historickou podmíněnost se stává zvlášť významným nástrojem porozumění tam, kde působením rozmanitých okolností může vzniknouti spor, zda lze vůbec spatřovati význam určitého myslitele také na poli, jemuž buď nevěnoval z důvodů, ležících v povaze specielního oboru jeho činnosti, pozornost v prvé řadě anebo jemuž širší veřejnost jest tak blízká, že se otupuje její schopnost postřehnout nový, originální přínos, poněvadž nebyl vypočítán na vzbuzení dojmu sensačnosti. Ježto není jiné metody, chce-li se zjistiti, oč se rozmnožilo bohatství idejí určitého oboru zásluhou některého z jeho pracovníků, než historický rozhled po výsledcích práce předchůdců, byl by tento postup zdánlivě velmi prostý jako řešení jednoduchého úkolu početního, proveditelný v úplnosti, zasahující do všech podrobností, pouze v díle, věnovaném souhrnému výkladu genese a historického vývoje problému a systematickému vylíčení sociálně-politického stanoviska Krejčího. Leč rozsah dovoluje nám vyzvednouti jen hlavní momenty — všeho ostatního se musíme vzdáti — aspoň prozatím a na tomto místě.

Vidím trojí vynikající zásah Krejčího do pracovních metod socialistického myšlení, odpovídající třem hlavním oborům jeho činnosti: na poli filosofie, etiky a psychologie, a v tomto pořadí se také pokusím stručně a jasně vyzvednouti to, co se mi zdá jeho významným činem, a sice nejen v mezích a poměrech socialismu domácího, nýbrž i mezinárodního — bolesti tohoto jsou i ranami na těle onoho a naopak. Nikoliv všechny stránky současného stavu socialistické mysli mohou býti vzpomenuty, ale jen ty, jež se dotýkají našeho úkolu: dáti souhrnný obrázek, pozadí, aby z něho jasně vystoupily výrazné rysy tvůrčí aktivity Krejčího-socialisty.

1

O jakou soustavu myšlenkovou jde, mluvíme-li o »socialistické mysli«, »socialistické teorii«, »socialistické doktrině«? Politických stran a různých organisací socialistických je ve světě mnoho a každá z nich má svou vlastní teorii, takže by se zdálo přílišným zjednodušením problému, chtěli-li bychom z tak mnohotvaré rozmanitosti socialistických idejí považovati jen jednu jejich skupinu za representanta všech. Leč nám vůbec nejde o tuto politickou roztříštěnost programatických stanovisek, nýbrž právě jen o onu »mysl«, »teorii«, »doktrinu«, z níž jako ze zdroje — tu mocněji, tu slaběji — čerpají všichni, kdož se nazývají socialisty. Takovým zdrojem, uvažujeme-li o věci podrobněji, se nám jeví Marx-Engelsovo pojetí socialismu (= marxismus). Vskutku i ty pokusy o nemarxovský socialismus v druhé polovině XIX. a na počátku XX. století — pokud chceme za socialismus považovati teoreticky a prakticky vyjádřenou snahu, aby byly převedeny výrobní prostředky z vlastnictví individuelního v společenské — jež vznikaly z oposice k internacionálnosti, protináboženskosti, političnosti Marxova učení, nesly pečeť rozhodného vlivu Marxova ducha, jak snadno by se rozborem příslušných dokumentů prokázalo. Owen, Proudhon, Saint Simon, Fourier, Blanc, Rodbertus, Bakunin, ale i Schäffle, Lasalle, Dühring, Lange, George, kteří ještě koncem let sedmdesátých a v letech osmdesátých vykonávali vliv na sociálně politické myšlení, zdáli se, podle svědectví Kautského v devadesátých letech novým generacím již daleko vzdálenými a starými mysliteli. A když na sociálně-politické jeviště vystoupil Bernsteinův revisionism, Sorelův syndikalism a jako reakce proti novátorům Kautského ortodoxní marxism a Leninova reformace marxismu let padesátých v bolševictví, ani jeden z těchto směrů se neodvážil »překonávati« Marxe, nýbrž všichni ho chtěli pouze svým způsobem »vykládati«. Můžeme to říci také jinak: Před sedmdesáti lety (1858), deset let po vydání »Komunistického manifestu«, deset let před vydáním »Kapitálu«, dva roky před vytištěním »Ke kritice politické ekonomie« byl socialismus již skoro plně uzavřenou myšlenkovou soustavou a ta se nazývala: marxismus. Pod jeho praporem vyrostla vnější síla socialistických idejí ve veřejném životě v podivuhodnou moc. Podle údajů Secrétariat Socialiste Internationale (1904) připadalo v roce 1878 na všechny země celého světa úhrnem 438.000 socialistických hlasů, nyní, po padesáti letech je můžeme odhadovati na více

než 30 milionů.[1]) Slovem: nad socialistickým oceánem vznáší se duch Marxův — lhostejno, v jaké podobě nad kterým místem.

V historii se socialismus objevoval doposud vždy ve spojení buď s náboženstvím nebo filosofií: lze také zcela vhodně spojiti filosofický a vědecký socialismus, pokud první a poslední slovo tohoto odkazují k principům, vědecky již neopodstatněným, ale vypůjčeným ze zdrojů filosofického myšlení. Každý socialista (a stejně i nesocialista) dříve než započíná svou činnost teoretickou či praktickou, musí si dáti (anebo převzíti) odpověď na otázku, jaký smysl má všechno jeho konání i ten cíl, který se mu rýsuje ve vzdálenější či bližší budoucnosti, a všechno to dění světové vůkol něho i před ním i to, jež bude dále potom, až sám naposled vydechne. V této otázce, v koncepci Universa, splývají všechny ostatní otázky po hranicích poznání i principech konání. Filosofický socialismus se pak s tohoto hlediska dá rozlišiti na metafysický a vědecký, jehož filosofickým vyznáním jest zásadní odpor k metafysické spekulaci. Avšak tím není řečeno, že by metafysický socialismus byl svým obsahem nutně protivědecký: odvozuje socialistický ideál z nějakého principu, jehož původ jest kladen do transcendentna, vyznačuje se metafysický socialismus velmi často hlubším pojetím idey a důslednějším využitím vědeckých výsledků, než tomu bývá u leckterého moderního představitele vědeckého socialismu. Ani spisovatele utopií ani konstruktéry budoucí společnosti, jež s přídechem pohany nazvali Marx a Engels utopisty a fantasty, nelze vykazovati tak snadno a lehce za prah, oddělující socialismus vědecký od nevědeckého; s hlediska současné krise marxismu jest velmi poučné sledovati, jak dnes všude v socialistických kruzích sílí právě ony stránky utopismu, jež marxismus nejvíce vydával posměchu: poměr k etice.

Poměr marxismu k filosofii byl v posledních desetiletích tak podrobně v řadě speciálních studií rozebrán, že celou skupinu otázek, sem náležejících, smíme probírati nikoliv v její systematické úplnosti, ale spokojiti se s ilustrací filosofické nejistoty a zmatku uvnitř současného marxismu. Bude to zároveň také jakousi jubilejní vzpomínkou na ony partie »Sociální otázky«, kde Masaryk, jako jeden z prvních odborných sociologů a filosofů, ukazoval právě před třiceti lety (1898) na hluboké vnitřní rozpory v marxistickém myšlení.

Již tenkráte mohla »Sociální otázka« zaznamenati spory o filosofickou »nadstavbu« (vskutku však základ) marxismu.[2])

---

[1]) Srovnej »Handbuch der Staatswissenschaften«, IV. vydání, VII/510—559.

[2]) Masaryk »Sociální otázka«, 98—100.

Uvádí dvě skupiny: orthodoxní, lpějící na doslovném sledování také filosofických názorů mistrových (K. Kautský, G. Plechanov) a filosoficky revisionistickou (Belfort-Bax, K. Schmidt, J. Stern, E. Bernstein); nedopatřením je ke skupině revisionistů počítán také F. Mehring, odchylující se sice v podružnostech od Kautského interpretace Marxova učení, avšak v zásadních věcech šel Mehring vždy se směrem nesmiřitelných. Vedle diskuse o Kanta zaznamenává »Sociální otázka« také polemiku Lafargue-Jaurès, Ernst, Cunow-Kautský, Plechanov, vzniklou prohloubením sporu o Kanta a zabývající se již výkladem historického materialismu v celé šíři, a výsledek těchto názorových střetnutí shrnuje Masaryk v jedinou větu:

»Je zjevno, že v táboře marxistů samých teorie materialismu historického nepokládá se za ustálenou.«[3])

Od té doby uplynulo třicet let, zaplněných mimořádně vážným rozhovorem dějin se světem lidí, ale pro teorii marxismu uplynula již doba ustálenosti a definitivnosti. Na první pohled se zdá, jako by s hlediska jejího vlastního vývoje psalo se letos po třiceti letech stále ještě 1898; jen intensita a prostředky sporů uvnitř marxismu jako by se zostřily a nabyly prudšího spádu, takže již i účastníci sami tuší, že hlubší důvody jejich vzájemného nesouhlasu neleží ve způsobu a formě, jak každý z nich na teorii nazírá a ji vykládá, nýbrž v podstatě objektu sporného poznávání samého.

Stručný přehled poměru známějších žáků Marxe a Engelse k filosofii poskytne nám názornější obraz rozpaků, z nichž se současný marxismus, jakožto filosofická soustava po třicetiletém vývoji, kdy byly zjištěny první počátky krise, nikterak nevybral. Především je spor o samou podstatu, základní charakter marxismu: jedněm se zdá marxismus uceleným systémem filosofického a vědeckého monismu (ruští marxisté-leninisté), druzí jej považují za vědeckou teorii historickou, ekonomickou, sociologickou, vyžadující nebo aspoň dopouštějící filosofického doplnění, jež nalézají jedni v materialismu (K. Kautský před válkou), druzí v positivismu Macha a Avenaria (F. Adler, Bogdanov), třetí v kriticismu (Vorländer, M. Adler, Bernstein, Jaurès). Avšak ne pouze Kant, také Hegel (Lukacz) znovu oživuje v marxismu, jemuž, jak se zdá,[4]) vyrůstá autorita v každém filosofu, pokud jej může apologeticky využíti — Plechanov se stal svou honbou za argumenty ve prospěch dialektického materialismu mezi francouzskými osvícenci XVIII. století proslulým. A tak

[3]) Masaryk »Sociální otázka«, 126.

[4]) Srovnej nekritické posudky Bucharinovy v »Teorii istoričeskago materialisma«, Moskva (1922).

se v marxismu setkáváme s ohlasem myšlenek Spinozových, Machových, Avenariových, Nietzscheových, Bergsonových, Spencerových, Darwinových, Fichteových: nechybí ani těch, kteří jsou pevně přesvědčeni, že Marx a Engels kromě náboženství definitivně uložili do hrobu také filosofii všecku (Stěpanov, Mehring). Skoro by se dalo říci, že marxismus odplácí filosofii stejnou mincí její poměr k socialismu: Ještě v devadesátých letech mohl L. Stein[5]) zjišťovati nechuť filosofů (ne pouze německých) zaujímati stanovisko k socialismu — ani dějiny filosofie ani velké eické systémy vědecké (Wundta, Paulsena, Höffdinga, Euckena) si socialistických snah téměř ani nevšímly; a když se situace v tom ohledu »zlepšila«, poskytuje filosofie socialismu tolik dobrých rad a pokynů, že je z toho až bezradný — dokonce i nejaristokratější metafysik přítomnosti, H. Keyserling, se snižuje do úvah o socialismu. Snad i počáteční nevšímavost filosofů, jimž před několika desetiletími, jak L. Stein líčí,[6]) bylo ještě všechno, co Marx napsal, falešným, poněvadž to napsal Marx, i pozdější jejich (zejména v Německu) horlivost — snad i tento poměr filosofie k marxismu posílil filosofickou neurovnanost v marxismu, jejíž pravé zřídlo ovšem bylo v něm samém. Situaci dobře vystihují slova K. Vorländera, jimiž jsou současně výtěžky filosofického rozboru marxismu v »Sociální otázce« dokonale po třiceti letech potvrzeny: »Teorie historického materialismu stojí tu, žel, bez vlastního filosofického podkladu,«[7]) za to však — dodejme — s mnoha vypůjčenými.

Krejčímu nepřipadá v tomto filosofickém zmatku marxistické ideologie úloha záchrance a vysvoboditele, nevnucuje svůj fenomenalismus, nenabízí pantheismus — poskytuje něco více: svou moudrost starešiny českého positivismu.

Moderní socialismus má s positivismem více styčných bodů, než ti či oni socialisté a positivisté chtějí přiznávati. Nehledíc k příbuzenským svazkům, plynoucím ze skutečnosti, že Comte i Marx vyšli z otcovského domu Saint Simona, dá se sledovati větší — menší shoda positivismu a marxismu v řadě otázek, důležitých právě s hlediska sociálně filosofického. Bacon, Hobbes, Locke, Hume neovlivnili pouze encyklopedisty francouzské, ale také německé positivisty: Navazoval-li francouzský positivism bezprostředně na anglické filosofy zkušenosti, žije duch jejich v moderním vědeckém socialismu (marxismu) v té podobě, jakou nabyl po střetnutí se Marxe—Engelse s Condillacem, Hol-

---

[5]) »Die soziale Frage im Lichte der Philosophie«, III. a IV. vydání, Stuttgart (1923), 7.

[6]) »Neue Freie Presse« dne 15. srpna 1899.

[7]) Vorländer »Kant und Marx«, II. vydání, Tübingen (1926), 290.

bachem, Helvetiem atd. s jedné a s Feuerbachem s druhé strany. Slavná věta »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu« tvoří tak či onak spojovací článek mezi nimi všemi, podobna heslu starých šlechtických rodů, jež spojuje odcizené již sobě jejich větve v celek společných historických tradicí a citu vzájemné pomoci v dobách zlých — a ovšem také hašteření o správu fideikomisu v dobách dobrých.

Krejčí souhlasí s Masarykovou kritikou a vychází z ní, avšak jen tam, kde je marxismus kritisován se stanoviska positivistického. Jestliže z Masarykovy kritiky odečteme to, co Masaryk vytýká marxismu nikoliv s hlediska positivistického, dostaneme to, co Krejčího s Marxem spojuje: Především odmítnutí všech teologických a metafysických principů. Nepřestává na kritice, ale buduje kladně na výsledcích kritiky. Své názory o marxismu a socialismu vyložil Krejčí především v revui českého socialismu »Budoucno«, kterou redigoval v letech 1918-19, dále ve »Filosofii posledních let před válkou«, a zejména ve své »Positivní etice«. Svému pojetí socialismu dává souhrnný výraz v pojmu českého socialismu:[8])

»Český socialism věcný obsah výtek Masarykových úplně přijímá, požadavkům jimi vysloveným kladně vyhovuje, ale veškeru «ideologii« zrovna tak zamítá jako Marx-Engels. V otázkách mravního povznesení člověka a etického zdůraznění zásad sociálních jest český socialism za jedno s Masarykem, v otázkách, náboženství se týkajících, shoduje se s Marxem.«

»Marxism zakládá se na naturalismu, náš český socialism je důsledný positivism; avšak při tom si musíme uvědomiti, že marxism chce býti positivistický a že jeho materialism či naturalism je nedůsledný positivism. Ta nedůslednost právě způsobila ty věci, které se marxismu vytýkají za chybu, také na příklad od Masaryka, a jež byly aspoň z části v dalším vývoji napraveny novějšími teoretiky německými a našimi secesionisty. Jenže tito teoretikové podrželi a podržují původní stanovisko materialistické.

Snad bychom mohli poměr obou názorů socialistických vyjádřiti tak, český socialism je marxism důsledně přizpůsobený stanovisku positivistickému.«

»Marxistický naturalism a positivism našeho socialismu mají společný princip vědeckosti; chtějí zdůvodniti socialistické zásady vědecky a jen vědecky; všechna nadpřirozenost a všechna ideologie — jinak řečeno všechny metafysické předpoklady — jsou vyloučeny. Avšak naturalism prohřešuje se tomuto prin-

---

[8]) »Budoucno«, I/1 (červen 1918).

cipu dvojím způsobem. Přijímá z hegelismu dialektickou metodu, vědecky nezdůvoditelnou, a vykládá společenský a tím kulturní vývoj vůbec působením jen hmotných, přírodních sil, čímž upadá v materialistické ztotožňování duševnosti a fysickosti. Následek toho je, že nedovede vysvětliti mravnost a uvésti její vývoj v náležitou souvislost s vývojem společenským, najmě s hospodářským.

Naproti tomu positivism spojuje vývoj kulturní a společenský s mravním a má v zákonnosti mravního vývoje podklad a důvod pro ideál společenský a ve faktu mravní závaznosti, spojující lidstvo v jednu společnost, záruku jeho skutečnění a zároveň prostředek k jeho uskutečnění. Zůstávaje důsledným stanovisku vědeckému, nepotřebuje ani dialektické metody, ani metafysických předpokladů o nesmrtelné duši, aby člověku při vší hmotné snaze sebezáchovné a starostech o vezdejší chléb zachoval smysl pro chápání života sub specie aeterni.

Naturalism nemůže neuznati humanitu za nejvyšší zásadu společenského života, přijímaje heslo rovnosti, volnosti a bratrství všech lidí bez rozdílu; ale nedovede je vyvoditi z hospodářských podmínek, jimiž vysvětluje společenský vývoj. Jeho historický materialism je humanitismu cizí. Naproti tomu positivism činí právě ideu čistého lidství, jakožto nejvyšší stupeň mravního vývoje, principem vývoje společenského a vyvozuje odtud ideál společenské organisace, uspokojující přirozená práva každého jednotlivce a každého společenského celku. Positivistické zásady socialismu vycházejí z etického základu a nedajíce se od něho odtrhnouti při žádné aplikaci na skutečný život, mají vždy mravní sankci a s ní závaznost pro veškeré lidstvo.«

A na jiném místě:

»Socialism má svou teorii a má svou filosofii. Poněvadž teorie jakákoliv, má-li uspokojiti touhu po pravdě, nemůže býti jiná než vědecká, musí také socialism, jakožto teorie, míti základ vědecký. Socialism musí býti vědecký. Avšak teorie socialismu jest tím samým podkladem socialistického názoru na svět; neboť socialism týká se celého života jednotlivce i společnosti i lidstva vůbec a zahrnuje všechny vztahy subjektu poznávajícího a jednajícího k celému kosmu. Proto ani filosofie socialismu, podávající celkový názor světový a smysl života, nemůže býti jiná, než positivistická, totiž na základě vědeckém.

Kdekoli běží o pravdu objektivní, protože nemožno se spokojiti s pravdou pouze subjektivní — a to je v socialismu, nesoucím se za společným myšlením a činěním vůbec — musí býti postupováno cestou vědeckou. Jinak se pravdy objektivní

nedoděláme, to jest myšlenek, které by musel uznati za správné každý člověk myšlení schopný. Z takového myšlení musíme pak vyloučiti všechnu metafysiku, a když běží o filosofický názor světový, musí býti vybudován na vědeckých faktech s neúprosným pominutím všeho, co se nedá vědecky zjistiti. A můžeme to učiniti zcela klidně bez ohledu na tužby srdce, poněvadž k životu a k pochopení smyslu života máme bezpečný základ v mravnosti.«[9])

2

Orthodoxní marxismus obvykle vykládá písmo i ducha zakladatelů vědeckého socialismu v tom směru, že s obecně platnou, ne- či nad-třídní etikou nemá nic společného. Ve smyslu marxismu jest socialismus dějinně-sociálním hnutím, přírodním jevem povahy sociální, jejž nutno zkoumati zcela tak, jako se zkoumají i ostatní přírodní jevy, to jest jen jako skutečnost, nikoliv jako nějakou hodnotu; odůvodnění socialismu hledá marxismus cestou kausálního rozboru jeho dějinných podmínek a každé etické (ve smyslu požadavků nadtřídní mravnosti) vměšování se do tohoto přírodně-zákonitého procesu dějin odmítá jakožto protržení jeho vědecké metody: tak argumentují souhlasně Lenin, Bucharin, H. Cunow, K. Kautský i Max Adler. Také etické normy jsou čerpány »v poslední instanci« z ekonomických poměrů, v nichž lidé žijí, jsou odvozeninou ze skutečných poměrů sociálního života: původně, v primitivních societách, se vytváří jistý způsob chování mezi příslušníky společnosti a pak teprve vzniká cit, že nějaké jednání, jež proti navyklému onomu způsobu chování hřeší, jest proti »mravům«, to jest zvykům, že jest »nemravné«. Pokud marxismus potírá názory, jež hledají původ mravnosti v nadsmyslnu (teologická morálka, Kantův intelligibilní svět, vrozený, přirozený etický cit či instinkt a pod.); pokud tedy protestuje proti tomu, aby se etika budovala na základech supranaturalistických (zjevení, apriori), jimiž se etický jev vytrhuje ze souvislosti s ostatními jevy smyslového světa a jimiž se mu přisuzuje samostatná existence v kvalitativně zcela odlišné řadě kausální, než přírodní; a pokud konečně hledí vysvětliti mravnost jako výsledek příčin, jež leží v kruhu naší zkušenosti: potud — tedy východiskem — jest v souhlase s positivní, to jest empirickou, vědeckou teorií etickou. Také hledisko vývojové mají společné. Ba ještě více: Definuje-li Cunov[10]) etický soud jako výraz souhlasu či

[9]) »Positivní etika«, 548—549.

[10]) »Die Marxistische Geschichts-, Gesellschaft- und Staatstheorie«, Berlin (1920), II/281.

nesouhlasu nějakého jednání podle toho, zda odpovídá či neodpovídá posuzovatelovu morálnímu citu, který není ničím čistě individuelním, nýbrž sociálně podmíněnou ssedlinou morálního citu pospolitostního — pohybuje se celá tato řada myšlenek na stejné linii, jako i nemarxistická etika positivní. Rozluka začíná otázkou: A odkud ten cit pospolitostní? Cunow odpovídá: Ze zvyku; Kautský: Ze sociálních pudů; Vorländer, Woltman, Bernstein čerpají odpověď z Kanta; jiní marxisté bezprostředně (ne přes Kautského) z Darwina a Spencera; jedni normativní etiku připouštějí, druzí odmítají, řada jich (Lenin, Bucharin) pak vůbec neklade na etickou teorii váhy, poněvadž jejich sociologický jednostranně (ekonomicky a revolučně) zabarvený rozbor mravních jevů ústí jim do teorie třídní morálky, podle níž individua každé třídy jsou podrobena v každém okamžiku působení »třídních instinktů« v jejich nitru (Preobraženský) — partikularistický utilitarismus, empirický eudaimonismus, kulturní perfektionismus, hrubý antimoralismus, apriorismus i evolucionismus — to vše se směstnává v pestré směsi vedle sebe v dnešním marxismu, na doklad, že tu jde o velmi slabé místo Marxovy soustavy.

Marxismus dochází k etické skepsi a anarchii, poněvadž se pokládá za dějinně-vývojovou teorii, jež nepotřebuje dbáti etiky, vycházejíc z rozboru podmínek sociálně-ekonomického vývoje, jehož nutným plodem jest socialismus: politika a sociální bojiště udávají marxismu jeho etické třídní normy. Jistou dobu to stačilo: s hrozícím nebezpečím fatalismu a amoralismu ve hnutí samém, se vzrůstající útočností kritiky marxismu se strany jeho vědeckých odpůrců a se vznikem revisionistické oposice v souvislosti s touto kritikou vzniká mezi marxisty zvýšený zájem o etické otázky. »Neue Zeit« v letech 1899—1910, »Sozialistische Monatshefte« obsahují řadu etických pojednání, populární brožurky, přednášky atd. protestují proti nařčení marxismu z amorálnosti a nakonec se objevuje (1906) i celá teorie marxistické etiky K. Kautského, v níž mravní ideál se uznává (s příslušnými orthodoxními klausulemi) za pružinu třídního boje.[11]) Vzniká nová diskuse, ve které hájí Max Adler své stanovisko, orientované Kantem a to tak, že vyluzuje u F. Hammchera jízlivou poznámku:

»Marx by se v hrobě obrátil, kdyby mohl čísti, jak z něho dělají, navazujíce na jeho terminologii, transcendentálního filosofa sociální zkušenosti.«[12])

---

[11]) »Ethik und materialistische Geschichtsauffassung« (Stuttgart 1919).

[12]) »Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus« (Leipzig 1909), 473.

Otázkám mravnosti věnoval Krejčí vedle psychologie pozornost trvalou a své názory o tom uložil nejsoustavněji a naposled v »Positivní etice« a v šestém díle »Psychologie«, nikoliv však po prvé: Právě dvacet let před »Etikou« vyšla kniha, kterou považuji za jednu z nejvýznamnějších, jež v české literatuře máme, »Svoboda vůle a mravnost«, jež položila psychologické a filosofické fundamenty pozdejší velké »Positivní etice«. Roku 1920 přednášel Krejčí jako čestný předseda Volné Myšlenky v Plzni o »Moderním člověku a mravnosti« a není v té přednášce, vyšlé pak tiskem, jediné závažnější konsekvence, plynoucí z jeho positivní etiky, před níž by se byl zastavil a kterou by byl širšímu obecenstvu zamlčel: Krejčí, uznávaje pravdu jedinou pro všechny, nezná rozdílu mezi esoterickým a exoterickým, jako tak mnozí, kteří prakticky uplatňují stanovisko dvojí pravdy, moderní době přizpůsobené — svou velkou »Positivní etiku« věnoval Svým dětem.

»Česká mysl« obsahuje rovněž řadu příležitostných projevů a poznámek, vztahujících se k otázce poměru mravnosti k socialismu, a vzpomeneme-li politické činnosti Krejčího před válkou a po převratu i jeho odchodu z praxe veřejné, nepotřebujeme žádných důkazů a svědectví jiných o vzácné harmonii slova a činu, jaká málo se vyskytá dokonce i mezi etickými teoretiky. Schopenhauer pravil kdesi: »Hlásat morálku je lehké, ale odůvodnit ji je těžké!« Krejčího positivní etika je odůvodněna pevně, a také ne lehce.

Positivní etika Krejčího jest vědecká, empirická, to jest odmítá vše, co by vyžadovalo jiný princip poznání, než rozum a jiné východisko než zkušenost, jest eudaimonistická: přijímá za cíl mravního jednání, za motiv činů lidských blaho obecné, za počátek mravnosti vůbec pud sebezáchovy.

Socialismus jest mu výsledkem zákonitého vývoje mravního a společenského — socialisace je nejpřesněji a nejstručněji vyjádřený program společenské reformy a vnitřní i vnější politiky každého státu. Socialismus Krejčího je etický a jeho etika je socialistická — závažný dar socialismu budoucnosti, až se vymaní ze zmatků doby.

Chceš-li býti mravný, musíš býti socialistou; musíš býti mravný, chceš-li býti socialistou — takový je výsledek Krejčího etiky: první výzva je vrhána ve tvář světu nesocialistickému, druhá varuje stoupence socialismu. Socialisace podle Krejčího = společenskému zmravnění.

Pokus vyvrátiti marxismus psychologickou cestou, který podnikl Henrik de Man,[13]) obrátil pozornost na slabiny marxismu v tom směru: Teorie, jejíž silnou stránkou bylo zkoumání, co lidé musí chtíti ve společenském spolužití, jež se zabývala vyšetřováním historického chování společenského člověka, nebyla psychologicky nijak vážně fundována; tímto nedostatkem vysvětlujeme si i dvojakou argumentaci marxistů v dobách světodějných událostí, z nichž jedna extrémně potlačovala, druhá extrémně vyzvedávala význam a úlohu vůle lidí při nich, i leckdy cynický odpor k etickým prvkům v socialismu, a odtud plynoucí skutečnost, že etika vůbec, chtěl-li by se marxismus o ni pokusiti, visela by ve vzduchu, nemajíc opory v jeho teoretických konstrukcích. V posledních letech pokoušejí se ruští marxisté o svou vlastní »marxistickou psychologii« (Kornilov, Frankfurt, Struminský) — s jakým úspěchem, dovedeme si představiti na podkladě jejich methody, jejíž schematem jest: Co řekl Lenin o duševnu, spojí se s tím, co řekl Marx, doplněný Engelsem a Plechanovem a z toho všeho pak vyplyne teoretický resultát jen tím, že se do toho potají podstrčí tvrzení i reflexologů (Pavlov, Bechtěrev) i empiriků (Čelpanov). K charakteristice této methody malý úryvek ze studie J. Frankfurta:

»Stačí vzpomenouti na citát z Engelse o tom, že vše, co člověk dělá, obráží se v jeho hlavě, aby bylo jasno, že činy člověka, jeho jednání a praxe se obrážejí v jeho smyslových vjemech, v jeho subjektivních zážitcích.«

Nebo:

»Stejně když Lenin mluví o tom, že o reálních pomyslech a citech reálních osob můžeme souditi pouze podle činů těchto osob, on přece nepopírá reálnosti těchto pomyslů a citů, neboť v opačném případě bylo by to v rozporu s druhým jeho tvrzením o tom, že rozum a cit existovaly při vzniku kapitalismu.«[14])

Krejčího »Psychologie« (zejména její poslední svazek) zasahuje do teorie historického materialismu rozhodným, ba převratovým způsobem: v jeho pojetí instinktu, pudu sebezáchovy jako hnací síly sociálního vývoje a jako spojovacího článku mezi světem duševním a hmotným dostává se vědeckému socialismu psychologické opory, jíž doposud postrádal, ale jež ovšem současně odmítá držeti, co se držeti nedá. Kapitoly,

[13]) Man »Zur Psychologie des Sozialismus«, Jena (1926).

[14]) »K zápasu za marxistickou psychologii« (»Krasnaja Nov«, 1927, číslo 10).

pojednávající v posledním dílu »Psychologie« o vzniku úmyslu a co je jeho podstatou, o vůli jakožto uvědoměné výslednici působení sil přírodních atd., mají nejzávažnější důsledky pro výklad sociálního dění, historie a sociologie, neboť činí podřadným všecko spekulativní dohadování se o zákonitosti vývoje historického, lze-li je vysvětliti lidskou vůlí, to jest výslednicí týchž sil, které působí v ostatní přírodě. Odpadá podceňování etiky, odpadají pošklebky ideálům:

»Máme-li zření k vývoji, jest člověk pasivním článkem vývojového proudu, a liší-li se od ostatních jevů jen tím, že si svůj stav uvědomuje, můžeme říci, že je člověk vývojem vlečen. Avšak tvůrčí činností stává se člověk při vší pasivnosti činitelem vývoj určujícím, nejen vývoj svůj, individuální, nýbrž také vývoj ostatní. Svou vůlí zasahuje v ten vývoj. Jeho vůle vystoupí jako rovnocenná síla vedle sil přírodních. V individuu a skrze individium působí síla vůle malou kvantitou... Ale když se integruje vůle jednotlivců ve vůli společenského celku a konečně ve vůli celého lidstva, je to také nezkrocená živelní síla... tvůrčí činnost člověka vědomě spoluurčuje vývoj. Toto spoluurčování není v odporu se zákonností vládnoucí veškerenstvem, když víme, že se musí bráti pod zorným úhlem determinismu. Určovat nemůže zde znamenati nic jiného, než býti si vědom, uvědomovati si, co se může státi, respektive co se musí státi. Při tvoření si to člověk uvědomuje v úmyslu. Ten vzniká v něm přirozenou zákonností bez jeho vědomí. Člověk si uvědomí teprv úmysl, a s ním spojené chtění, ale neuvědomuje si je vždycky, anebo si je uvědomuje také nesprávně. Jednaje při tvoření zákonitou nutností, neuvědomuje si tuto zákonitost, závislost svého jednání na jiných činitelích úplně a odtud vzniká ono zdání svobody a odtud dostává se pojmu určování smyslu samostatného působení.«[15])

Odtud pak plyne definice ideálu:

»Ideál jest idea něčeho nového, v přítomnosti neuskutečnitelného, spojená s přesvědčením, že to jednou bude uskutečněno zákonitou nutností vývoje.«[16])

»Člověk bez ideálů není vlastně člověk: víra v ideály je vůle sama.«[17]) »Vznikají-li ideály v člověku přirozenou nutností, budou některé společné více lidem a některé společné lidstvu vůbec. Tyto jsou pravé ideály, vlastně to jsou jediné ideály, neboť jenom ony mají úplnou záruku svého uskutečnění zákonnou nutností vývoje. Všechny jsou v oblasti mravní; nikde

[15]) »Psychologie« VI/131—132. — [16]) Tamtéž, VI/142. — [17]) Tamtéž, VI/143—144.

jinde; neboť jen tam uvědomuje si člověk zákonnost vývoje životního bezprostředně.«[18])

Krejčí považuje socialism za takovýto vysoký mravní ideál, jejž lidé musí uskutečniti, a dokud není uskutečněn, musí jej chtíti: tak velí zákonitost mravního vývoje, determinovaného vlivy vnějšího světa v jeho úplnosti, nikoliv obmezeného pouze na jeho ekonomický výsek.

4

Ani největší politický úspěch okamžitý (»mocenská síla«) nic nepraví o vnitřní hodnotě nějakého komplexu idejí pro život budoucí společnosti. Je-li pravdou, že o hodnotě nějaké sociálně-politické myšlenky rozhoduje nakonec život sám, praxe lidí, je tím také přiznána nedefinitivnost, poměrnost jejího dnešního posuzování: lze-li vůbec komu svěřiti rozhodčí úlohu před tím, než se dostane ke slovu instance poslední, jest to věda; její výrok znamená pro ideu ještě před jejím »skokem« do skutečnosti buď povzbuzení či varování. Z rozsudku vědy tedy idea vždy ještě může rekurovati k životní praxi — avšak jen neodpovědnost a nekulturnost půjde nevšímavě, pohrdlivě mimo vědecký posudek. Poslední slovo v pořádání společenského života náleží snaze, fundované vědecky: nejlépe naznačuje situaci dnešní praxe sociálně-politická a ekonomická, počítající s irracionálními momenty ve veřejném životě a leckdy jim i přespříliš hovíc, avšak při tom vysoko vyzvedající za ústřední problém dneška racionalisaci, vědecké řízení práce v továrně, kanceláři, státní a veřejné administrativě. Marxismus jen proto a jen potud mohl před válkou ovládnouti socialistický svět, poněvadž a pokud representoval vědeckou cestou získané poznatky; marxismus churaví, jakmile se vzdálil vědecké základny. Co však v marxismu vědecky obstálo, to přetrvá, vyvíjejíc se, všechny pokusy dokázati kritikou marxismu, že socialismus vůbec je neoprávněn, že společnost dneška nepotřebuje oprav a změn. Teorie se mohou, musí měnit, teorie se mohou dokonale potřít, avšak jádro socialismu tím dotčeno nebude. Snaha změnit méně dokonalou přítomnost v dokonalejší budoucnost potrvá, i když by se podařilo rozdrtit sám název socialismu — teorie protestu a protestní hnutí najdou si prostě jiné jméno. Tím se vysvětluje poněkud naivní údiv těch, kdož se — právem či neprávem — domnívají, že marxismus rozkritisovali napadrť, a přece socialismus je na postupu. Nedávno K. Muhs žasne:

---

[18]) »Psychologie« VI/143—144.

»Otázka, zda je Marx vyvrácen či nikoliv, nedá se... nikterak definitivně zodpověděti... Vědecké kritice se nezdařilo otřásti postavením Marxe v sociální praxi.«[19])

Ztotožňuje-li se »Marx« se »socialismem«, pak ovšem je, nad čím žasnout.

»Marx« je dnes objektem výkladů a jako těchto je mnoho, tak ani Marx v nynější sociální praxi není jeden, ale je mnoho »Marxů«. Každá teorie i socialistická je podrobena nebezpečí největšímu z vnitřka — nevyvíjí-li se, pohyb světa se tím nezastaví, ale teorie ustrne a bude zralá k rozkladu a zániku.

Slovy Krejčího lze to říci takto: Je-li původ i konečný cíl socialismu v praxi životní, jest socialistická teorie vázána k pravdivému, ničím nezkreslovanému poznávání této životní praxe, to jest k poznávání vědeckému, a naopak jen taková socialistická praxe bude míti naději na úspěch, která plyne z poznatků pravdivých. Socialism není pouhou hospodářskou soustavou teoretickou ani pouhým sociálněpolitickým výrazem partikulárních snah jedné části společnosti. Ačkoliv socialismus řeší také a snad především otázky hospodářské, sociální, politické, jde tu vždy o vztahy mezi jedinci téhož druhu v nejširším slova smyslu; tato okolnost znemožňuje posuzovati socialism jen jako problém jedné třídy sociální k ostatním, či přesněji řečeno: části společnosti k sociálnímu celku. Socialism je věcí celé společnosti — socialism Krejčího je »sociální«, nikoliv úzce třídní.

Krejčí nebyl vždy socialistou, ale stal se jím. Ještě ve »Filosofii přítomnost« zdál se mu socialism myšlenkově chudým hnutím, jemuž stojí v čele eklektičtí popularisátoři vypůjčených, cizích idejí. Je to pochopitelné: u individuality vědecky a filosoficky vyhraněné, jež je zvyklá idejím vládnouti, nemohl býti socialism, vyžadující, aby se idejím sloužilo, přijímán bez vniterných bojů. Tím zajímavější by byl pokus zjistiti souvislost mezi určitými základními psychickými disposicemi myslitelovy osobnosti a jeho stanoviskem ke světu a životu: proč, z jakých motivů ee hlásí Krejčí k socialismu? Odpověď by vyžadovala podrobného rozboru živé skutečnosti, kterou jest myslitelova osobnost, aby byly zjištěny nejjemnější psychické elementy, určující stanovisko Krejčího k souhrnu idejí, jejž starší český filosof světového jména označil za crux našeho vědomí a svědomí. Budiž vyzvednut aspoň jeden komplex takových prvků, podstatný rys, tvořící takřka základ a osudovou stezku, jíž probíhal duchovní život Krejčího: je to jeho láska k pravdě, neberoucí ohledů na nic, co neobstojí před kritickým zrakem jen a jen pravdu hleda-

[19]) Anti-Marx. Betrachtungen über den inneren Aufbau der marxistischen Ökonomie«. Jena (1927), I/3.

jícího člověka. Dá se zcela dobře kontrolovati, jak mohutně tento podstatný charakterový rys působil na jeho myšlenkový růst od počátku jeho vědeckého snažení. Jím také jako spolehlivým klíčem dá se aspoň op jedné stránce odhaliti skryté nejvnitřnější tajemství psychického svérázu individuality Krejčího a vysvětliti vnitřní důvod jeho stanoviska k jevům sociálně-politickým: poznání, zkušenost, zažitek narážejí na vrstvy spodnější, cílovou, fantasijní, a pronikajíce do nich, vzbuzují společně ony pochody v lidském nitru, jichž výsledkem pak jest volné rozhodnutí, stanovisko. Na Krejčího, jako snad na nikoho z českých filosofů, hodí se známá slova Paulsenova v Schopenhauerovi: Přemýšlí nikoliv za tím účelem, aby sepsal knihu nebo vyhotovil systém, ani aby učinil dojem na druhé lidi, nýbrž aby pro sebe a o sobě si zjednal jasno. Bez oklik, bez ohledů jde přímočaře k řešení problémů, naprosto čestně a naprosto věcně. Jeho spisovatelská pravdivost a upřímnost jest v moderní filosofii téměř bezpříkladná. Je tím spřízněn s řeckými filosofy, kteří v šťastné nevinnosti žijíce, neočekávali jiného posuzování své metafysiky, leč skrze predikáty pravdivosti a nepravdivosti.

Teplo sympatií, jež tušíme vyzařovati ze stránek dějinně-filosofických spisů Krejčího, kde pojednává o Tolstojovi, Nietzscheovi, Spencerovi, Guyauovi, Schopenhauerovi, Spinozovi, jeví se nám potvrzením našeho trvrzení tím spíše, že celá tato řada myslitelů tak rozmanitých východisek i výsledků filosofického myšlení není spojována ničím tak pevně jako společenstvím zvlášť »doopravdy« jdoucí hluboké touhy po pravdě — úsilím to, krutě odměňovaným, zejména tehdy, když z výšin Absolutna vrací se sem na tento svět a zde, na zemi hledá pravdu. Hluboká pravdivost, pravdymilovnost zdá se mi vysvětlovacím principem i socialistického smýšlení Krejčího, a — budiž to také řečeno — i důvodem, proč ani jeho rozhodní ideoví odpůrci právě ve chvílích nejrozhořčenějších sečí neopomíjejí výslovně zdůrazňovati všechny vysoké mravní a intelektuální kvality odtud plynoucí.

Není tím řečeno, že snad nesocialisté, ideoví protivníci socialismu, jsou jimi právě jen z nedostatku lásky k pravdě — patrně je jejich úsilí v tom směru, snad povrchněji, snad hlouběji pronikající do podstaty sociálně-politických jevů, než se daří stoupencům socialismu — nebudiž o tom na tomto místě rozhodováno — kříženo na kterémsi místě silami jinými a míjí se té dráhy, jež jediná vede k získání socialistického způsobu myšlení, k »socialisaci ducha«.

Zvláštní, individuelní zabarvení socialismu v pojetí Krejčího vysvětluji střetnutím etiky s psychologií v jeho odborném ba-

dání: Etika, přímočaeř pojatá, je někdy nevysýchajícím zdrojem revolucionarismu; odborné vědy vedou k reformismu. Nekompromisní, přímočará etika vedla by Krejčího rovnou do tábora nejnesmiřitelnějších revolucionářů, kdyby stejně nekompromisně neusiloval o pravdu také v psychologii a kdyby ve své moudrosti myslitele nespojoval mnohostrannou zkušenost věků.

Vskutku: Marxova slova o spojenectví vědoucích s trpícími docházejí v socialismu Krejčího uskutečnění vzácně pravdivého.

gickými, neboť společnost nemůže být jiná, než jsou její členové a veškeren život její odpovídá Spencerově zásadě, že vlastnosti částí podmiňují vlastnosti celku. Tu jsme ovšem u punctum saliens celého poměru mezi psychologií a sociologií. Nelze jistě popírat, že je tu podmíněnost individuálně psychologická, jako je i podmíněnost biologická a podmíněnost konec konců i geografická, ale hlavní otázka zní: kde nutno hledat příčinu sociálních jevů. Což znamená rozlišovat kondicionalismus od kausalismu a hledat příčinnost jevů sociálních nikoli ve jsoucnu hmotném, nikoli ve jsoucnu organickém, nikoli ve jsoucnu individuálně-duševním, nýbrž ve zvláštní a osobité sociální situaci, v níž se ocitají individuální duševnosti. Tu jsme u hlavních nesnází problému. Krejčí i těch jest si vědom, když naznačuje s Tardem, Richardem a jinými, že v sociální individualitě jest jen psychologie ve velkém měřítku, že v ní jsou základní zákony duševního života jedincova rozhojněny a bohatěji se tu opakují. Krejčí nesouhlasí se stanoviskem naivního sociologického realismu, jenž má za to, že vědomí společnosti existuje samo o sobě, nepodkládá vědomí celku nějaký jednotný podklad ve způsobě nějakého ducha společnosti, ducha národa. To jsou rčení jen obrazná. Kdybychom těmto pojmům chtěli přisouditi realitu, upadali bychom v mysticism. Ale přes to jsou jevy společenské dány zcela jinak, než jevy duševní. Jsou dány zkušeností vnější, smyslovou, mají ráz objektivní jako děje světa vnějšího. Pokládá proto Krejčí jevy společenské za jevy sui generis, samostatné, zvláštní, vedle jevů duševních a věda o nich, sociologie, je samostatná vedle psychologie. Opírá se ovšem o ni, aby pomocí jejích zákonů vysvětlila v jevech společenských to, co je na nich duševního, asi jako botanika se opírá o chemii, nebo fysika o mechaniku. Ale jako zákony rostlinného života nejsou prostou aplikací zákonů chemických, tak ani sociologické nejsu prostou aplikací psychologických.

V duchu tohoto svého základního stanoviska věnoval Krejčí ve svých spisech pozornost hlavním jevům sociálního života, takže by se dal sestaviti z jeho spisů velmi poučný úvod do studia jevů společenských. Vybíráme si z řady problémů společenských, jichž se Krejčí dotkl u příležitosti svých výkladů psychologických, problém národnosti, abychom ukázali, jak se jeví ve světle jeho názorů. Je ovšem pochopitelno, že Krejčí při řešení tohoto problému uplatňuje značně své stanovisko psychologické, ač tím nemá být řečeno, že by mu unikala sociální stránka celé této složité a velmi málo ještě zpracované otázky. Krejčí je sice vědom, že otázka individuality nebo povahy národa patří do sociologie, ale přes to se jí dotýká v abstraktní

PROBLÉM NÁRODNOSTI U KREJČÍHO

In. Arn. Bláha

Krejčí[1]) náleží k oněm vzácným představitelům naší vědy, kteří svého ducha a svou kritickou soudnost neuzavřeli jen do rámce určité vědecké discipliny, nýbrž dovedli zachovat objektivní vědecký postoj i vůči vědám ostatním, neposuzujíce jich jen pod zorným úhlem své vědy, nýbrž se stanoviska vědy vůbec, se stanoviska povýšeného nad všecka hlediska časová. A ještě jeden rys bych zvláště cenil na jeho vědeckém profilu, totiž úzkou vztažnost vědeckého hlediska k osobnímu životu, čímž si vysvětluji, že dovedl odolat prudkým vlnám dobových nálad, jimiž byly strženy a v nichž utonuly kritické rozumy tak mnohých našich vědců, zařizujících se v těchto barevných náladových proudech tak, jakoby měly být trvalým stavem společností a nikoli právě jen prchavými, pomíjivými náladami. Poválečná doba byla i rozumovou i povahovou zkouškou našich vědců. Ne všichni v ní obstáli. Krejčí dovedl postavit vědu nad čas a jeho přechodnou zájmovost.

Svůj objektivní a kritický postoj zachoval od počátku i vůči sociologii. Neuzavírá se do jednostranného psychologismu. Uznává sociologii za vědu samostatnou, ač ovšem jest si plně vědom těsné její souvislosti s psychologií. Správně zdůrazňuje aktivistickou stránku problému společenského, třebas se nikde nešířil o zvláštní povaze (to jest sociální povaze) tohoto aktivismu, a čím se tento aktivismus sociální liší od aktivismu individuálního. Ale dobře upozorňuje, že jev společenský předpokládá za svého nositele společnost, kteráž jest agregát lidských individuí, a cokoli se společností a skrze společnost se děje, že se děje součiněním jejích členů. Kdyby ovšem byl náležitě objasněn pojem agregátu, kdyby se ukázalo na základě tohoto objasnění, že agregát není pouhou summou, že povaha jeho je jiná, než povaha pouhého součtu individuí, pak by jistě vynikla více i zvláštní kvalita sociálního aktivismu. Krejčí je přesvědčen, že součinnost ve společenském celku řízena je zákony psycholo-

---

[1]) Viz k tomuto článku zvláště: »Základy psychologie« (I), § 88, 89—91; (V) 284 a násl., 286 a násl., 333 a násl., 338 a násl.; (VI) 244 a násl., 395 až 403, »Svoboda vůle a mravnost«, 68 a násl. »Positivní etika« 377 a násl. »Česká mysl«, ročník XV, 3 (»Právo existence malého národa«). »Časopis Musea království Českého« 1894 (Psychologie rodová v »Novějších směrech v psychologii«), jakož i četné posudky o sociologických spisech hlavně v »České mysli«.

psychologii, poněvadž i jako sociologický problém povaha národa nemůže býti jinak určována, než na základě předpokladů psychologické teorie.

Už odtud je patrno, že Krejčí při své formulaci teorie národnosti nespokojí se ani jednostranným stanoviskem subjektivistickým, ani jednostranným stanoviskem objektivistickým. Jestliže subjektivistická pojetí národnosti viděla jádro principu národnostního v jevu psychickém, v citu, vůli, idei, ideálu (Lazarus, Renan, Ramsay Muir, Mancini, Israël Zangwill, Auerbach, Keleti, Gooch, Masaryk, Rádl a jiní, tedy představitelé objektivistického pojetí národnosti kladli důraz zvláště na činitele vnější (jednota rasy, hranice geografické, jazyk, náboženství, jednota politická, dějiny a tradice, literatura, t. zvláště teoretikové rasoví jako je Gobineau, Chamberlain, Gumplowicz, Le Bon a jiní; dále H. Hauser, zdůrazňující státnost jako podstatný rys národnosti, Johannet, Ivanov a jiní).

Krejčímu jeví se problém takto: Národ jest podle něho větší společenský celek přirozeným postupem z rodiny organicky se vyvinuvší, pohromadě držený společnými podmínkami vývoje a z toho vzniklými svéráznými, děděním ustalovanými vlastnostmi, proniknutý vědomím sounáležitosti všech členů.

Někteří teoretikové problému národnosti (na příklad španělský revolucionář Pi y Margall, nebo Jacques de Morgan) se domnívali, že není možno stanovit ani objektivní ani subjektivní kriterion principu národnostního. Podle Margalla není základna a kriterion národnosti ani v identitě zákonů, ani v identitě jazyka, ani v identitě rasy. De Morgan se vzdává úplně možnosti nějaké přesné definice národnosti; termin národnosti je prý nejasný a nepřesný, poněvadž i base, na nichž spočívá, nemají solidnosti, a to proto, že existuje velký počet činitelů, na nichž je jeho stabilita založena. Máme tu, v obou těchto případech, doklad jakési nihilistické teorie národnosti. Právem k tomu poznamenává Gennep, že, kdybychom se měli vzdát snahy studovat a vysvětlit nějaký jev proto, že jeho faktoři jsou velmi četní a nestálí, nebylo by vůbec vědy, ani fysiky, ani chemie.

Také u Krejčího se někdy zdá, jakoby pokládal obtíže vystihnout racionálně povahu národa za příliš nesnadné. »Kdyby se tato věc (to jest, že povaha národa znamená něco jiného a musí se chápati jinak, než u člověka jedince), měla na paměti, věru, že by se nikdo po povaze národní neptal a tímto problémem nemořil, poněvadž ihned by mu bylo patrno, že určiti povahu národa není možno ani tak, jak bychom chtěli míti určenu individualitu člověka jedince.«[2]) A jinde píše: »Tuto svéráznou po-

[2]) »Psychologie« VI/245—6.

vahu národů jest však snáze vycítiti, než slovy vyjádřiti. Vůbec je nesnadno, ba nemožno, vytknouti vnější projev, kde by se povaha, třeba nikoli nejurčitěji, tož aspoň nejvšeobecněji, projevovala (to jest u všech národů), takže bychom tento projev mohli pokládati za známku odlišovací a zároveň za důkaz existence nějakého národa.«[3])

Ale tato skepse Krejčího týká se jen možnosti vybrat nějakou vnější neb i jednotlivou vnitřní podstatnou známku, která buď nemůže vůbec scházeti, má-li národ zůstat národem, anebo je aspoň taková, že se mění nejméně, zůstávajíc odlišnou od jiných. Takovým znakem charakteristickým nejsou zvláštnosti fysické. Neboť čistota rasy je chiméra. Národnost nemá souvislosti s antropologií, ani s rasou. Rovněž řeč není výlučným znakem, podle něhož by se mohla určovati národnost. Národnostní ráz nemůže býti vystižen dále žádnou z těch vlastností, které shledáváme na jednotlivcích, ani typem, ani letorou. Národní svéráz nemůže být určován podle nejvíce vynikajících mužů, ani zjišťován na »typických« osobách z lidu neb některých vrstev. Také nelze charakter národa určiti z dějinných událostí, podobně jako nemůže být určen náboženstvím, katolictvím nebo protestantstvím. Někteří chtějí vyhledět povahu národa z literatury a umění. Ale i při tomto postupu jsou velké nesnáze.

A tak všecky pokusy vystihnouti individualitu národní na základě některé vnější složky a podobně i vytčením charakteristických či typických vlastností musily ztroskotati. Jednotliví spisovatelé dospěli k výsledkům sobě odporujícím, že není snad vlastnosti, kterou by některý z nich jednomu a témuž národu nepřipsal. Ani výčtem všech, ani vytčením typických vlastností, ani vytčením charakteristického jediného znaku nelze zvláštní ráz národa, kterým se liší od ostatních, vystihnouti.

Ta zvláštnost netýče se povahy či přirozenosti příslušníků některého národa přímo, nýbrž toho, co tvoří pojítko všech příslušníků v jeden celek, a to je kultura, jestliže tím slovem rozumíme způsob života sociálního vůbec. Národ, totiž jedinci, tvořící jej, žijí pospolitě způsobem, jaký odpovídá podmínkám existenčním a vývojovým. Podmínky mohou býti u různých národů různé a mohou býti stejné buď všechny anebo některé a podle toho se národové liší nebo neliší kulturou.

A tak zůstává podstatou národnosti zvláštnost jeho kultury v celku a povahy, ať se vyjadřuje nejurčitěji kteroukoli složkou. Obecně nedá se stanoviti žádná složka za stálý projev povahy a za známku národnosti. Ale tím není ještě řečeno vše. Je tu

[3]) »Positivní etika«, 381.

ještě jedna důležitá okolnost. A tou je národní uvědomění, jakožto exponent všeho toho, co způsobilo rozlišení lidstva v národy a co tvoří podstatu národního ducha. Lidé jsou si vědomi přináležitosti své k jisté skupině, cítí se příbuznými, cítí se dohromady jako celek proti celku jinému a podle toho jednají. To vědomí spojuje lidi za stejných podmínek se vyvinuvší a následkem toho mající stejné duševní sklony a disposice sociální. Nejurčitějším výrazem češství je výrok: Já jsem Čech!

Národní uvědomění povznáší se nad všechny ostatní podmínky, poněvadž jest jejich výslednicí, která zůstane i když ostatní podmínky jsou odňaty. »Já jsem Čech,« může se říci kteroukoli řečí, může to říci člověk kterékoli konfese, člověk, který je vzdálen své vlasti a žije uprostřed národa cizího nebo v bezlidé pustině, anarchista, monarchista. Národní uvědomění tvoří duševní svazek individuí spojených v jeden celek a svazek ten není poután na fysický, vnější život, nýbrž na nitro člověka, a pokud tam je živo vědomí národní sounáležitosti, potud národ existuje, i kdyby jen jediný člověk byl tím vědomím proniknut, platil by za posledního representanta národa dříve existovavšího. Avšak to platí jen za podmínkou, že vědomí příslušnosti k národnímu celku je skutečně výslednicí oněch přirozených složek národní individuality, které určují její odlišnost od národů jiných.

Pak jenom platí slova Rümelinova: Můj národ jsou ti, které za svůj národ považuji, které nazývám svými, s nimiž jsem spojen nerozlučnými svazky —. To je pravé slovo: nerozlučné jsou ty svazky, protože jsou přirozené, svaté, a nemohu chtít ani já, ani kdo jiný je trhati beztrestně. Podstatou národního uvědomění jest, že uvědomuji si již danou, vnucenou vázanost, jako kdyby strom si uvědomil svoje kořeny v zemi a tu zem počítal za kus sebe.

Proto Krejčí naprosto odmítá názor, který vypadá jako důsledek fakta, že národnost jest podmíněna jedině uvědoměním národním. Vyskytl se názor, že člověk si určuje národnost sám, že to závisí na jeho prostém, nekontrolovatelném suverénním rozhodnutí, ke které národnosti se chce hlásiti, že si může národnost voliti sám. Tak se nesmí rozumět nepopíratelnému faktu, že podstatu národnosti tvoří vědomí sounáležitosti přes všechny rozdíly fysické i duševní, které původně tvořily podmínky národních celků; neboť národní uvědomění je výsledek svérázného vývoje toho kterého národního celku; člověk nemůže si uvědomit nic, leč co je už v něm, leč co on už jest; shledává se takým, jakým jej zákonitý vývoj učinil, shledává se ve svazcích, jež jsou nerozlučitelny — rodí se do národa — má ná-

rodnost apriori a nemůže ji odstraniti, libovolně změniti. Je srostlá s jeho psychou a nedá se odtrhnouti; jen přelepiti, zapříti; ale zůstává.

Krejčí se tu rozhodně vyslovuje proti oné teorii národnostní (teorii voluntaristické), kterou známe na př. od Lazarusa (»národnost si určuje člověk sám, subjektivním rozhodnutím«), a která u něho se dá vysvětliti jeho osobním osudem, neb od Keletiho (»národnost není nic jiného, než cit, podobně jako náboženství, a může záviset na svobodné volbě, na svobodném rozhodnutí«), u něhož lze ji pochopit pro její vhodnost k maďarským plánům proti Slovákům a jiným národnostem. Ale Krejčí správně zdůrazňuje, že do národa se rodíme, že národnost jest naším osudem a že je žita tím intensivněji, čím více si uvědomujeme všecky její podstatné složky.

Je patrno z názorů, jež Krejčí o národnosti vyslovil, že zaujímá vyrovnávací stanovisko mezi teoriemi subjektivistickými a objektivistickými. Neboť třebas Krejčí byl přesvědčen, že charakteristické známky národnosti nutno hledati mezi duševními vlastnostmi (v národním uvědomění), přece jen neuzavírá se správnému ocenění činitelů vnějších. Ví ovšem, že nelze klást jednostranný důraz jen na jednu či na některé z těchto vnějších složek. Je zpředu jisto, jak píše Krejčí, a vyplývá to z povahy společenského soužití, že lidé za stejných podmínek vnějších a na společném podkladě plemenné příbuznosti žijí životem specificky odlišným od lidí vyvinujících se za jiných podmínek a že projevy jejich života nabývají zvláštního rázu. Zase tytéž vlivy přírodní, kosmické, klimatické a jiné, o nichž se mluví v mesologii, kterými byly způsobeny rozdíly fysické, projevují tu svou účinnost na povahu, ráz, na duši národa, jenže v tomto duševním směru je tento vliv mocnější a trvalejší; kdežto ve fysickém je již minimální. Společnosti se dostává zárodků vývoje společenských institucí, které zase se své strany určují individuální vývoj jednotlivých členů, činíce je sobě podobnými duševně a nepřestávají jeviti svou působnost, i když ony přírodní podmínky, z nichž zárodky vznikly, se změnily. Řeč, zvyky, obyčeje, mravy, organisace společnosti, rozvrstvení, jsou výsledky toho všeho a všeobecně se uznává, že v tom se jeví charakter národa a podle toho se posuzuje. Národní povaha projevuje se jeho kulturou.

Ale ovšem tento zevní materiál musí být zpracován silami duševními, musí se tyto objektivní hodnoty promítnout určitými stavy v individuální duševnosti. Jsou-li asi nejprve zažívány instinktivně a citově, tedy na vrcholu tohoto promítnutí projevují se jako národní uvědomění, jako jasné vědomí o sounále-

žitosti všech složek důležitých pro celistvost a osobitost národa.

Krejčí chápe problém národnosti docela v duchu moderní sociologie, jež si je vědoma toho, že národnost — jako každý jev sociální — má dvě stránky: objektivní a subjektivní. Že se jeví nejen jako soubor činitelů a znaků vnějších, nýbrž i jako subjektivní zážitek v nitru každého jedince, zážitek, který ve své vrcholné povaze je ryze racionální (národní uvědomění, jasné národní vědomí).

A tak Krejčí psycholog řadí se tu, kde říká své autoritativní slovo o jevu a jevech sociálních, mezi vyznavače nikoli sociologického subjektivismu, jak bychom snad očekávali od jeho psychologismu, ani ovšem jako stoupenec jednostranného sociologického objektivismu, nýbrž — docela v duchu české sociologické tradice, a docela v duchu nejmodernějších názorů sociologických — mezi vyznavače kritického realismu.

BÁSNICKÁ ŘEČ

Otakar Zich

V roce 1889 uveřejnil Krejčí článek »Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie« v proslulém časopisu Steinthalově a Lazarusově.[1]) Charakteristický znak lidového básnictví vidí autor v tom, že se v něm zřejmě uplatňuje původní psychický mechanismus spojování představ na rozdíl od logického jejich pořádání v racionálním myšlení. Tento mechanismus, vyjádřený psychologickými zákony reprodukčními, představuje základ a nižší stupeň vývojový, pročež se právě v lidovém umění tak nápadně jeví. Krejčí ukazuje to velmi pěkně na řadě dokladů, analysuje přirovnání, antithesy atd., a vysvětluje tak četné zdánlivé nelogičnosti, zbytečnosti a jiné úkazy, pro lidové básnictví příznačné.

Tento drobný článek, jenž by mohl být nazván zajímavým příspěvkem k vědecké folkloristice, obsahuje ve skutečnosti mnohem více, než co napovídá jeho nadpis. Postřeh Krejčího šel tu, jako vždy, do hloubky, na kořen věci. To, co podává jako charakteristický znak poesie lidové, jest podstatným znakem básnictví vůbec, tedy i umělého. Že se v primitivním umění jeví nejzřejměji, je pochopitelné, a Krejčí sám to přesvědčivě vyložil. Poměrné vystupování, ba převažování psychického mechanismu proti logičnosti je však moment, typický pro básnickou řeč vůbec, ba můžeme říci, že to, co je na básnické řeči právě »básnické«, plyne především a nejsilněji z momentu, Krejčím zjištěného. Úkolem tohoto článku jest stručně ukázati, jak plodná je myšlenka Krejčího právě se stanoviska estetického, stávajíc se jedním z hlavních vysvětlovacích principů v poetice.

1

Z původního primitivního stadia svého racionalisuje se řeč lidská čím dál více a více, až dospěje plné kulturní výše. Tento pochod odehrává se nejenom u celých národů, nýbrž i u jednotlivců, od nejprvnějšího dětství, probíhaje tu ovšem zkráceně. Umělé básnictví je produkt vrstev inteligentních a v těchto vrstvách jest řeč — jako prostředek dorozumívací — racionalisována již dosti dokonale. Třebaže ideální racionalisaci představuje

---

[1]) »Zeitschrift für die Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, ročník XIX., 115—141.

až speciální řeč vědecká, je přece v životní řeči mechanický moment psychický tak zatlačen do pozadí, že jej sotva pozorujeme. Ale nikoli vždy. I když necháme stranou případy patologické, je přece jeden případ velmi typický a i velmi hojný, kdy se uplatní nápadnou měrou — mohli bychom říci: kdy obživne — racionální kázní potlačený mechanismus. To je řeč emocionální, to jest řeč, vznikající za vlády nějakého silného citu, obzvláště afektu. Je známo, jak v úzkosti nebo v studu pronáší člověk trhavá, nesouvislá slova a rčení, nebo jak v návalu radosti či hněvu řinou se z úst nezadržitelně proudy slov, »páté přes deváté«. To jsou ovšem případy krajní — ale také »odracionalisování« řeči bývá tu extrémní. To, co se mluví v afektu, nemá, jak se říká, »hlavu ani patu«; není to logicky řízeno a mluvčí není ochoten za to později odpovídati. »Nevěděl jsem, co povídám,« zní známá a častá omluva, svádějící takto vinu na — psychický mechanismus. Je samozřejmé, že od takových krajních případů vede souvislá řada odstínů až k řeči, emocí jen jemně ovlivněné. Praví-li se na př., že »přání je otcem myšlenky«, je skutečností, že čím horoucnější to přání jest, tím spíše je otcem myšlenky — nelogické.

Není třeba, tuším, dokazovati, že básnická řeč je řeč emocionální. Musíme ovšem ihned zdůrazniti, že nepředstavuje krajní její případ, jak jsou lidé nakloněni se domnívati. Básník netvoří báseň v afektu, byť i sebe »posvátnějším«; je to nemožné, poněvadž každý afekt má tendenci aformní, kdežto umělec formuje své dílo. Nicméně cit, jenž jej při tvorbě díla ovládá, je silný a obzvláště též hluboký, to jest podložen četnými představami o témž citovém přízvuku. Intensita určitého citu to právě jest, co neodolatelně a spontánně vybavuje představu, tomu citu odpovídající; trvající jednota, event. změna tohoto citu pak řídí postup vybavení. Výsledek odpovídá proto estetickému požadavku jednotné nálady, bez ohledu na to, je-li tím snad — náhodně — logická jednota zastřena nebo i porušena. Tvůrčí pochod umělcův je tedy převážně mechanické povahy. Básník tvoří sub auspiciis citu, jenž jest jak hnací, tak i řídící silou psychického mechanismu.

Tak tvoří ovšem básník každý, tedy i lidový. Rozdíl jest v tom, že u básníka lidového probíhá tento proces zcela neuvědoměle. Naproti tomu básník umělý, jehož materiálem jest řeč již silně zracionalisovaná a tedy i velmi konvenční (vzpomeňme třeba na řeč společenskou), vrací se vědomě k primitivnějšímu a tím i elementárnějšímu stadiu řeči co možná málo racionalisované. Básnická řeč (umělá) má tedy tendenci k irracionalitě, kterýmžto slovem chci jen vystihnouti psychický mechanismus jako protivu logicismu. Uvědomělou je při tom — u básníka umělé-

ho — jen celková tendence: básník chce mluviti nekonvenčně, elementárně. Provedení tohoto úmyslu neodevzdává však svému rozumu, nýbrž svému citu, to jest poddává se psychickému mechanismu. S tím souvisí i další jeho rozdíl od básníka lidového, spočívající v autokritice. Ani tato tak důležitá funkce »básnické reflexe« nesmí býti — a u pravých básníků také není — reflexí logickou: básník nechá (doslova) rozhodnouti o vhodnosti nebo nevhodnosti svých inspirací svrchu zmíněnému »řídícímu citu«; v tom je podstata soudu estetického proti logickému.

Že se fantasie vůbec a tedy i fantasie básnická řídí mechanickými zákony asociačními, je skutečnost známá a bylo o ní často psáno. Nám jde však o specifický rys básnictví, spočívající v tom, že básnictví je umění slovné, to jest, že materiál, v němž svá díla formuje, je řeč. Proto věnujeme svoji pozornost po výtce básnické řeči.

2

Ústředním problémem básnické řeči je vztah mezi představami a slovy, mezi myšlenkami jako syntesami představ a větami jako syntesami slov. Vztah představ k slovům není jednoznačný, ač by s logického stanoviska jím býti měl, a vědecká řeč s tímto nedostatkem těžce zápasí. Pro řeč básnickou je naopak mnohoznačnost ta výhodou, z níž neomezeně čerpá.

Jakmile se objeví ve vědomí básníkově určitá představa, jest ihned, současně tedy, provázena tendencí po slovném svém vyjádření. Představa tato, jak plyne z povahy básnické fantasie, je názorná a citově silně zbarvená; nad to ale je to vždy představa individuálně osobní a tedy zcela zvláštní, jak názorově, tak náladově. V tom spočívá její kouzlo pro básníka a pudové úsilí slovně ji vystihnouti; v tom je však právě i obtíž tohoto počinu a konečně blaho z nalezení »pravého slova« pro ni. Citlivost pro krásu a výraznost slov je specifickým znakem básníků, jako je pro malíře obdobná citlivost pro barvy a linie, pro hudebníky pak citlivost pro melodie a harmonie. Velmi krásně vyjádřil to Sova v básni »Síla jednoho slova«:

Jednoho slova krása tklivá
nejprostším blahem okouzlí tě.
Tvá blaženost se němě dívá
jak na vánoční stromek dítě.

Sám nevíš, které ze slov sladký
blaženství pocit probudilo.

Až k domovu, až za hrob matky
to slovo zvukem prosvítilo . . .

(»Básníkovo jaro«.)

Je pochopitelné, že při osobité zvláštnosti básníkovy představy a při citlivosti pro hodnotu slov je málokdy tím »pravým« slovem to, které je konvencionálně s řečenou představou spojeno. Nevyhovuje nejenom proto, že představa básníkova je příliš zvláštní — někdy tak zvláštní, že k ní konvencionelní slovo ani neexistuje — ale též a především proto, že obvyklé slovo nemá té náladové intensity, která by básníka uspokojila. Z těchto důvodů se obvyklé pojmenování zhusta ani nevybaví, a i když se přece jen vybaví, neuspokojuje.

Třeba ovšem hned na tomto místě poznamenati, že konvenčnost respektive uspokojivost slov pro básníka jest relativní. Psychická působivost slov je produkt asociace podle zákona současnosti: slovo má snahu vybaviti to, co jsme kdy v životě při jeho poslechu vnějšně vnímali a vnitřně prožili. Odtud ohromný rozdíl mezi slovy co do názornosti jejich, odtud však i veliká jejich různost náladová. Stačí tu srovnat na příklad slovo »kružnice« a »kotě«, nebo »včera« a »nikdy«.[2]) Velmi důležité právě pro básnickou řeč jest, že se životní zkušeností pořádají takto slova ve skupiny, dané těmi a těmi okolnostmi, v nichž je nejčastěji slýcháme. Tak vznikají v »řeči« každého z nás, to jest v úhrnu slov, jimiž vládneme, jakési »podřeči«. Nejde tu — pro nás — o obsahovou stránku takových jakýchsi »dialektů« (na příklad řeč odborná), nýbrž o stránku náladovou. Jiná slova mi plynou z úst, mluvím-li s dětmi jejich »dětskou řečí«, jiná, bavím-li se ve veselé společnosti, jiná, jsem-li roztrpčen. A to se děje samo sebou, bez mého přičinění, třeba že ovšem mohu, chci-li, také ona slova »volit«. V hněvu nám »přijdou na jazyk« slova, jichž bychom jinak neužili. Možno tu mluviti o »přípravě mysli«, v našem básnickém případě určení řídící emocí. Je to, jako by naše copia verborum byla rozdělena do několika zásuvek a jako by řídící emoce jednu z nich otevřela a ostatní uzavřela. Pochod ten jest patrně fysiologický a tedy mechanický.

Stačí si přečísti na příklad v Nerudových »Kosmických písních« některou báseň lyrickou (třeba »Oblaka Země jsou synové«), hymnickou (»Poeto Světe!«) nebo humornou (»Seděly žáby«), abychom viděli, jak různou řečí tu básník hovoří. Slova,

[2]) Rozumí se, že i okolnosti, na příklad kontext, propůjčují slovu různou a různě silnou náladu. Pronesu-li slovo »nikdy«, káraje něčí poklesek, nemá tu strašnou sílu, jako myslím-li při něm na zemřelého přítele.

v humoristických číslech »Kosmických písní« užitá, by neměla »pravého básníka« vůbec ani napadnout — a jak jsou na místě! A což teprve, kdybychom vzali Havlíčkův »Křest svatého Vladimíra« s jeho známými slovy! Kdyby tu šlo o veselou historku, působila by taková slova sprostě; vybavena řídící emocí spravedlivého posměchu, nemají v nejmenším toho rázu. Jsou přirozená a proto na místě; jsou elementární a proto neomylně působivá.

Vidíme, že přirozenost básnické řeči, jež je dána mechanismem jejího vybavení, v tomto případě celkovou přípravou mysli, zajišťující celkový charakter mluvy, stává se estetickou její hodnotou. Nasvědčuje tomu i opak, totiž případy umělecky méně cenné, na příklad tak zvaná sentimentální nebo bombastická a jiné dikce. Její chyba pochází odtud, že není přirozená, původní. A to si zavinil básník sám právě tím, že se nespolehl (respektive nemohl spolehnouti!) na svůj vlastní elementární pochod tvůrčí, nýbrž oděl své představy a myšlenky v cizí roucho, podle svého mínění nejpůsobivěji. Tedy pochod logický, třebaže ovšem mylný. Vytáhl si sám (abych užil podobenství svrchu uvedeného) tu zásuvku svých básnických dialektů, jež je podle jeho zkušeností nejosvědčenější — nestaraje se však, je-li to ta pravá. O lásce k vlasti pěje slovy ze zásuvky dětské řeči, plochou myšlenku vyjádří slovy z tragické zásuvky! Nejde tu o plochost jeho myšlenky — což musí mít báseň, aspoň lyrická báseň, vůbec myšlenku? — nýbrž o disparátnost, již si sám zavinil. Zmýlil se ve svém soudu, že co tak dobře působí u jiného, bude působiti i u něho. Quod licet Jovi, non licet bovi.

3

Po tomto náčrtu celkového mechanismu básnické řeči, způsobeného určitou emociální přípravou mysli, vrátím se k rozboru detailního mechanismu psychického, vysvětlujícího slovné vyjádření jednotlivých představ neb jejich skupin. Řekli jsme, že básník potřebuje »pravé slovo«, jež by uspokojivě pro něho (a sugestivně pro jiné) vystihlo zvláštní ráz těchto představ. Lze tu rozeznávati dva hlavní případy, jež ovšem přecházejí plynule do sebe:

A) Básníku záleží obzvlášť na názorné stránce jeho představy, na její zajímavosti, podivnosti atd. — a ovšem též na její náladě, ale na náladě z tohoto názoru plynoucí. Tento názor tedy v celé jeho zvláštnosti chce básník zachytiti, to jest hledá slovo malebné. Tento případ vyskytuje se především v epice, ale též v lyrice (popisné).

B) Básníku nezáleží tak na názorné stránce jeho představy, ba někdy vůbec ne. Za to tím více by chtěl slovem postihnouti její náladu, nejen v intensitě, ale i v její osobité zvláštnosti, plynoucí v tomto případě ze zvláštního smyslu (významu) té představy. Hledá tedy slovo v užším smyslu náladové. Tento případ vyskytuje se skoro výhradně v lyrice.

1. Vybaví-li se básníku spolu s představou její konvenční pojmenování, pak jej, hledíc k vysloveným svrchu požadavkům, ve většině případů neuspokojí. Zvláště náladová diskrepance mezi jeho představou a slovem, pro takovou představu běžným, je popudem, aby mechanismus psychický pracoval dále a rozdíl ten vyrovnal. Nejjednodušší případ je ten, že se k vybavenému slovu vybaví druhé, které jej buďsi názorně, buďsi náladově posílí a usměrní, aby vystihovalo lépe zvláštnost básníkovy vise. Ten je epiteton v širším slova smyslu, to jest nejen přídavné k substantivům, nýbrž i příslovcové k slovesům. Nebudu jej rozebírati dále; jen mimochodem podotýkám, že epiteton constans, vyskytující se hlavně v národní epice, je též pěkný příklad psychického mechanismu.

Složitější případ je přirovnání, neboť tu jde často o představu složenou a tedy i o celou skupinu slov, jež ji mají vystihnouti. Přirovnání básnické vzniká tedy tehdy, když konvencionální slovné vyjádření neuspokojuje. Uvedu jako příklad počátek jedné »Písně poutníka« od Vrchlického:

Bledý měsíc nad lesy
visí jako lampa duchů.

Popis básníkovy vise běžnými slovy podává první řádka básně. Tím ovšem není vystižena názorná zvláštnost její tak, jak by chtěl: mohl by to býti měsíc různého tvaru i světla, na př. spoluúčastí mračen. Asociací podobnosti vybaví se mu k původní jeho představě druhá: lampa (lampion) visící na neviditelném závěsu. Názorná zvláštnost jeho představy je tím vystižena uspokojivě, nikoli však zvláštnost náladová. Neboť tento bledý měsíc nad černými, ve tmu ponořenými lesy působí jakýmsi strašidelným dojmem; epiteton »lampa duchů« postihuje i tuto náladu. Teď je tedy teprve slovné vyjádření básníkovy vise zcela uspokojivé a popis může pokračovati.

Zdůrazniti třeba, že nemusí jíti vždy jen o zdokonalení názoru, že tedy přirovnání není vždy jen »obrazem«. Oč jde však vždycky, je zesílení nálady, která sice konvencionálním vyjádřením snad též vznikla, ale básníku nestačí. Tak jako epiteton, jest i přirovnání vždy citovou gradací; ba i když nálada, konvencio-

nálním vyjádřením vyvolaná, je poměrně dosti silná, je pro básníka zvláštní radostí, může-li ji přirovnáním stupňovati. Proto se hromadění přirovnání, jež Krejčí ve svém článku uvádí jako důkaz mechanismu, jaksi setrvačně pracujícího, vyskytuje hojně i v poesii umělé. Je tu však odůvodněno básnickou reflexí, jak o ní bylo výše vyloženo. Uvedu několik příkladů. Sládkova báseň »Labutě« podává první svou řádkou prostý popis básníkovy názorné představy:

Labutě bílé po jezeře plynou

Tento rozkošný obrázek, jejž básník v duchu vidí, svádí jeho fantasii k tomu, aby vybavila představu názorně, a to barevně mu podobnou. Odtud druhá řádka básně

perly, jež přes modrý se atlas šinou

Není pochyby, že tento nový obrázek je barevně rozkošný; nad to má v sobě jakousi náladu vzácnosti. Ale neuspokojuje pohybově (»každé přirovnání kulhá«) a nucenost toho, že se tyto perly musí »šinout«, je citelná. Přes to tedy, že obraz pro svou smyslovou krásu byl básníkem přijat, pracuje fantasie dále a tvoří nové přirovnání

obláčky bílé nebes klenbou stinnou

jež právě po stránce pohybové (a nálady odtud plynoucí) je svrchovaně výstižné.

V tomto případě směřovala fantasie k vystižení názoru, přirovnání tedy jsou skutečné »obrazy«. Jindy nejde však o názor, nýbrž o pouhé vystižení nálady, plynoucí ze smyslu představy neb myšlenky. Uvedu jako příklad Vrchlického báseň »Sloky«:

Mou snící hlavou verše letly,
rej divoký, hra náhody,
a zmizely tak, jako zkvetly,
jak pad' by kámen do vody.

(»Co život dal«.)

Tato trapná představa zmizelých veršů, zajisté prožitek básníkův, vybavila v zápětí první přirovnání, velmi obvyklé, ba lidové rčení, jímž první sloha končí. Nemohlo básníka uspokojiti, jako ostatně neuspokojí ani lidového pěvce, oplakávajícího

»mladé časy«. Ztracený kámen a ztracené verše — k tomu beze stopy ztracené. To vyjadřuje sloha druhá:

Však po kamenu zbudou kruhy!
Leč na mne pad' sen příliš tuhý,
že nikde po nich stopy znát,
a bolí mne to vzpomínat.

Krásné rčení »bolí mne to vzpomínat«, jež jest jen vyjádřením duševního stavu básníkova, naznačuje, jaká byla tato ztráta: zmizely to verše, žádoucí kořist pro básníka, něco omamně krásného. A z tohoto citu rodí se dvě přirovnání další:

Což píseň! Zmizí jako v síti
pták postřelený od lovce,
jak z krbu vůně jalovce . . .
Však ale žití, žití!

Klasickým příkladem kumulace přirovnání jest proslavené místo v Máchově »Máji«, kde teskní po ztraceném svém dětství. V tomto případě není to ani tak neuspokojivost přirovnání, jako spíše nesmírná intensita emoce, co řídí jejich vznik, nemohouc se dosti vybíti. Po slovech:

Neb můj též krásný věk, dětinství mého věk,
daleko odnesl divoký času vztek

následuje neméně než dvacet přirovnání, variací téhož thematu! A v každém z nich celá propast beznaděje, takže toto jedinečné nahromadění působí dojmem až drtivým.

2. Konvencionální pojmenování představy se básníku vůbec nevybaví, protože představa jeho je příliš zvláštní; dokonce je snad taková, že pro ni ani běžné slovo neexistuje.[3]) V takovém případě nezbývá, než pojmenovati jinak, než je obvyklé, po případě vůbec nově pojmenovati. Vyjmeme-li řídké poměrně případy, kdy si básník utvoří pro to sám nové slovo, nemá k disposici jiných slov, než taktéž konvencionálních, ale pro jiné představy než je ta jeho. Těmi si musí vypomoci — a to se děje též cestou mechanickou. Jednodušší případ je ten, že básníku nezáleží tak na celé jeho představě, jako na některé její stránce nebo části. Pak pojmenuje prostě představu slovem,

[3]) Pomíjím případy, že užije básník slov, ve spisovné řeči a v básnické zvláště neobvyklých, jako archaismů, slov z dialektů, technických výrazů a pod., což psychologicky patří sub 1.

patřícím řečené její význačné (pro něho) stránce neb části. Toť vznik tak zvané metonymie a synekdochy. Zdůrazniti třeba, že takové pojmenování není pro básníka »přenesené«, to jest že neříká básník tak, »místo aby« řekl onak, nýbrž říká prostě tak bez pomyšlení na jakékoliv jiné možnosti. Sládek na příklad napíše v básni »Milování«:

A to milování jako voda.
I ta stará hlava kývne: je ho škoda.

(»Starosvětské písničky«.)

Vykládati, že rčení »stará hlava kývne« je tu »místo«, nebo »znamená«: »starý člověk přisvědčí (pars pro toto!) je psychologicky nesmyslné. Básník to myslil doslova tak, jak to napsal a jak mu vyplynulo z názoru; a my tomu tak docela dobře rozumíme, beze všech výkladů, jež nás nikoho (vyjma několik filologů) ani nenapadnou.

Totéž platí pro případ básnické metafory, mnohem významnější a hojnější »básnické figury«, než jsou všecky dosud probrané.

Neposkytne-li vlastní představa básníku možnost pojmenování, musí se utéci k představě nové a použíti jejího pojmenování pro svou představu původní. Tento duševní pochod je zase mechanický a děje se výlučně podle asociačního zákona podobnosti, neboť jen tento zákon poskytuje svazek představ názorně zákonitý[4]) — a takového svazku je tu třeba. A sice tu opětně jde

a) o názornou podobnost představ, hledíc k jejich obsahu,

b) o náladovou podobnost představ, hledíc k jejich citovému přízvuku.

Řečeného zákonitého svazku je u metafory nutně třeba; vždyť metaforické slovo má v nás vyvolati jinou představu, než kterou samo obvykle znamená. Metafora je vždy jakousi hádankou. Vyložím to, co jsem naznačil, několika příklady.

Podnětem jednoho »Prostého motivu« Nerudova jest jakási rozmarná replika na škádlení kamarádů, že on, starý, šedivý člověk, se má rád »s mladou«. Básník ovšem dobře znal svůj bíle prokvetlý vlas — každý pohled do zrcadla mu jej připomněl.[5])

---

[4]) To jest svazek částečné identity obsahu. Představy spojené podle zákona současnosti respektive styčnosti nemusí býti v obsahovém nebo náladovém vztahu zákonném.

[5]) Srovnej konec básně »Jeď! — Kam?« nebo báseň »Teď v zrcadlo hledím«. Také báseň »že šedivím, praví váš veselý smích«, zabývá se tímto thematem.

Bílý vlas jako znak vetchosti a slabosti stáří proti síle a odolnosti mládí — tento náladový ráz představy vyvolává asociaci pavučiny; báseň se tedy počíná:

Nesmějte se pavučince
na mých vlasech, kamarádi,
nesmějte se do očí nám,
že se máme s mladou rádi.

Vtipná replika básníkova nahrazuje pak nepohodlnou asociaci »pavučiny« asociací mnohem příjemnější. Jeho šedivá hlava je »bílé kvítko jahodové, sedmikrása bělolistá«, jež

pěkně hustým vlasům dívčím,
pěkně plným ňadrům sluší.

V »Romanci helgolandské« líčí Neruda pobřežního piráta, jenž jede loupit na ztroskotanou loď:

A člunek jeho . . . . . běží
po těžkých vlnách tam, kde zvrhlá loď
jak černá rakev leží.

Ale jak běží jeho člunek? Básník jej vidí v duchu jasně: takto běží. Jen pravé slovo k tomu! Běží rychle, střelhbitě, dychtivě; běží klikatě, napolo skryt v peřejích, v nichž jen tu a tam se mihne; běží lstivě, záludně a obzvlášť též záškodně, za svým lupem. Jedno slovo pro syntesu toho všeho! A tu se vybaví básníku obraz lišky, pospíchající s večerem na lup do vsi. Slovo je nalezeno:

A člunek jeho jako liška běží . . .

Jestliže v případě první metafory (pavučinka) pomocná představa vznikla asociací dokonalé podobnosti názorné, ovšem pak i podobnosti náladové, v druhém případě (běh lišky) je názorná podobnost už jen částečná, týkajíc se běhu, nikoli však lišky samé. »Obraz« je tu tedy méně dokonalý, náladový charakter ovšem zato skvěle vystižen. Metafory tohoto druhu lze nazvati metaforami názorně charakteristickými.

Podobnost názorná může však úplně chyběti a nahrazena býti úplně a jedině podobností náladovou, to jest podobností citového přízvuku mezi představou původní a pomocnou. Holý začíná svou báseň »Pohádka«:

Chci říkat pohádku bílou.
Sešel se milý s milou . . .

(»Elegie«.)

Jde o pohádku prostou, naivní, dětskou; tento náladový charakter má pro nás představa bílé barvy následkem četných asociací, zvláště ze života (bílé šatečky dětí a děvčátek). Po podobnosti názorné není tu arci ani stopy, neboť pohádka nejenom že není, ale ani nemůže býti bílá. Srovnejme s tím konec Nerudovy básně »Z divokých lásek«:

A přešla léta, s tklivým žebroněním,
svou všechnu naděj mdlým už zrakem měře
jsem klepal sám na lásky bílé dvéře
a zvnitř to znělo »Pozdě!«

Bylo by přece nevkusné, považovati epiteton »lásky bílé dvéře« za metaforu názornou, ač ovšem dvéře mohou býti bílé! Tak jako v předešlém příkladě jde i tu výlučně o podobnost náladového rázu. Metafory tohoto druhu nazveme náladově symbolické. Jejich znakem je nenázornost; i v případě, že jsou obě spojené představy názorné, jest jejich svazek nemožný, protože se obsahově k sobě nehodí. Symbolická metafora je tedy příkladným produktem psychického mechanismu, nedbajícího pout racionalismu; s logického hlediska je nemožná a nesmyslná a zakouší proto zhusta výsměchu. A právě tato symbolická metafora je příznačná nejen pro básně umělé, ale dokonce pro nejumělejší, nejrafinovanější sloh — viz symbolisty a dekadenty francouzské a jiné. Jen citově dovedeme takové metafory chápati, to jest vycítiti náladovou totožnost obou spojených představ.

Podstata metafory vůbec není tedy, jak z vylíčeného patrno, v podobnosti názorné, jež se vyskytuje jen někdy a zřídka kdy je dokonalá a výstižná. Vždy však jde o podobnost, ne-li přímo o totožnost rázu náladového. Metafora není tedy »obrazné rčení« v pravém slova toho smyslu, nýbrž jest vyjádření oklikou skrze představu, vybavenou mechanicky podle zákona podobnosti. Každá metafora básnická je pomoc z tísně, ovšem z tísně umělecké! Neschopnost racionalisované naší řeči, vyjádřiti plně představu, básníka uchvacující, uvádí jej ve stav, poddávající se »podvědomým silám«, to jest nerušeným fysiologickým pochodům, provázejícím představování.

To je psychologická podstata metafory. Naproti tomu není metaforou to, co by se mohlo filologicky tak vykládati, co však

psychologicky není rčení oklikou, nýbrž rčení přímé. Řeknu-li, že »tahle židle má nalomenou nohu«, není to metafora. Nemyslím při tom vůbec na nohu lidskou ani na »tertium comparationis«, že židle stojí na svých nohou tak jako já na svých. Představa jmenované části židle je přímo spojena se slovem »noha« asociací současnosti, protože jsem ji tak odjakživa slyšel jmenovat. Ba i »otřelá metafora« přestává býti metaforou, protože se vylíčený psychologický pochod přes představu pomocnou zvykem zkrátil. Jest pak pojmenováním konvencionálním a najdeme-li ji v básni, cítíme dvojnásob její konvenčnost.

4

S metaforou uvádí se v souvislost personifikace, ba jest považována za druh metafory. Neprávem, neboť, třebaže bývá personifikace hojně s metaforami kombinována a sama k nim dává podnět, její kořen jest jiný. Nicméně roste též z duševního mechanismu.

Personifikace jako obecné pojmenování je název trochu nevhodný, protože se jím charakterisuje případ vrcholný; zpravidla nejde o pojetí objektu jako osoby, nýbrž jen o jeho oduševnění, ba dokonce jen oživotnění. Nejnižší a současně nejširší stupeň personifikace jest vcítění, jež je obecným podkladem všech vyšších stupňů právě vyjmenovaných. To ovšem není pochod specificky básnický, nýbrž obecně lidský. Řeknu-li za krásného letního dne, že »nebe se na nás usmívá«, je to »personifikace«. Přesto neznamená to, ani když jsem tím vyjádřil nejživější svůj citový prožitek, že chápu toto nebe jako bytost, nebo že je aspoň oduševňuji. Dojem krásného, modroučkého nebe uvádí mne v tak radostnou náladu, že se já usmívám na toto nebe, o čemž mne zpravují kinestetické počitky, při tom vznikající. A protože to všecko: dojem nebe, radost, pocit úsměvu — je ve mně, promítám to všecko mimo sebe ven, do nebe »na mne se usmívajícího«. Odtud si také velmi jednoduše vysvětlíme, proč, jsem-li zarmoucen, nic se na mne neusmívá, nýbrž se rmoutí se mnou:

A já se ptám, zda zmizela's mi vskutku,
a divá bolest svírá srdce mi —
Ty tmavé růže jsou tak plny smutku
a dívají se na mne mřížemi . . .

(Vrchlický »Rok na jihu« — »V poledne«)

Ke skutečné »personifikaci«, to jest k zosobnění dochází zpravidla na podnět názorné podobnosti, nejčastěji optické, ale

i akustické (»Melusina kvílí«). Ale i tu jsou uvedené kinestetické počitky pramenem, udělujícím personifikaci tu zvláštní a neodolatelnou živost jíž se vyznačuje na příklad proti alegorii. První báseň Nerudových »Prostých motivů« (podzimních) jest rozvedenou personifikací takového rázu.

Náš Boubín má šedivou čepičku
a zvolna si z dýmky kouří,
on pánem teď, hledí do kraje
a lenivě očima mhouří.

První a druhá řádka této slohy vznikla z názoru asociací podobnosti; ale současně s druhou vybavují se kinestetické počitky, uvádějící básníka do známé mu nálady siesty. Výsledkem těchto vybavených počitků je řádka čtvrtá, jež nemá s názorem už pranic co dělat, ale jež výtečně charakterisuje řečenou náladu. Čtouce takový mimický detail, vybavíme si tak živě pohybové počitky v něm popsané, že jsme naráz v náladě, aniž víme jak. To je mistrovský rys právě Nerudovy lyriky, v jehož básních najdeme takových drobných motorických popisů a narážek plno. Náladová sugesce skrze kinestetické počitky jest z nejúčinnějších, a přece to není než slovné zachycení mechanického, ba vlastně fysiologického pochodu:

Ustaň! — Slovo k srdci žhavým uhlem sáhlo,
hrdlo mně to stáhlo, dech se palně úží —

(Neruda »Na peštské Kalvariji«.)

Složitější psychologicky úvary vznikají kombinací symbolické metafory s personifikací. Uvedu aspoň jeden příklad. V básni »Rozchod s mládím« (»Ještě jednou se vrátíme«) líčí Sova poslední dostaveníčko s milovanou ženou[6]) na podzim v lese, kde mívali schůzky. Teskně čekajícímu vybavují se vzpomínky na to, co tu kdy při čekání prožil, a každá z nich stává se symbolem nějaké nálady. Tak vzniká tato personifikace upomínek, překrásná a přece jen výsledek vzpomínkového mechanismu:

Na vodách jak slunce vesele tančí,
lze bolest moji nechápat?
Mé upomínky jak zjevy dančí
zří plaše u zavřených vrat . . .

[6]) Tato žena je mu symbolem mládí, jež zase naopak jest jí personifikováno.

Básnická řeč je nejenom slovné vyjádření představ a myšlenek, nýbrž také útvar zvukový a mluvní (motorický) bez ohledu na smysl toho, co je řečeno. A i tu uplatňuje se psychický mecnanismus, souběžně s mechanismem fysiologickým. To je zřejmé již na rytmických kvalitách básně, zvláště veršované básně. Tak zvaná »setrvačnost rytmu« záleží právě v tom, že v rytmu jednou započatém je snaha, aby byl opakován, že se rytmus ten stává řídící ideou pro to, co následuje, metrickou formou, tu jednodušší, tu složitější (slohy), tu ztrnulejší, tu tvárnější. Ještě zajímavější než tyto rytmické hodnoty, jichž mechanismus je dosti patrný, jsou čistě zvukové hodnoty básnické řeči, protože jsou zhusta velmi skryté a přesto — nebo snad právě proto — tím účinnější. Princip jejich je týž jako u rytmu: opakování a návrat, ať téže hlásky či slabiky, slova nebo skupiny slov. Už z lidové písně jsou známy některé stálé formule, tak zvláště návrat téhož rčení buď na počátku nebo na konci slok (refrén); typické je i sřetězení slok opakováním posledního verše předešlé sloky na počátku sloky následující, na příklad:

Ach neplač pro mne,
pojď raděj se mnou,
a já tobě koupím
sukni zelenou.

Sukni zelenou,
ne tuze dlouhou,
abysi ty mohla
vandrovat se mnou.

S jednostranného stanoviska, cenícího jen myšlenky básně, zdá se takové mechanické opakování něčím nadmíru zbytečným, nudným a primitivním. Ve skutečnosti je v něm skryta zvláštní a mocná hodnota zvuková. Nejpatrnější snad je to na refrénu, jehož čistě zvukový účinek, zdánlivě tak prostý, převáží někdy náladově působení myšlenkové, zvláště v baladách, lidových i umělých (»Maryčka Magdónova«!). V takové básni stává se refrén jakousi ústřední buňkou, z níž se vše druhé pořadem rodí. Také rýmy svou stálou poměrně polohou řídí vývoj básnické řeči v drobném; dobrý básník jich nemusí hledat, protože se vybaví samy, často již předem. V nejkrásnějších básních nacházíme jakoby rozseto opakování a návratů slov, slabik i hlásek (aliterace!) hustou a spletitou síť vztahů zvukových; a ty jsou to nejvíce, co propůjčuje

básni nevýslovné a tajemné kouzlo náladové. Opakování téhož slova staví běh představy po způsobu fixní ideje afektu, tu prudkého:

Jen jednou, jen jednou, naposled kvésti . . .

(Vrchlický, »Málo a mnoho«)

tu chabého:

Tak zvolna, tak smutně, tak sám a sám . .

(Neruda »Prostý motiv«)

Jako sled tónů v hudební melodii je spiat svazky harmonické příbuznosti, tak rozpínají se v »hudebních« verších složité vztahy mezi hláskami; vztahy, jejichž zákonitost lze většinou jen vycítit. A této »hudbě veršů« — přiléhavěji bychom řekli »instrumentaci« — obětuje básník milerád vše, i zatemněný smysl básně, neboť nad krásou zvukovou nemá moci, ta se rodí sama sebou z hlubin podvědomí, z psychického mechanismu. Tam, kde zasahá vědomá vůle jeho, vznikají jen nejprimitivnější formy tohoto druhu, jako na př. v nejnovějších teď směrech básnických, jež úmyslně hledí zachytiti jen volnou reprodukci slov, bez ohledu na smysl, aby tím spíše dosáhly zvukových nálad:

Tyčinky v tichých i bílých liliích
ve světlezeleném světle zeleně
Lolo Lolo
tma padá na jantar jak zlatá harfa v barvách sálá
žluť smutku purpur strun
Jdou loukou tmou

(Biebl »Zlatými řetězy« — »Škála«)

Takové verše však, soudím, vznikají spíše mechanismem mluvním, tedy čistě fysiologickým, tak jako četné říkánky dětské a jako tak mnohá asonance lidové poesie. Je ostatně vůbec těžko rozhodnouti, kde a kdy vylíčené tu stručně hodnoty zvukové, obzvláště opakování slov, vzniká v básníkovi mluvním mechanismem, jenom že ne tak úmyslně jednostranně jako u našich modernistů, a proto snad i účinněji. Ztráta smyslu je totiž pro báseň vždy jakousi úhonou; básnická řeč nemůže konkurovati s hudbou, jež má v náhradu za to zákonité hodnoty jiné, specificky své, jež mluvené řeči jsou nedostupny.

*

Probravše takto, byť jen letmo, nejhlavnější útvary básnické řeči, přesvědčili jsme se, jak mocně se uplatňuje při jejich vzniku psychický mechanismus a souběžně s ním i mechanismus fysiologický. Vědecká cena tohoto principu je tím větší, že se jím odkrývají kořeny právě toho »iracionálního« v umění. Objasňuje se právě to »básnické« v poetické řeči, jež samozřejmě vedle toho obsahuje mnoho racionálního, ideového. Svědčí to o neobyčejné umělecké intuici Krejčího, že na malém úseku lidové poesie dovedl postihnouti právě to, co tvoří základ básnictví vůbec. S tímto smyslem pro specificky umělecké v umění setkáváme se u Krejčího všude, kde mluví o umění, ať ve svých spisech, obzvláště ve své »Psychologii«, ať v článcích nebo jen v referátech, na příklad divadelních. To je vzácný zjev.

Z vynikajících myslitelů filosofických skoro všichni měli plné porozumění pro problémy etické. Ale jen skrovný, velmi skrovný počet jich měl také smysl pro umění. Povšimli-li si ho vůbec, hleděli se mu přiblížiti nepřímou cestou, buď přes ideje, nebo skrze hodnoty mravní. Je pochopitelné, že umění samo takto nepostihli; jeho pravá povaha zůstala jim zastřeným obrazem.

Probíráme-li se kterýmkoliv etickým spisem Krejčího, obzvlášt jeho »Positivní etikou«, shledáváme s úžasem, jak strohé zdánlivě svou přísnou vědeckou konstrukcí dílo je protepleno hřejivým citem, účastí a láskou. A nejvíc a nejvřeleji soucítí Krejčí s životním údělem malých: malých lidí a malých národů.

A tak vidíme, že tomuto železnému logikovi, tvůrci neúprosně důsledného systému positivistického, dáno bylo nejenom srdce, rozechvívající se citlivě nejhlubšími i nejprostšími problémy etickými a sociálními, ale že mu i kouzelná říše Krásy a Umění vlídně otevřela své brány dokořán.

DÍLO KREJČÍHO

A TEORIE UMĚNÍ BÁSNICKÉHO

Josef Novák

Pokládám za velikou přednost psychologického díla Krejčího, že se jeho výklady neomezují pouze na duševní děje jednoduché, nýbrž postupují i k složitým celkům. Stanovisko jeho nese to samo sebou. Pravda, krása, dobro a city náboženské jsou děje duševní, jest tedy povinností empirické psychologie vyložit je z reakcí jednodušších.

Pro estetiku je systémem Krejčího dán její základ abstraktní. Z oboru umění básnického jest však i pro část konkrétní v šesti dílech jeho »Psychologie« tolik materiálu, že není nesnadno sestaviti z nich kostru úplné soustavy. Tuto přednost Krejčího díla oceníme teprve tehdy, vzpomeneme-li, na jakém stupni bylo studium estetické v době, kdy jeho systém vznikal. U nás vládla estetika Herbartova, kterou nemůžeme dnes pokládati než za nepodařený pokus o estetiku vědeckou. Začínala estetika experimentální, která se ovšem svými metodami dosud nemůže odvážit na celky složitější. Wundt pracoval v té době pomocí své apercepce, která dojmu krásy nedovede plně vysvětlit, i když v ní podle přání autora nehledáme činitele metafysického. Proti Wundtovým elementárním citům estetickým ohrazuje se Krejčí výslovně.[1]) Podobně obrací se proti teorii vcitování se (Einfühlung), pokud jí v jeho době chtěli někteří autoři vysvětlovati všechny zjevy krásy.[2]) Avšak ani učení positivisty Spencera o citech estetických se Krejčímu nezamlouvalo. Angličan Grote hledal podstatu umění ve hře; jeho myšlenku rozvedl básník Schiller a pomohl jí k veliké popularitě. Sám Spencer přijímá od Schillera tyto výklady a představuje si, že se pomocí umění zbavujeme své nadbytečné energie. V tomto citu úlevy kotví prý kouzlo umění. Krejčí se staví rozhodně proti takovýmto teoriím. Pravý umělec netvoří proto, aby zpříjemnil několik okamžiků svým bližním. Jeho úkol je vyšší. Krása je nikoli kvietiv, nýbrž vzpružinou vůle. Člověku, unavenému shonem světa, mizí časem z mysli dojmy života, prožívaného v souhlase s velebnou zákonitostí přírody, s přirozeným vývojem jeho schopností, a dostavují se nálady rozmrzelosti a nespokojenosti.

---

[1]) »Psychologie« V/332. — [2]) Tamtéž, V/326.

kým citem, jistě pozapomínal v tomto stavu svých pár slov a vyjadřoval se i nadále tak, jak se vyjadřoval před vznikem řeči, totiž interjekcemi a posuny. Tyto výrazové pomůcky nezmizely v podobných situacích z řeči ještě dodnes. Krejčí o tom píše: »Bezprostředním výrazem citů a snah (vznětů vůle) zůstávaly posuny a pohyby, které se se slovy spojovaly jako nový moment, odpovídající dané situaci. Slova sama tkvěla v paměti bez těch posunů; teprve při mluvení se dostavovaly v modulaci hlasu, jak se jeví v příznaku slovném i větném, a v gestikulaci.«[8]) Takovým slovním a větným posunem jsou zjevy velmi různé. Jest jím rytmus, kterým dáváme najevo účinek dojmu na nás, na naše srdce, zvýšení hlasu jako výraz vzrušení, kadence jako výraz skleslosti.

Krejčí o tom praví: »Každý afekt má své výrazové zvuky a zvláštní ráz slovního výrazu; každá nálada má, abych tak řekl, svou deklamaci. Hlasový aparát je tak poddajný, že nejjemnější citové záchvěvy se v něm obrážejí; řeč je zbarvena citově a kde ten citový výraz chybí, ihned ho pohřešujeme. Čím je cit pohnutější, tím více nabývá řeč rázu zpěvu. Jednotlivým citovým náladám utvoří se svérázný melodický spád, podle něhož můžeme souditi na přítomnost určité nálady u mluvícího a také soudíváme, s kterým se nám vsugeruje po případě cit podobný.«[9]) Jsou však i složitější posuny mluvní. Utkvělost děje nebo myšlenky v našem vědomí naznačujeme opakováním slov, hojnost předmětů, jež nám imponuje nebo nás leká, polysyndety, nadšení pro věc apostrofou, větou zvolací, úžas větou tázací, libost nebo nelibost přirovnáním k věci ještě libější a nelibější nebo zkráceným přirovnáním ve formě metafory, tak jak užíváme obou těchto obratů i v obyčejném životě při laskání nebo spílání, intensitu citu hyperbolou atd. Musili bychom probrat všecky figury i tropy básnické, abychom vyčerpali bohatství těchto mluvních reakcí. Psal jsem o těchto věcech na jiném místě. Zde musím se zmíniti jen ještě o jednom úkazu, kterému věnoval Krejčí pojednání zvláštní,[10]) totiž o tak zvaném mechanismu představ. V tomto pojednání Krejčí ukazuje, že v poesii prostonárodní můžeme pozorovati zřejmé úkazy mechanického spojování představ; v prosté mysli pěvcově některá vůdčí idea vyvolá představu podobnou a básník jí dopřává výrazu, třebaže jí schází zřejmá souvislost s logickým smyslem věty. Nejmarkantnějším příkladem je hromadění přirovnání u Homera. Je to hypertrofie mluv-

[8]) »Psychologie« IV/68. — [9]) Tamtéž, V/159.
[10]) »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachenwissenschaft« XIX (1889).

Tu přichází však umělec a my prožíváme kouzlem jeho umění zase nálady plného a bohatého života, pro něž v našich životních okolnostech nebylo již dlouho podmínek. City, které bývaly někdy naším nejdražším statkem, dovede v nás básník znovu rozechvít a z prchavých úlomků chvilkových nálad sestavuje výseky bohatého života, který nás nutí chutnat. Umělec nám podává ukázku nové možnosti bohatého a plného života, »život zušlechťuje, zmnožuje, zveličuje«.[3]) Velmi podobně vyjadřuje se v tomto ohledu Šalda: »Nová poesie orientována jest také cele k vůli živototvorné: touží po tom, aby jí a v ní byl ozdraven, obrozen, zcelen člověk; aby jí ovládl úplně svou duši a dobyl z ní všech jejích možností, pro něž ztratil již víru.«[4]) Toto vysoké ponětí o významu umění sbližuje Krejčího se všemi estetiky moderní doby.

Umělec není však pouze hlasatelem nových idejí, není pouze věštcem nového a bohatšího života, nýbrž on je umělcem především v tom smyslu, že dovede v nás přímo navodit i náladu, která může provázeti onu plnost a bohatost nového života. Estetická libost záleží tedy podle Krejčího ze dvou složek; »jedna je libost způsobovaná zjevem samým a druhá způsobovaná vztahy tohoto libého zjevu k tomu, co býti má«.[5]) Cit estetický jest skutečná, plná emoce: dotýká se nejdražších zájmů naší mysli, zároveň však dovede rozlít příjemnou náladu i po všech ostatních částech našeho organismu. Zcela shodně definuje cit krásy i Henry Delacroix nejnověji v Dumasově »Traité«: »(Při dojmech krásy) jedná se o to, abychom se vyžili harmonicky, abychom uskutečnili souhlas svých schopností, abychom zintelektualisovali představování i vnímání.«[6])

Nástrojem básníkovým je řeč. Řečí označujeme předměty, spojujeme představy v soudy, popisujeme. Všechny tyto pochody obracejí se na náš rozum a nedovedou vyvolat cit. Sebelepší popis předmětu nenahradí nikdy skutečného názoru věci. Ani v básnictví epickém nemají popisy hlavní ceny. Krejčí o nich praví: »Čím jsou podrobnější, úzkostlivější a přesnější, tím — hůře; neboť tím větší nátlak na naši mysl, který se při delším trvání pociťuje nelibě. Slovy nelze vystihnouti krásu ani nekrásu předmětu popisovaného.«[7]) Lyrický básník nedociluje svého dojmu nikdy popisem ani líčením. Všimneme-li si lidské řeči pozorněji, vidíme, že nespočívá pouze ve zvucích, ke kterým se pojí představy předmětů. Byl-li primitivní člověk vzrušen něja-

---

[3]) »Psychologie« V/319. — [4]) Šalda »Umění a náboženství«, 32.
[5]) »Psychologie« V/306. — [6]) »Traité« II/299. — [7]) »Psychologie« II/190.

ních reakcí v mysli prostého člověka. Jinou zvláštností lidové poesie je na příklad tak zvaná slovanská antitésa. Představuje nám podrobně pochod soudu, jak se děl v mysli primitivního člověka.

Avšak i na vyšším stupni můžeme z básně vyčísti někdy všecky složky duševního pochodu ve stavu rozčilení, neboť v takovém stavu klesáme svou schopností koncepční vždy na stupeň nižší. Podobným způsobem vysvětluje Krejčí i různé začátky národních písní, v nichž se marně sháníme po logické souvislosti, které však citu našemu plně vyhovují.

Řeč má tedy dosti výrazů pro básníka lyrického, i když mu popisy o soudech kvalitativních nejsou nic platné. Neboť, užívá-li básník řeči, pozůstávající v těchto mluvních reakcích, které jsou výrazem citu, jsme vrozeným pudem napodobovacím sváděni, abychom napodobili ve svém nitru tyto reakce. Napodobujeme-li je však, to jest říkáme-li si třeba jen v mysli verše básníkovy s náležitým rytmem, důrazem, modulací přiměřenou citové reakci, dostavuje se s touto napodobenou reakcí i cit, kterým v nitru básníkově byla provázena. Situaci, popudy k náladě, musíme si již nějak z prohozených slov vykombinovat.

Touto psychologickou metodou jedině můžeme vniknouti v strukturu moderní poesie a oceniti, co přináší věcně i formálně nového. Když se zdiskreditovaly metafysické pokusy o uspokojivý světový názor, počaly se už dávno před válkou, zvláště však za války, těšiti oblibě stavy prostého vzdání se příjemným náladám tělovým, smyslovým a představovým s vyloučením činnosti soudné. V zálibě této jistě právem můžeme shledávati zárodky touhy prožívati plně individuální život ve shodě s velebnou zákonitostí přírody, jak se jeví v rozvití jednotlivých osobností, a zbaviti se intelektuálních okovů jednostranných soukromých systémů. Tendence tato se projevuje ve všech uměních. V malířství byl to kubismus, který hleděl radikálně hojiti vyhladovění, jež způsobilo staré umění našim potřebám dojmů tělových a smyslových, a přinésti úlevu od lichých reflexí. Hudba setřásá jho programu a akcentuje své prvky tělově-motorické živým rytmem a prvky smyslové smělými kombinacemi tónovými i volbou nástrojů. I architektura se zříká všech posil ostatních umění, aby svou základní schopností tvarovou mohla více působiti na naše nervy motorické. Lyrika užívá zde různých prostředků, všecky odpovídají však zákonům výše uvedeným. V nejjednodušší formě hledá ve slovech smyslově vzrušující skupiny hlásek a přiměřený rytmus, obsah básně podřizujíc úplně těmto tělovým a smyslovým elementům. Na příklad:

ŠKÁLA

Tyčinky v tichých i bílých liliích
ve světlezeleném světle zeleně
Lolo Lolo
tma padá na jantar jak zlatá harfa v barvách sálá
žluť smutku purpur strun

Jdou loukou tmou

(Biebl »Zlatými řetězy«.)

Všecky výrazové prostředky jsou z oboru hudby a audition colorée, i nadpis. A přece báseň působí svými vlastními prostředky: sugeruje nám náladu, kdy se z vnitřní potřeby těšíme těmito prostými sensacemi sluchovými, zrakovými a tělovými ve formě slov a nesouvislých vět. Ovšem necítí této potřeby lidé, kteří se nemohou pro spásu své duše odpoutat od svých myšlenkových struktur, ani lidé, kteří zas mají nadání třeba pro jiná umění, jež nepracují slovy.

Avšak i poesie, která se probrala z této inkubace zdravějších názorů k jasným představám a přesným soudům a činí je složkou celkového dojmu básně, překvapuje nás dnes novými prostředky výrazovými, které vesměs mají větší účinky tělověsmyslové, než prostředky básnictví starého. I tyto nové prostředky dosahují svého cíle podle psychologických zákonů svrchu uvedených. Uvedu jen začátek a konec básně jistě známé:

LUNA

Básníku, jenž's na mne zapomněl
pro měsíce elektrické,
krásu síly mechanické,
vzpomínáš, vzpomínáš,
jak's jednou šerem šel?
a byl to večer náš.
— — — — — — — — —
Vzpomínáš, vzpomínáš,
tišiny času, křehké příliš,
hlubiny lásky, jemné příliš?

A byl to večer náš,
jenž nevrátí se už nikdy. Už nikdy?

(Hora »Srdce a vřava světa«.)

Srovnejme rozsah, rytmus a přirozenost obrazů v této krátké věcičce s Vrchlického básní stejného tématu (»Symfonie luny«, »Motýli všech barev«), která také přece zdramatisováním motivů ruší fádnost reflexe, abychom posoudili, oč životněji působí báseň Horova, zbavená balastu rozumového.

V básnictví epickém (ve výpravné poesii veršované, v románě, povídce) a dramatickém jsou umělecké prostředky podle povahy věci jiné. Mohu uvésti doslova výklad Krejčího: »Nejvlastnější činnost (básníkova) záleží v tom, že na typickém příkladě ukázati hledí, jaký život měl by býti nebo neměl. K tomu cíli musí typ povahy nebo situace vyabstrahovati ze skutečného života a, aby nám jej mohl předvésti a skrze něj nám nějakou pravdu pověděti, musí zkombinovati děj, který zase musí determinačním pochodem vrátiti do skutečnosti, to jest skonkretisovati.«[11]) »Básník nám předvede osobu jednající a na jejím činění ukáže nám její duši . . . Básník neukáže pouze hotový čin, jako vypravuje se nějaká událost, nepopisuje, nýbrž ukazuje, jak čin se rodí z nitra osoby, jak osoba reaguje na různé popudy z okolí, jak uplatňuje své já v společenském prostředí, do něhož je postavena, a tak má příležitost podati celou řadu složek psychy, tak, aby jejich výsledný ráz nám vyplynul sám sebou a my jej mohli bezprostředně vnímati, jako u osob, s nimiž se ve skutečném životě stýkáme.«[12]) Děj, který se týká zájmů nám drahých a při kterém jsme zásluhou umělcovou zasvěcováni do všech duševních pochodů jednajících osob, strhává nás k účasti. Tak prožíváme dovedností umělcovou episody ze života osob, které nám ztělesňují ideál plnějšího a bohatšího života, než s jakým se setkáváme ve všední zkušenosti. Přirozeně se plnost života nekryje s okázalostí. Třebaže je veliká znalost lidské duše první podmínkou zdaru v oboru epiky a dramatu, prostředky těchto umění mohou být tak prosté, že se vědomosti básníkovy nikde nevtírají a sloh jeho může se zdát až chudým lidem zvyklým na bombast romantických rozervanců. Vzorným, bohužel právě také nedoceněným příkladem umělce vzácně ukázněného byl zesnulý K. V. Rais, k němuž Krejčí projevil velké sympatie.

Z příležitostných referátů v »České mysli« a v revui »Budoucno« se můžeme přesvědčiti o živém zájmu, jaký má Krejčí o tvorbu dramatickou. S tímto jeho zájmem asi souvisí, že pojednal ve své »Psychologii« o dojmech tragiky a komiky daleko obšírněji, než bývá v dílech podobných zvykem. Známo je Bergsonovo ponětí komiky. Krejčího výklad se v podstatě kryje s tímto názorem. Význam komiky v umění není určen smí-

---

[11]) »Psychologie« III/191. — [12]) Tamtéž, VI/243.

chem, který v nás dovede vzbuditi. To by bylo pouze hodnocení hygienické. Dojem opravdové komiky v oboru umění obsahuje i city etické. Směšné je nám vše, co se nevědomky odchyluje od správné cesty a je považováno při tom ještě za něco cenného. Představa taková nepůsobí však ještě citem estetickým. Teprve získá-li básník náš zájem o mravní význam takové osoby ve spleti živých interesů doby, může docíliti dojmu estetického.

Podobně jako komika ani tragika sama o sobě nepůsobí ještě dojmem estetickým. Tragiky je mnoho v životě; je však pouze materiálem pro umělecké tvoření a ten výtvor, jako dílo umělecké, ne jako tragický příběh, je teprve schopen vzbuditi estetický dojem. Tragiku definuje Krejčí takto: »Tragika je děj, v němž vůle lidská, ocitajíc se ve sporu s neznámou, netušenou, špatně chápanou zákonitostí kosmickou ztroskotává i při největší vystupňovanosti energie životní a po případě život člověka ničí.«[13]) Z drtivého dojmu takové tragiky dovede nás teprve básník vyvésti a celek vyrovnati v dojem estetický. Vyrovnání to řeší básník tím způsobem, že volí za oběť tragického osudu osobu sympatickou našim nejhlubším zájmům, a poněvadž dovede svým uměním strhnouti nás k živé účasti, ba přímo k prožívání duševních stavů rekových, posiluje naši důvěru ve správnost ideálu, jemuž dovedou jedinci i život obětovat.

Viděli jsme při všech uvedených druzích umění básnického, že dojem se musí dotýkati mysli také příjemně, že pracuje s představami, které jsou mysli milé, že se jedná o zájmy, které jsou nám nejdražší. Tyto představy a tyto zájmy nepředkládá však umělec pouze naší chápavosti, nýbrž sugescí a ostatními prostředky dociluje, že my, vnímajíce jeho dílo, přímo prožíváme citové stavy, které se k oněm představám a zájmům poutají. Tato okolnost přivádí nás k řešení problému, jaký význam má krásná literatura ve vývoji lidstva. Uvedl jsem již na začátku, že Krejčí odmítá rozhodně teorii o umění jako nějaké hře, kterou se pouze zbavujeme nadbytečné energie. Se stejnou vervou se staví proti heslům o neinteresovanosti estetických dojmů.[14]) Probírá jednotlivá stadia tohoto názoru, počínaje Burkem, až po svou dobu a dochází k přesvědčení, že každá estetická záliba je interesována, ovšem svým způsobem. V každém tvoru je činna tendence po rozvoji a udržení života. Předmětem našich zájmů může být vždycky jen něco, co podporuje tuto tendenci. Básník lyrický tlumočí tyto naše zájmy, poesie výpravná nutí nás sdílet se o zájmy s osobami sympatickými. Dovedou-li takto básníci svými prostředky rozvířiti v nás dojmy, kterých my neprožívá-

---

[13]) »Psychologie« V/323. — [14]) Tamtéž, V/310—312.

me než úlomkovitě a ve zvláštních chvílích života, skýtají nám jistě něco více, než chvilkovou zábavu. Uměleckým zesílením a zúčinněním dojmu vnucují naší pozornosti něco, co by při své prchavosti a delikátnosti mohlo jako skutečný jev zaniknouti v tříšti denní zkušenosti. A toto něco jsou právě nejušlechtilejší city, kterých jsme schopni, jsou ukázky života, jakým přejeme si míti svůj život celý. Krejčí končí: »Na tom světě krásnějším a lepším jest člověk nanejvýš interesován a musí býti interesován, má-li umění a krása míti nějaký význam v kulturním vývoji. Říše ideálů, k níž se povznášíme uměleckým tvořením a vnímáním krásna, chce býti uskutečněna; to je v zájmu lidstva, krása jest jednou ze vzpružin na dráze pokroku.«[15]) Básníkovo umění samo, rozumíme-li jím soubor prostředků, jimiž ony ušlechtilé city v nás budí a zesiluje, nemá ovšem s touto mravní tendencí stejného zdroje, jako nebyly kadidlo a malovaná okna vynalezeny jen k posilování citu zbožnosti; zde je pouze požadavkem mravnosti, aby jednotlivec umělecky nadaný nenechal zajít svého daru ke škodě společnosti.[16]) Tím však, že básník dává své umění ve službu šíření ušlechtilých snah, stává se propagátorem ideálů. »Proto můžeme v uměleckém tvoření shledávati pudovou anticipaci vývoje a v tom také jeho vznešený cíl a vůdčí úlohu v životě společenském.«[17]) Poněvadž umění básnické pracuje představami, nikoliv pouhými reakcemi jako na příklad hudba ve většině svých výtvorů, má veliký význam i pro konkrétní otázky etické. Může nás přímo poučiti, jaký způsob života zamlouvá se té doby duchům nejušlechtilejším.

Když takto se dívá Krejčí na význam umění ve vývoji lidstva, pochopíme, že i vznik této činnosti představuje si jinak, než na příklad Schiller, Spencer, Groos a Ribot. Praví o tom: »Pochopuji dobře, že člověk, překypující citem radostným, jásal, skákal, běhal sem a tam, rukama vášnivě gestikuloval; ale nevidím, jak by z takového bezúčelného afektu vzniklo úmyslné tvoření tanečních skladeb ... Musel přistoupiti určitý účel, jenž dal podnět k pěstění a upravování těchto činností, a tím podnětem mohla býti docela pochopitelně a přirozeně snaha zalíbiti se.«[18]) I umění básnické děkuje tedy za svůj vznik důvodům sociálním.

Tvoření básníkovo je podle Krejčího rázu instinktivního. Predikát tento si ovšem žádá důkladného objasnění, nemá-li vésti k nedorozumění. Činnost tvůrčí, taková, kterou vzniká ve

---

[15]) »Psychologie« V/312.
[16]) Srovnej Zich »Etika umělcova« (Filosofická jednota 1926).
[17]) Podrobně pojednal Krejčí o tomto problému v »Naší době« VIII (1900). — [18]) »Psychologie« V/317.

vnějším světě něco docela nového, jest činnost úmyslná. To ovšem neznamená, že tvůrce něčeho nového musí si být vědom, jak v něm úmysl vznikl. Zde působí uzpůsobení organismu tělesného, jakost nervů, vlivy dědičnosti, mocné dojmy z mládí atd. Všechny tyto nezbadatelné popudy vnitřní a dojmy vnější spolupůsobí při vzniku úmyslu. »Úmysly rodí se z nitra nedohledného až ke dnu pro náš vnitřní zrak.«[19]) Z těchto podvědomých, instiktivních zdrojů vyvěrají a životní zkušeností i úmyslným přemýšlením se formují naše tužby a přání, jak by to na světě mělo vypadat. To jsou naše ideály. Podle dokonalosti ideálů měříme básníka se zřetelem k jeho významu ve vývoji dějinném. Úkolem jeho není ovšem tvoření ideálů, jest pouze jednou podmínkou jeho vlivu. Vlastním úkolem básníka jest podati nám konkrétní ukázky tohoto nového života, po kterém toužíme, rozprouditi v nás city, které bychom měli chovat, zvykat nás jednání, které by nám mělo být vlastní. K tomuto úkolu činí umělce schopnými zvláštní jejich vlohy speciální. U malíře jest to jistě jemnost orgánu zrakového a schopnost spojovat lehko vjemy reakce s vjemy tvarovými, u hudebníka vytříbený sluch a postřehování příbuznosti mezi reakcemi a tóny. Reakce, jež skládají umělecké dílo, vystihuje umělec intuitivně, zkusmo, neboť ve spleti těchto nejvnitřnějších pochodů se nikdo nevyzná.[20]) Jest jisto, že básník musí míti mnoho ze schopností hudebníkových, vždyť slovo je vedle svého významu i zvukem. Avšak speciálně musí býti básník nadán velikou vnímavostí pro jemné rozdíly slovního výrazu a bystrým postřehem všech motorických reakcí. Ukázky nového života, které prožíváme pod dojmem básníkova díla, můžeme zváti symboly budoucnosti. V tom smyslu praví: »Umění je symbolické vyjádření ideje něčeho nového, co má býti uskutečněno životem příštím, nebo: umění je zkonkrétnění ideálu krásným symbolem.«[21])

Analysa citu estetického, básníkovy prostředky výrazové, druhy krásna básnického, účel, vznik a proces básnického tvoření, to jsou problémy, jimiž je téměř vyčerpán obsah poetiky. Vidíme, že téměř ke všem těmto problémům zaujal Krejčí v svém díle stanovisko a to stanovisko takové, že nejnovější názory v těchto oborech mu dávají za pravdu. Pro celý systém poetiky stačí provésti tyto zásady do podrobností. Snad by s lecčíms v provedení Krejčí nesouhlasil a hledal řešení jiné. Je to však snad správné, když žáci jdou ve směru svého učitele, nikoli v jeho šlépějích. Osobnost Krejčího sama je toho nejlepším příkladem.

---

[19]) »Psychologie« VI/129. — [20]) Tamtéž, VI/242. — [21]) Tamtéž, VI/149.

KREJČÍ O LITERATUŘE A UMĚNÍ

Vladimír Vendyš

Jest znám několikerý Krejčí: Krejčí psycholog, Krejčí historik moderní filosofie a autor »Positivní etiky«, Krejčí pedagog, Krejčí volný myslitel, Krejčí politik. Ale jest i Krejčí méně známý. Jistě zase několikerý. Sem patří i redaktor »České mysli«, píšící již čtvrt století své glosy na okraj rozmanitých zjevů našeho kulturního života, zpravidla povážlivých. Jest vytrvalý ten glosátor, ale není ani zvláště plodný ani vyzývavý ani soustavný, a tak jeho poznámky, otiskované nadto v odborném časopise, zapadaly takřka bez ohlasu, takže k nim nebývá při posuzování díla Krejčího přihlíženo.

Všimneme si tu aspoň glos literárních a divadelních. Jest jich tolik, že si již proto zasluhují zvláštní pozornosti, a třeba, jak uvidíme, nedokreslují novými rysy portrét Krejčího myslitele, přece jen obsahují dosti materiálu důležitého pro poznání osobnosti jejich autora.

Svůj názor na umění vůbec formuloval Krejčí již předtím v brožuře »O významu umění ve vývoji«. Jak patrno již z názvu, jde tu o to, zařaditi umění do autorova evolucionistického světového názoru. Ale Krejčí jest právě jen filosofem a moralistou, nikoliv estetikem, a odpověď na otázku po významu umění ve vývoji nahrazuje mu tak odpověď na otázku, co jest podstatou umění. I v jiných svých spisech, kdekoliv se dotkne této věci,[1]) opakuje totéž, nepouštěje se do detailů. Neuškodí tedy načrtnouti stručně toto známé, naprosto jednoznačně a vždy lapidárně vyjadřované pojetí funkce umění, aby se názorům, vyjádřeným v příležitostných časopiseckých článečcích, dostalo náležité perspektivy a širšího rámce.

Krejčí filosof posuzuje všecko sub specie vývoje. Vývoj mu však neznamená prostou změnu, nýbrž zdokonalování, a tak jeho evolucionism, pokud si všímá člověka (a všímá si vlastně jen člověka), stává se vlastně teorií mravní. Neboť: znamená-li vývoj zdokonalování, všecko, co mu slouží, jest mravné, co jej brzdí, jest nemravné. Takové jest Krejčího kriterion všech kulturních hodnot. Aplikováno na umění: Má-li umění míti jaký význam, má-li poměr filosofův k umění býti kladný, nezbývá, než aby umění sloužilo vývoji, a protože jde o vývoj člověka, tedy i mravnosti.

---

[1]) »Positivní etika«, 96 a jinde.

Jak této funkci umění třeba rozuměti, vyjadřují tyto tři varianty definic:

1. Umění jest pudová anticipace vývoje kulturního prostřednictvím krásna, čili

2. Umění jest symbolické vyjádření něčeho nového, co má býti uskutečněno životem příštím, anebo

3. Umění jest zkonkrétnění ideálu krásným symbolem.«[2])

Jak umění pomáhá vývoji, ukazuje Krejčí na poesii, kde skutečnost a teorie vykazují nejméně rozporů:

»Říkáme-li, že básníci jsou věštci, že jsou učiteli svého národa nebo celého lidstva, jest tím opět anticipování celého vývoje naznačeno. Když jest národ v ponížení, pějí mu hymny na slavnější minulost, aby vznítili jeho sebevědomí, podněcují jej k činům, ukazujíce vzor, neboť verba movent, exempla trahunt; když společnost jest rozrušena, pozvedají varovný hlas a líčí v dílech svých zhoubné následky vášní, rozžírajících svazky společenského řádu, staví současníkům zrcadlo před oči, aby se vzpamatovali a prohlédli, dokud je čas; bojují umělci proti předsudkům ... hájí pravdu a pomáhají pravdě k vítězství. Oni nejspíše ujmou se potlačených a u nich nejspíše najdeš spravedlnost uprostřed rozzuřených vášní plemenných, náboženských; oni vycítí nejdříve, co se rodí a připravuje v lůně přítomnosti, čeho jsou srdce sice plna, ale čemu rozum nerozumí, a pochopivše instinktivně hlas přírody, povědí světu, oč běží; pomohou myšlence k uvědomění a připravují příští věky.«[3])

Takové jest tedy poslání umění. Jako jeho prostředky uvádějí citované definice krásu a symbol. Krása, o jejíž podstatě není nic známo, slouží v přírodě životu, a tím i vývoji; v umění jest nutnou podmínkou, nikdy však cílem. Jsouc povahy pudové, jest dobrým zprostředkovatelem mezi pudově tvořícím umělcem a umění pudově chápajícím divákem, posluchačem nebo čtenářem.

Umělec mluví k citu, a »klíč k srdci našemu, kde city se tají ... našlo umění instinktivně v tom, co nazýváme krásným«. Komu však jde jen o vytvoření krásna, není umělcem, nýbrž pouhým virtuosem, a jeho činnost není uměním, nýbrž pouze »dovedností«.[4]) »Říci pak, že umění má za úkol zkrásnění nebo zpříjemnění života, znamenalo by znehodnocení tohoto tvoření.«[5])

Subjektivním korelátem krásy jest cit libosti. V umění jsou ovšem i prvky jiného citového zabarvení: tragika, komika a

---

[2]) »Psychologie« VI, 149. — [3]) »O významu umění«, 13.
[4]) »O významu umění«, 10—11. — [5]) »Psychologie« VI, 151.

jiné, to jsou však, podle Krejčího, hodnoty mimoestetické. Umění — nebo, chceme-li, krása — slouží pak v tragedii, komedii a podobně jen k tomu, aby těmto prvkům, vyskytujícím se v běžném životě, dodalo náležité výraznosti.[6])

Krejčí postupuje, jak patrno, deduktivně — more geometrico. Z pojmu vývoje dospívá k pojmu mravnosti, a pojem krásy, jenž by mohl ohrozit monistickou architekturu jeho systému, podřazuje zase, aspoň funkcionálně, mravnosti. Tyto operace provádí ovšem s pojmy k tomuto účelu zkonstruovanými. Jeho definice umění jest tedy více méně apriorní a mnohem užší než by byla kterákoliv definice čistě empirická. Definice positivisty-teleologa jsou proto nezřídka spíše postuláty.

Umění — a jediné umění — přísluší čestný název »tvoření«. Odtud i přísné rozlišování tvořícího umění a vykládající kritiky. Anticipuje-li umělec instinktivně vývoj, aniž si jest často vědom, co vlastně jeho dílo praví, jest kritik vykladačem uměleckého díla. Musí tedy dílu rozuměti, což předpokládá rovněž jistou anticipaci vývoje, a vyložiti je řečí pojmovou. Tvořením v pravém slova smyslu, to jest tvořením instinktivním, kritika není. Znamená-li však někdy slovo »tvůrce« bojovníka za zítřek lidstva, bude pak tvůrcem i kritik, který z nových hodnot, vytvořených umělcem, činí obecný majetek. Ale jak již řečeno: umělec představuje instinkt, kritik intelekt. Špatný kritik může tedy být velkým básníkem a vice versa.[7])

*

Tolik Krejčí soustavný myslitel, tolik teorie. Krejčí glosátor opakuje tyto věci jako své ceterum autem censeo, při čemž konkrétní umělecký materiál jest mu jen záminkou. Většinou jsou to jen pêle-mêle vybírané doklady pro teorii; byl-li již jejich výběr čím určován, tedy nanejvýš redaktorskou povinností kvitovati několika řádky došlé výtisky nových publikací. Jsou tu však i poznámky, které při vší své střízlivosti svědčí o něčem jiném — o tom, o čem dostatečné svědectví podala »Filosofie přítomnosti«. »Šedý positivista« měl své literární lásky — literární lásky k filosofům-básníkům. Jim právě věnoval svou knihu, která má daleko do pouhé historické příručky.

Není Schopenhauer nejen skvělým stylistou, nýbrž nezřídka i skutečným básníkem? Mohl napsat »Zarathustru« pouhý filosof? Nepsal Guyau také verše? A což Tolstoj! Nebyli právě tito myslitelé umělci plně vyhovujícími Krejčího definici-postu-

---

[6]) »Positivní etika«, 97. — [7]) »Psychologie« VI, 155.

látu umění? Nebyli především věštci, neanticipovali vývoj, a to právě ve smyslu mravním?

Ve svých glosách v »České mysli« se k nim Krejčí vrací, aspoň k těm z nich, kteří byli nejčasovější. Činí tak recensemi českých i cizích prací o těchto autorech a o překladech jejich děl.[8]) Všímá si při tom spisů i čistě literárně historických, ale buď suše referuje nebo se omezuje na věci filosofického dosahu. Příznačný jest na příklad referát o Fischerově monografii o Nitzscheovi a jeho překladu »Zarathustry«. První knize věnuje přes tři stránky, kdežto na uvítání a pochvalu překladu stačí mu pět řádků. A byl to překlad, který byl pro českou literaturu událostí.

Důležitější než tyto paběrky jsou některé nekrology. Věren své poučce, že básník jest věštcem, ukazatelem vývoje, hodnotí tu Krejčí zemřelé básníky s tohoto širokého kulturního hlediska. Nevybírá z nich »filosofických problémů«, ale vyhýbá se — jako vždy — i hodnocení čistě estetickému. Formuluje si otázku takto: Čím byl zemřelý pro svůj národ, čím jest pro lidstvo?

Tak píše o Björnsonovi:

»Úmrtí velikého Seveřana připamatovalo světu ideje, jichž uvědomění zjasňuje výhled do budoucnosti všem, kdo v nynějších poměrech pod tlakem národnostního anebo stavovského individualismu cítí se obmezováni v právech sebeurčení a svobody vývoje a jimž odříkání se těchto práv činí se povinností se strany mocnějších.«[9])

Krejčímu tane při tom na mysli především zastánce utlačovaných Slováků.

S podobného hlediska jest psána i posmrtná vzpomínka na »nejčeštějšího básníka«, Svatopluka Čecha:

»Ve výtvorech jeho došla duše českého národa nejvýmluvnějšího výrazu. Všechny tužby a vidiny, které vznikly ze snahy národa sebe zachovati, všechno, co z instinktivně cítěných vzpružin našeho vývoje došlo uvědomění, zhustilo se v poetickém názoru Čechově... Čech jest naskrz pokrokový a jeho češství jest prosto národní jednostrannosti... Snad forma, kterou Čech ideje své tlumočil, pozbude časem své účinnosti, ale ideje jeho nechť zůstanou vždycky vůdčími pro český život.«[10])

V polemice s klerikálním »Čechem«, který básníka líčil jako věřícího křesťana a dokonce snad i katolíka, doplňuje Krejčí svůj nekrolog několika řádky o Čechově světovém názoru. Čech

---

[8]) »Česká mysl« II, 154, XIII, 191, XV, 193. — [9]) Tamtéž XI, 300. — [10]) Tamtéž, IX, 156.

se mu zdá dokladem, že »i u nás jest v básnictví a umění sklon k panteismu, jakožto názoru spor rozumu a víry vyrovnávajícímu vítězstvím rozumu při úplném zadostiučinění citu.[11])

Literární panteism jest vůbec Krejčímu velmi sympatický. Jest to jakýsi poetický positivism, nevinná, ale účinná básnická licence. Vědecký, to jest positivistický světový názor má uspokojiti rozum — potřeby citu pro něj neeksistují; moderní panteism jest spíše jen náladou, a pokud jest opravdu názorem, pak bývá nezřídka pouhou přepychovou nadstavbou světového názoru vědeckého nebo jen mystičtějším synonymem agnosticismu. Krejčího sympatie k tomuto zjevu nejsou však pouze oportunistické — nepramení se jen odtud, že mystika panteistická jest positivismu méně nebezpečná než na příklad mystika katolická, nýbrž do značné míry z týchž iracionálních kořenů, jimž vděčíme i půvab »Filosofie přítomnosti«.[12])

Posmrtná noticka o protinožci Svatopluka Čecha — o Vrchlickém, duchu příliš eklektickém a proteovském, než aby se dal vystihnouti jednoduchou formulí, konstatuje v jádře jen toto:

»Velmistr české poesie zemřel, zanechav národu dílo, jehož krásu a velikost stačíme obdivovat, ale jehož význam plně oceniti zůstaveno věku příštímu. Také po filosofické stránce bude z něho těženo a odtud stupeň kulturního vývoje národa českého posuzován.«[13])

Poněkud analogické, ale světovější dvojici básníků-protinožců, Goethovi a Schillerovi věnuje redaktor »České mysli« paralelu u příležitosti stého výročí smrti Schillerovy. Schiller mu jest sice »o celou hlavu menší, o to, čím jest národnější,« ale přesto prý stojí hned vedle Goetha, ač jiní (Heine, Rückert atd.) »s prostě uměleckého stanoviska nad Schillera v některém ohledu vynikají... V jeho básních není nic, co by nebylo v národním prostředí... Byl pěvcem svého lidu, nebyl prorokem a nevyšinul se nad své národní prostředí vysoko, aby viděn a slyšen byl od celého světa. To zůstaveno bylo jediné Goethovi, jenž jest všestrannější, kosmopolitičtější, jenž pochopil vývoj lidstva vůbec a odtud národu svému ukazoval cesty nové... Schiller stal se básnickým interpretem světového názoru, který ovládal německé mysli, Goethe ukazoval názor vládnoucímu odporující, připravoval v německých myslích půdu názoru, který nabyl

---

[11]) »Česká mysl« IX, 235.

[12]) Ještě malý doklad pro tuto zálibu: Na konci zprávičky o Váňově »Evropě cítící a myslící« jest resumé: »Tedy panteisticky pochopené křesťanství jest názor Váňův. Rádi konstatujeme.« (»Česká mysl« IV, 300.)

[13]) »Česká mysl« XIII, 327.

vrchu, když onen se rozpadl... Schiller byl idealista, Goethe realista anebo spíše positivista. Schillerovy názory filosofické zastaraly, Goethovy jsou moderní.«[14])

Charakteristika shodná s ustáleným již míněním literární historie o obou básnících a oceňování shodné jak s Krejčího teorií umělce, tak i s jeho filosofickým kredem vůbec, a tedy: zase jeden doklad pro správnost Krejčího estetiky a mimochodem i pro inferioritu filosofického idealismu!

O naprosté zaujatosti proti idealistické literatuře nelze však mluvit. V příznivém referátě o Saudkově studii »O poesii Otakara Březiny« reprodukujícím stručně autorovy názory (Březinův spiritualism vykládá ovšem Saudek panteisticky) vyslovuje recensent přání: »Podobných studií mělo by se dostati všem našim pravým básníkům.«[15])

Zaznamenávaje monografii F. V. Krejčího o Zeyerovi, nazývaném v ní »opozdilým romantikem«, ač prý jest to vlastně »český symbolista«, recensent se prostě snaží vyložit básníkův katolicism a mystiku, jež se mu zdají jen nutnou reakcí na nesplnitelnost jeho tužeb, a pro jeho náboženskou vroucnost má dokonce obdiv.[16]) Toho, co jest v Zeyerovi již vysloveně dekadentního, vůbec si nepovšimne, ač by tu našel ještě jiné, dokonce snad silnější kořeny básníkovy náboženskosti a v nich i dobrou zbraň proti jistým projevům moderní náboženskosti. Učinil tak z rytířskosti či z neúplné znalosti Zeyerova díla?

Tato tolerance k literárnímu mysticismu jest patrna i z noticky o českém překladu Thákurovy knihy »Gitandžali«. Krejčí tu cituje z Balejovy předmluvy výraz obdivu k indickému básníku, uznává časový význam překladu a oceňuje porozumění teosoficky naladěného překladatele k básníku-teosofu.[17])

Kde se mu však zdá — jako ve zmíněném již případě Čechově, že nějaké oficielní náboženské přesvědčení jest básníku neprávem imputováno, tu vystupuje polemicky. Tak tomu bylo na příklad, když byly uveřejněny dva do té doby neznámé dopisy Heineovy a z nich dovozováno, že veliký lyrik zemřel jako věřící člověk. Krejčí z nich otiskuje dlouhé úryvky a dovozuje, proč právě ony dopisy ho přesvědčují o opaku.[18])

Že volný myslitel Krejčí uvítal protiklerikální »Macharovu čítanku«, jest jen přirozené. O její umělecké hodnotě se nezmiňuje — jde mu jen o tendenci: »Machar vytrhl z knih svých

---

[14]) »Česká mysl« VI, 236. — [15]) Tamtéž, XIII, 440. — [16]) Tamtéž, II, 295. — [17]) Tamtéž XV, 215. — [18]) Tamtéž VII, 236.

náruč šípů břitce zahrocených a metá je proti zpátečnictvu všeho druhu, trhaje sítě, kterými držeti se snaží v porobě dobrý moravský lid.«[19])

Z ostatních literárních poznámek buďtež uvedeny aspoň ty, které jsou charakteristické, ať již pro obsah recensované knihy nebo pro recensentův soud.

Tak jest v »České mysli« zaznamenána studie Oldřicha Sejkory »Humor Nerudových feuilletonů«. Vytýká se jí tam přespříliš estétské a literární stanovisko, jež brání autoru, aby byl práv Nerudovi člověku, který prý se ve fejtonech jeví ve světle mnohem příznivějším než Neruda umělec.[20])

Náhoda zanesla na redakční stůl »České mysli« i Šrámkovu básnickou prvotinu »Života bído, přec tě mám rád.« Lyrik sensuálního smutku a melancholický nihilista našel v přímočarém puritánu přísného soudce, jemuž sešitek veršů byl »divnou směsí mravního bláta, z něhož vypocují se bublinky prapodivných, někdy však zajímavých myšlenek.«[21]) — Dobrá charakteristika autora i kritika: dekadentních začátků, ale při tom životní opravdovosti a původnosti prvého, a u druhého až školometského rigorismu, prostého však krátkozraké zaujatosti.

Z ideologického zájmu Krejčího a z povahy literární produkce posílané redakci filosofického časopisu plyne, že více než vlastní krásnou literaturou (z níž téměř úplně ignoruje prózu, nebo spíše nebásníky) zabývá se Krejčí publikacemi literárněhistorickými, kritickými a podobnými: poskytují mu více příležitosti, aby zdůraznil své estetické učení.

Jana Krejčího »Studie z novější literatury německé« jsou mu záminkou k tomu, aby objasnil svůj názor na poslání literární historie. Vykládá je takto:

»Individualitu básníkovu lze vystihnouti jen z výtvorů... Vystihnouti a poznati básnickou individualitu není ovšem ještě ji vysvětliti. To znamená vyzkoumati její vznik z fysického prostředí, a k tomu je potřebí znáti také život básníka fysický, aby se vidělo, z čeho se myšlenky rodily a z jaké usazeniny konkretních dějů tryskal cit oplodňující obraznost k tvoření umělecких děl, krátce aby bylo možno stopovati kořeny tvořivého instinktu z duše básníkovy až do půdy skutečného života národa a lidstva vůbec. Historie literární musí spojiti obé; neboť osvětliti má zákonnost kulturního vývoje lidstva vůbec nebo jeho části s jisté stránky.«[22]) Pojetí, které jest jen důslednou aplikací evo-

---

[19]) »Česká mysl« X, 286. — [20]) Tamtéž, VI, 60. — [21]) Tamtéž, IV, 226. — [22]) Tamtéž, VI, 128.

lucionistického positivismu na nový vědní obor. Rozboru vlastního spisu se tu ovšem glosátor jako obyčejně vyhne.

Sbírka kritických statí Jiřího Karáska »Umění jako kritika života« poskytne zase toto tema: umění individualistické či umění socialisované? Recensent poukazuje na to, že dilema je nesprávně formulováno, souhlasí s heslem »umění individualistické«, pokud jde o vznik uměleckého díla, ale pokud jde o jeho působení, proč prý se brániti tomu, aby zahrnovalo masy?[23])

Registruje nově založenou Šaldovu »Novinu«, všimne si hned — a jen — redaktorova článku »Víra kulturní«. Sdílí tuto víru, ale nemůže souhlasiti se Šaldovým požadavkem, aby umělecké tvoření bylo odpovědné a uvědomělé, neboť se příčí jeho známé definici umění.[24])

Po letech došlo k opakování této polemiky: titíž dva autoři, tytéž názory, ale šíře rozvedeny. Šalda napsal ke své komedii »Dítě« výklad »Pro domo«, kde praví: »Žádáme dnes od umělce hodně uvědomění, hodně metody a musíme připustit, aby nám ji vyložil, když jest mu upírána, nebo ji ospravedlnil, útočí-li se na ni jako na pochybenou.« Proti tomu Krejčí: »Jsou důvody pro to, aby se soudilo, že umělec mluví jenom svým výtvorem. Jím chce něco světu říci: pochopí jej — nepochopí, porozumějí mu — neporozumějí — to už je osud umělcův. Ale jinak než svým dílem jakožto umělec mluvit nedovede. A mluví-li přece, vykládá-li své dílo, nemluví již jako umělec a musí si uvědomiti, že je možno, aby nerozuměl sobě sám. Vždyť neběží o to, co chtěl říci, nýbrž co řekl a jak to řekl. Je možno, že dílo neříká, co chtěl říci básník . . . Jisto jest, že tvůrce není poslední instancí pro rozhodování o těchto věcech.«[25])

Jen výjimečně dochází v těchto glosách i na věci formální, ač i zde jde o aplikaci Krejčího všeobecné estetiky. Tak na příklad v obraně Šnajdrovy balady »Jan za chrta dán« proti pejorativnímu přívlastku »jarmareční«, kterým ji ve svých »Dějinách literatury české« charakterisoval Vlček: »Z té jarmareční naivnosti vyniká tragika lidského osudu, vyplývající z výbuchů vášní zrovna tak primitivních příkřeji, ale neméně účinně, než z uměle hlazených strof . . . V Čelakovského »Ohlasech« jsou také kousky, které bychom musili z poesie vyloučiti, kdyby vyspělost formy vnější byla jediným měřítkem jejich básnické hodnoty.«[26])

V recensi Götzova »Úvodu do poesie« se setkáváme dokonce

---

[23]) »Česká mysl« IV, 226. — [24]) Tamtéž, IX, 389. — [25]) Tamtéž, XIX, 189. — [26]) Tamtéž, VII, 159.

s kritikou — jakkoliv letmou — autorových charakteristik některých literárních útvarů, ale celkem tu jde o něco jiného: o to, zda je účelné vykládat žákům národní školy tvůrčí proces básníkův, jak tomu chce Götz, či zda stačí naučiti je prostě básni rozumět. Problém vlastně již pedagogický, ale stále ještě související s teorií instinktivnosti. Stanovisko Krejčího jest zřejmé.[27])

*

Z poznámek v »České mysli« nelze ještě usuzovati, že by jejich autor neměl k literatuře osobního poměru. Výběr komentovaných spisů je však krajně náhodný a do značné míry ještě diktován nejen rázem časopisu, pro nějž byly recense psány, nýbrž i snahou přímočarého positivisty dokázati správnost svých základních tezí i na poli estetiky.

Jiný jest celkový ráz divadelních poznámek, psaných pro tentýž list. S počátku jsou zcela ojedinělé a podobají se poznámkám literárním. A jsou to také konec konců poznámky o divadelnické literatuře. Tak na příklad několik slov doprovodu k výňatkům ze dvou článků časopisu »Divadlo«, z Hanušova (»Realismus scény«), vyslovujícího se proti mikroskopickému realismu, rozptylujícímu divákovu pozornost, a z Kristenova (»Shakespearův Hamlet«), stavícího se »proti převládajícímu mínění, že v »Hamletu« jest stvořen typ slabosti a vrtkavé nerozhodnosti«, a vykládajícího naopak Hamleta jako geniální povahu, ve které ekstrémy se dotýkají a vzájemně potírají. S oběma autory Krejčí souhlasí.[28])

Ještě více stranou vlastního divadla jest protest proti divadelní censuře, přednesený v anketě, uspořádané kulturními organisacemi po zákazu Soumagnova »Nového Mesiáše«. »Pryč s každou censurou!« — mravní základ, estetický vkus a smysl pro pravdu dovedou si již pomoci samy.«[29]) — To již mluví Krejčí kulturní politik a bojovník proti reakci.

Protest proti censuře spadá však již do doby, kdy Krejčí začíná psáti o divadle více — a především jinak než posud. Divadlo bylo citlivým ukazatelem zmatku, jenž zachvátil po válce s celou společností i ty, kdož jí — podle Krejčího — mají ukazovati cestu, to jest umělce. Ekspresionism dramatiků, dramaturgů a jevištních výtvarníků, fantasmagorický, křečovitý, nehorázný a symbolický, byl uměleckým ekvivalentem poválečné kocoviny buržoasní společnosti. Ti, kdo žili mimo čas

[27]) »Česká mysl« XX, 54. — [28]) Tamtéž, VI, 303. — [29]) Tamtéž, XXI, 62 a násl.

a měřili všecko »osvědčenými« mírami z roku 1913, se rozhořčovali, když slyšeli, že by válka měla znamenati ještě jinou hranici než historicko-politickou, a nemohli tehdejšímu třeštění přijíti na jméno. Starší generace byla taková šmahem. Ani ti její příslušníci, kteří se jakž takž smiřovali s dobou politicky a sociálně, nemohli se nikterak smířiti s jejím obrazem, jak jej podávalo umění. Nebylo kritických pozorovatelů. Byli jen ti, kteří krisi prožívali, a pak ti, kteří ji ignorovali.

Právě tehdy počínají se v »České mysli« objevovati jakési souborné referáty Krejčího o moderním divadle. Překvapují jednak již tím, že si starý vážný pán vůbec všímá těchto »efemér«, a pak i autorovým stanoviskem, stanoviskem blahovolného vykladače, snažícího se především o to, aby přišel věci na kloub. Jako by se hned od počátku chystal k celé serii článků, zahajuje Krejčí své poznámky jakýmsi všeobecným úvodem. Jest jím stať, napsaná po premiéře Lomova »Převratu«. Nejlépe ocitovati tento »relief« co možná celý:

»Po »Matěji Poctivém«, po »Životu hmyzu« přišel Lomův »Převrat«. Reprisy kusů se střídají, máme příležitost přirovnávati a tvořiti si obraz o novém scénickém umění, jehož jsou to ukázky nebo snad jen dosud předzvěsti... Já bych řekl, že to bude anebo snad už jest něco takového jako opera, jenomže úkol hudby ve smyslu Wagnerovy teorie o hudbodramatu zastupuje plastika, světlohra, vůbec to z krásna mimopředstavového, co účinkuje na jiné smysly, čich v to počítaje, nežli sluch. Tanec a mimika i hudba mohou spoluúčinkovati, ale jako zcela podřadné složky.

Tedy předmětem nového umění nebude to, na co řeč svými prostředky, respektive dramatická báseň stačí. Nové umění nebude přebírati klasickému a modernímu dramatu látku. Myšlenky, které mohou býti zkonkrétněny a estetickému vnímání předvedeny typisováním skutečného života v plném svém obsahu a síle, nebudou v účinu svém ztěžovány přítěží dojmů jinosmyslových; tu by se dosáhlo místo soustředění jenom roztříštění dojmu. Sféra nového umění začíná tam, kde obecnost ideje nedá se zastoupiti jedinečností zjevu, pojem představou, kde rozum selhává a kde intuitivní vcítění domáhá se bouřlivě svého výrazu. Nového umění říší bude alegorie v nejširším smyslu a mytus ve smyslu Platonově. Zde nebude záležeti na ději, na charakteristice, na psychologické motivaci, na naturalistické věrnosti scenerie, zkrátka na ničem, co činí podporu básně dramatické.

Osoby nebudou muset mluvit a jednat jako v obyčejném životě, nejnemožnější patos, nejkřiklavější karikatura bude do-

volena, nejbizarnější nápady budou připuštěny logikou snů; vše — řeč, chůze, posuny, bude stylisováno, zrytmisováno, odtělesněno.

Ale vše bude záležeti na symbolisaci, hlavní věcí bude symbol. Pro něj nalézti vhodný výraz slovní i tvarebný bude úlohou umělce; ve vhodnosti symbolu bude pravdivost i krása a s nimi estetická hodnota nového uměleckého tvoření. Toto schema jsem si vyabstrahoval z dojmu, kterým působila trilogie nového umění s jeviště a z četby na mne, obecenstvo a kritiku. A s tohoto stanoviska přisoudil bych Lomovi první akcesit. Jeho »Převrat« není snad scénicky nejúčinnější a snad také nebyl přijat publikem z těch tří nejpříznivěji; ale má dle mého zdání nejvíce z toho, co má trvalou cenu, nejsouc podmíněno náladou doby a popřevratovým vkusem obecenstva.«[30])

Dosavadní příležitostný a knižní glosátor, hledající téměř vždy záminku, aby mohl zdůrazniti základy své estetické teorie, ustupuje tu zcela zvídavému a kritickému, filosoficky vzdělanému diletantu, snažícímu se vžíti se do nového umění. Teorie jest vždy poněkud šedá; divadelní skutečnosti oné doby byly příliš živé a naléhavé, a Krejčí příliš silně (třeba kriticky, jak patrno z konce citátu) prožíval dobu, než aby ho zaujal pouhý teoretický problém.

Chaos zvolna řidl a pro vystřízlivění z pasivního romantického očekávání velkých věcí zdomácnělo jméno konsolidace. V umění trvala likvidace poněkud déle, trvá snad posud. Negativní »konsolidace« nemá, co by umění dala; romantický Sturm und Drang přechází v romantism Svaté aliance — symboly kdysi bojovné jsou již jen módní rekvisitou, utopie stává se samoúčelnou hříčkou.

Umění jest i nadále anarchické, ale nikoliv již proto, že by zrcadlilo společenský chaos přerodu, nýbrž proto, že chaos jest i dobrou maskou prázdnoty. A tu pro Krejčího nadchází doba, kdy začne kritisovat. Nejprve jeho kriterion: jest zase vzato z jeho biotické estetiky, ale jest již specielnější než v dřívějších recensích literárních. Plyne z Krejčího pojetí dramatu: »Drama jest čin, čin jest život a život proudí kolem nás a my s ním; život jest skutečnost — jediná skutečnost... Zdramatisovati znamená zpřítomnit, zživotnit.«[31])

Životnost dramatu jest Krejčímu totožná s životností postav. Nejde o živou pravdu, živý problém atd., nýbrž o to, aby jejich nositelé byli živí, aby vytvořili ilusi lidí skutečných, Poválečné

---

[30]) »Česká mysl« XIX, 127 a násl. — [31]) Tamtéž, XXIII, 237.

drama jest však tomuto postulátu vzdáleno. Odtud divadelní krise:

»Co nám podávají u nás pod značkou dramatického umění a co se kolportuje pod tou značkou z ciziny a čemu se nejvíce tleská... není drama. Kdyby bylo, nebylo by krise, nehledalo by se nové divadlo; neboť všechno, co se pohřešuje na dnešní scéně a po čem se volá, jest zahrnuto a vyjádřeno pojmem dramatu... A co nám podávají dnešní koryfeové jeviště? Neživotnosti, neskutečnosti — nemožnosti, nepravdivosti, a tomu se říká nové divadlo. Ostatně:... divadlo, budiž; jest opravdu na co se dívat, lichotí to smyslům, může se to líbit a líbí se to. Ale není to drama nové, poněvadž to není drama vůbec... Pirandello, Shaw, Čapkové — to jsou koryfeové tohoto divadelnictví, to jsou mužové doby a zároveň znamení doby. V jejich výtvorech jest všechno, co odpovídá duchu času. Ale duch času neznamená životní pravdu, kterou chceme míti na jevišti a která jest podstatou dramatičnosti. Ta je hlouběji než na těch a v těch efemeridách kulturních, které zplozuje dnešní doba za svých zvláštních podmínek životních. Životní pravda jest pod duchem času, skrývá se za jeho projevy, za náladami a sklony moderní společnosti, tak jako ji musíš hledati pod rumem dějinných zkazek a mytu. Jest v nitru lidí a odtamtud ji musí umělec vyhledat a vyvážit a nám ukázat. Umělec musí tvořit proti duchu času, hledět jej přemoci.«[32])

Konec eksperimentům, konec »činoherní opeře«! I ona byla ve své iracionalitě »podmíněna náladou doby, jakkoliv o »Převratu« tvrdí Krejčí opak; byla dramatem bouřkové atmosféry. A když se tato atmosféra vyčistila, ztratil i její umělecký ekvivalent své oprávnění, a nezbylo než vrátiti se k poctivému dramatu individuálnímu. Tak nějak třeba vysvětliti náhlý přechod od blahovolné stati o »novém divadle« k příkré kritice pozdějšího, rovněž »nového«, repertoáru. Zásadního stanoviska Krejčí v oné stati nezaujal, proto snad měl za zbytečné něco potom vysvětlovat. Odtud ona mezera, onen rozpor, jinak u Krejčího nemyslitelný.

Krejčí jest tu proti dramatu neosobnímu, ideologickému, intelektualistickému v nejširším slova smyslu, závažnému jako hračkářskému. Na jeho indeksu ocitá se potom i Shawův »Pygmalion«, komedie poctivé předválečné faktury a jedna z těch, v nichž má Shaw nejblíže realistické hře. Zároveň s »Domem zlomených srdcí« ocitá se v jedné řadě s Drinkwaterovým »Lincolnem«, Pirandellovým »Jindřichem IV.«, O'Neillovým

---

[32]) »Česká mysl« XXIII, 237 a násl.

»Velkým bohem Brownem«, »francouzskými milostnými pletkami«, Bartošovou »Uloupenou kadeří«, »Adamem Stvořitelem« bratří Čapků, Konrádovou »Rodinnou záležitostí«, a s celou touto pestrou společností, vzrůstající s každým novým referátem, propadá zásadnímu anatematu.[34]) Divadelní bouřliváci, staronoví limonádníci i výrobci boulevardního zboží mají tutéž základní vadu: nevyjadřují život, konkrétní fysiologický a psychologický lidský život.

Stejně nepřátelsky jako k ideologickým schematům staví se nový recensent i k jakékoliv tendenci, to jest vědomé tendenci. Uznává sice, že to jest činitel, který dovede oživit zájem o historické drama, jež bývá jinak často útěkem ze života, ale tendenčnost a dramatičnost jsou prý pojmy, které se navzájem vylučují. Příkladem takové tendenční historické hry, úspěšné proto, že její tendence odpovídá »převládající náladě«, jest mu — Shawova »Svatá Johanka«,[34]) dílo spíše dějinně filosofické než tendenční v běžném smyslu, a snad vrcholné dílo Shawa básníka. Fiat justitia, pereat mundus — raději upříti několika nejlepším dramatům dramatičnost než opustit svou apriorní definici dramatu.

Také v — předválečném ostatně — Hilbertově »Falkensteinovi« jest prý tendence, která mu »nesvědčí«.[35])

Jisté rozpaky prozrazuje úsudek o Lomově »Kající Venuši«. Lom jest Krejčího oblíbený dramatik — výrok jeho o »Převratu« jest uveden výše. Jeho biblické hře hrozí podle Krejčího estetiky Skylla i Charybda. Neboť na jedné straně: hrdinou dramatu může býti jen člověk, nikoliv bůh. Na druhé straně však: vymýtiti ze hry všechny nadpřirozené prvky znamenalo by vlastně hru ztendenčniti. Kompromisní řešení Lomovo vítá Krejčí jako aspoň »delikátní«.[36])

Skutečné klady poválečného pražského repertoáru, který ovšem nesleduje soustavně, zaznamenává Krejčí tři: Šaldovo »Dítě«, Sejfulinové »Vireněju« a Dostojevského »Zločin a trest«.

Poslední dvě hry jsou zdramatisované romány — ovšem jsou to romány ruských realistů, jest to psychologický realism, který má tolik životnosti, že podobnou adaptaci snese. »Vireněja« nemá prý sice »jednotnosti, ucelenosti, ale tady vidíme, co jest dramatičnost . . . Holá skutečnost, žádné fikce, žádné

[33]) »Česká mysl« XXIII, 237 a násl. a XXIV, 190 a násl.

[34]) »Česká mysl« XXIII, 238.

[35]) »Česká mysl« XII, 238. — Jest zajímavé, že i v poválečném Hilbertovi, bojovném tradicionalistovi, shledává Krejčí nectnosti moderního dramatu předvádějícího »bizarnosti, eksotičnosti, mysticism.« Jde o »Prapor lidstva«, v němž vystupuje i fantom hlasu svědomí (»Česká mysl« XXII, 127).

[36]) »Česká mysl« XXII, 238.

nemožnosti... O revoluci, o světové válce máme více scénických obrazů, ale ty spodní proudy, ty pravé vzpružiny vývoje, dovedla pochopiti a ukázati jen Seifullina. Naši dramatikové vystihli sice sem tam také leckterý moment tohoto sociálního otřesu, ale zůstali na povrchu.«[37])

Byla-li »Vireněja« podle Krejčího jediným plus divadelní sezóny roku 1927, je jím v roce 1928 Dostojevskij:

»Jak nebetyčně vyniká nad tím vším (rozuměj Pirandellovým »Nahé odívati«, O'Neillovým »Velikým bohem Brownem« atd.) Dostojevského »Zločin a trest«... Dostojevskij svou analysou lidské psychy podává nám to, co chybí modernímu dramatu, a ukazuje, v čem jest podstata dramatičnosti: vystihnout a na konkrétním případě ukázat zákonnost duševního života.«[38])

Napsal-li o obou ruských hrách jen skoupé a příliš všeobecné charakteristiky, Šaldovu »Dítěti« (a jeho výkladu »Pro domo«, o němž již byla zmínka) věnoval Krejčí samostatnou stať, v níž proti výkladu autorovu podává výklad svůj, výklad biotického etika nadšeného tím, že v básníkově díle zní tentýž hlas, který mluví z »Positivní etiky«. Ve svém nadšení zapomíná dokonce na svůj obvyklý kritický postoj, přeslechne trapné šustění papíru tam, kde má býti slyšet šťavnatou hantýrku, a jen jaksi mimochodem vytýká třetímu aktu, že oslabuje účin prvých dvou. Raději však vlastní slova tohoto »koženého positivisty«:

»Já slyším odtamtud hlubokou a povznášející odpověď na otázku, čím jest člověku dítě a čím mu má býti za všech okolností... Dítě! — v tom je všechna záhada jsoucna, života individuálního, života celku, spojení konečna s nekonečnem, relativna s absolutnem, tady je věčnost, nesmrtelnost, bůh atd., jak to tolikrát vyslovili filosofové a básníci... Této ideji dává básník vyrůstati z konkrétna nejvšednější skutečnosti životní, aby z varu vášní špinavou pěnou stříkajících povznesla nás k jasnému vědomí mravní povinnosti: poslouchati hlasu přírody... tak mluví dílo vzbouřeným citem, satyrou, ironií, hněvným káráním. A čím nás fabule přesvědčuje? nikoliv předváděním zhoubných následků nedbání hlasu přírody, nýbrž vizte — idea, proniknuvší do vědomí, uzdravuje malomocného, zachraňuje zoufalou, smiřuje skeptika s životem. Ten ubohý houslista a ta báťovitá, pudu podléhající služka — to jsou znamenitosti Šaldovy komedie. Nezáleží na tom, je-li to typisace nebo schematisace, oboje jsou oprávněným prostředkem v rukou básníka; záleží na tom, jak jich dovede užíti. Šalda užil postav

[37]) »Česká mysl« XXIII, 237 a násl. — [38]) Tamtéž, XXIV, 191.

jubilejních poznámek o literárních zjevech, přesahujících svým významem rámec literatury, nejednou i jako volný myslitel, pobouřený tím, že církev si anektuje mrtvé, kteří jí za živa byli cizí, a vítající básnický panteism, což mu však nebrání oceniti i katolickou zbožnost, konečně tu a tam i jako zvídavý čtenář, listující lhostejnou mu knihu, v níž však konec konců přece jen najde nějakou větu, k níž by přičinil nepatrnou a třeba jen docela profesorskou poznámku. Jest v tom výběru něco montaignovského: neděje se s ohledem na čtenáře, nesnaží se obsáhnouti díla buď vynikající nebo aspoň charakteristická pro dobu, a nejde tu nejčastěji o celek, nýbrž o detaily někdy docela podřadné — jde o mínění recensentovo, ale to již jest svou určitostí a svým ceterum autem censeo ... pramálo montaignovské; tím méně styl: suchý, střízlivý, jen tu a tam, kde již nejde o akademický problém, nýbrž o hodnoty obecně lidské, dosahuje jisté výmluvnosti.

Mezi těmito glosami, psanými při vší jejich výběračnosti přece jen jaksi ex offo, a Krejčího »Theatralii« jest málo společného. Nehledíme-li na několik noticek staršího data, náleží tento genre až době popřevratové, s níž jest úžce spiat. Svědčí nejen o autorově velkém zájmu o divadlo, svědčí zejména o jeho živém smyslu pro současnost a o snaze poctivě se s ní vyrovnati. Odtud nejprve ona charakteristika moderního dramatu, usilující o to, vžíti se do nového přechodného umění a vyjasniti si jeho prvky. Odtud pak, když zdánlivě slibné hnutí zemřelo na úbytě, a drama, ztrativši kontakt se životem, stalo se obětí intelektualistických eksperimentů a jalového hračkářství, Krejčího »verstehende Psychologie« moderního jeviště přechází v přísnou kritiku současného repertoáru, odmítající vše, co nevyhovuje zdůrazňovanému nyní kriteriu životného psychologického realismu, a v nadšený výklad toho, co tomuto kriteriu vyhovuje a nadto ještě vyznívá v evangelium biotické etiky. Z čeho ve svých posudcích literárních Krejčí vychází, k tomu jako by zde dospíval indukcí. Laik-divák se tu schází s profesorem a jeho pravda, dobytá ze živé skutečnosti, zní přesvědčivěji než tatáž pravda profesorova, dogmaticky pronášená.

Jak bylo řečeno již na počátku, tento druh literární činnosti nedokresluje nijak portrét Krejčího-filosofa, ba ani nedoplňuje ničím podstatným jeho estetiku. Svými konečnými soudy neobohacuje ani literární a divadelní kritiku. Ukazuje však šířku filosofova zájmu a především jeho živý poměr k době. Zde ověřoval svou filosofii, a dáme-li více na oživujícího ducha než na zabíjející často literu, musíme uznati, že ne beze zdaru.

Poněkud podrobnější analysa našla by ovšem v článečcích

těch mistrovsky ke konkrétnímu vyjádření své ideje... to nejsou typy vyabstrahované z plnosti všedního života, ale spíše básnickou obrazností utvořená schémata, v nichž jest hyperbolicky zdůrazněno něco, co by při naturalistickém zobrazení života zůstalo nepovšimnuto a čeho právě básník ke svému účelu potřebuje.«[39])

Šaldově hře se dostalo několika ideologických interpretací: jest silná, závažná a při tom ne zcela jednoznačná. Krejčího výklad snad trochu schematisuje, podřizuje všecko ústřední ideji, neboť jakýkoliv pluralism se mu příčí, ale duchu básnického díla jest jistě práv. Nejvyšším kriteriem umění jest tu Krejčímu životnost; jak jí docíliti, to již je zcela věcí umělcovou.

Tím jest také dán Krejčího poměr k úsilí o »nové divadlo«, vyjádřený u příležitosti založení »Osvobozeného divadla«. (Ostatně již prvý souborný referát o »Životě hmyzu«, »Matěji Poctivém« a »Převratu« všímal si nejen vlastního dramatu, nýbrž i scény.) V kratičké glose konstatuje tu znepokojený divák, že stůně nejenom drama, nýbrž i jeviště, ale k diagnose choroby a zejména k spasitelným radám se nepokládá za povolaného. Ale i těch několik všeobecných slov svědčí jak o jemném citu pro život na jevišti, tak i o nedostatku vší úzkoprsosti:

»Jest opravdu třeba divadlo oprostit od něčeho, co nesvědčí jeho vývoji, ač není dosud patrno, co to vlastně jest. Jistě jest to něco, co k podstatě dramatického umění nenáleží a tuto podstatu znetvořuje, nějaké plus, které odlišuje dnešní divadlo po zevnějšku od divadla doby předchozí — řekněme tak před 50 lety. Snad jest to scénická složitost, hledanost, eksotičnost, chtivost sensace. Z toho, jak o to usiluje naše nejmladší »Osvobozené divadlo«, není to ještě vidět, ale snad se to upřímné snaze mladých nadšenců podaří, k čemuž přejeme všeho zdaru.«[40]) Posud se jim to patrně nepodařilo, jinak by to byl Krejčí jistě s radostí zaznamenal.

*

To, co jsem tu volně reprodukoval nebo doslovně citoval, svědčí jasně o tom, že Krejčí byl vždy dalek toho plésti se do řemesla literárním a divadelním kritikům. Po celou dobu svého glosátorství dovedl si uchovati tento diletantský poměr k věcem, o nichž psal. S počátku — ve svých literárních recensích — vystupuje především jako ověřovač své evolucionistické teorie umění, jako příležitostný pisatel nekrologů a

[39]) »Česká mysl« XIX, 189 a násl. — [40]) Tamtéž, XXII, 128.

roztroušených ve velkém časovém prostranství nejeden povážlivý rozpor — a to právě v článcích nejzajímavějších. Leckterý rozpor tkví sice jen ve výraze, ale divadelní recense poskytují i dosti rozporů opravdu věcných. Netřeba je zvláště vytýkati, hlavní z nich jsou patrny již z uvedených citátů. Budiž však ihned řečeno, že Krejčí, přímočarý positivista a monistický systematik, jimi vinen není. Vznikají teprve tam, kde se o slovo hlásí Krejčí člověk, Krejčí laik, za kterého Krejčí filosof neodpovídá. Vznikají tím, že tento vetřelec, který se sice nezříká svého optimistického evolucionismu, ale odhazuje jeho estetickou výzbroj, třeba i vlastní výroby, jako příliš těžkopádnou, jde-li o to, vyrovnati se s přítomností, z níž jako by se rodilo cosi velkého, vposlouchává se pozorně do rytmu zjitřené doby a blahovolně přijímá jako přísliby to, co později, zbaveno její specifické atmosféry, nestačí co nejostřeji zamítat. Nebojí se prokousávat se k jádru něčeho, co třeba ani solidního jádra nemělo, a promlouvati o věci, která jest zatím příliš živá, než aby budila zájem rozšafných.

Není neomylný, má dokonce své čistě osobní záliby, které by těžko kriticky odůvodnil, ale jeho omyly a rozpory jsou většinou čestné rány franc-tireura, bojujícího na vlastní pěst za dobrou věc. Nejde mu o osoby, nejde mu o školy, nestará se o to, zda autor, který mu nevyhovuje, jest náhodou »evropskou událostí« i v Nietzscheově smyslu, dovede jíti kus cesty společně se starými, právě tak jako s mladými bouřliváky. Netají se se svými sympatiemi k realismu, to jest k vrcholkům realismu, ale vykládá s pochopením i umění zcela protichůdné, projeví-li podobnou životnost. Jde prostě svou cestou. Směr mu udává jeho evolucionistický optimism.

Mluvívá se o »tvrdohlavosti« Krejčího. Ne zcela bez důvodu. Ale ten, kdo pracně vybudoval takové architektonické systémy jako jsou jeho »Psychologie« a »Positivní etika«, má již jakési právo střežit úzkostlivě jejich integrity, třeba i — nezbytná ironie osudu — proti vědě a vývoji. Ale tato »tvrdohlavost«, neuhýbající před žádným faktem, nýbrž vždycky se snažící převésti jej na některého jmenovatele vlastního systému a odvažující se i do končin velmi odlehlých a posud nezkoumaných, jak jest tomu tak často i v »Theatraliích«, tato tvrdohlavost jest pravým opakem pohodlné setrvačnosti, která jí bývá často synonymem. Jest jen projevem živé víry ve vlastní pravdu, kterou se nebojí vyhrocovati někdy až do absurdnosti, velké myšlenkové houževnatosti a při tom mimořádné duševní pružnosti.

DOPIS REDAKCI

Vážená redakce!

Rád jsem přijal Vaše vyzvání přihlásit se mezi bývalé žáky a spolupracovníky profesora Františka Krejčího a poslat Vám příspěvek do Sborníku. Byl bych rád pověděl něco, co by bylo přispělo aspoň trochu cíli, jejž jste si vytkli. Bohužel, zaměstnanost politika a aktivního ministra nedala mi možnosti učiniti to, co sám bych si byl přál.

Dovolte mi tudíž říci jen několik ryze osobních slov. Byl jsem od svého mládí v nepřímém styku s profesorem Krejčím. Jako tercián a kvartán sledoval jsem ho s respektem na vinohradském gymnasiu; slýchal jsem o jeho práci od svých starších bratří učitelů, viděl jsem ho v kruzích mně blízkých, vyptával jsem se starších kolegů, jež učil na gymnasiu filosofické propedeutice, na něho jako na profesora a člověka. Když jsem přišel na universitu, stal jsem se jeho vytrvalým posluchačem, stejně tak jako Masarykovým, Drtinovým a Čádovým. A začal jsem hned tehdy zcela soustavné srovnávací studium, z něhož vzešel u mne co nejprudší vnitřní boj Krejčího a Masaryka. Přijal jsem tehdy rozhodně Krejčího, nejdříve plně, pak s reservami. Odcházel jsem po roce studií v Praze do Paříže v celku získán Krejčího positivismu, sleduje vášnivě všechny tehdejší jeho boje, stoje na jeho straně a přijímaje především jeho filosofickou metodu.

Studium v cizině a pak po návratu doma vyvolalo další můj odklon a stanovisko v celku protipositivistické. Ale jedna věc byla mi u Krejčího vždy milá a drahá: dovedl stát za svým míněním, dovedl býti důsledným, nehledal po všech možných i nemožných cestách prázdnou a povrchní erudici filosofickou, byl svým vždy a za všech okolností, svou věc znal a do důsledků si ji propracoval, byl svou individualitou, i když mu vytýkali neoriginalitu, osobností, které snad chyběly oslňující a strhující vlastnosti, která však měla vždy charakter, odvahu a důslednost. To bylo a je pro naše poměry, pro náš život kulturní, naši universitu a náš předválečný i poválečný život veřejný věc veliká. Nedostatkem toho trpíme snad více, nežli si naši lidé myslí.

Chtěl jsem aspoň toto podtrhnouti, nemaje možnost nyní říci více. Profesor Krejčí by v tom měl býti vzorem i novým generacím. A zejména generacím národa, jenž znovu získal svou svobodu.

V Ženévě dne 14. září 1928.

Dr. Edvard Beneš

KREJČÍ VE VZPOMÍNKÁCH THEOLOGOVÝCH

J. L. Hromádka

Vzpomínám si, jak jsem při četbě Krejčího »Filosofie přítomnosti« ještě jako mladý vysokoškolský student měl smíšené dojmy. Kniha mne poutala jasným, prostým slohem i autorovým živým zájmem o osobnosti a myšlenky jednotlivých filosofů. V této lásce a oddanosti Krejčího k filosofování bylo tajemství jeho úspěchu. Ale když jsem »Filosofii přítomnosti« dočetl, byl jsem zmaten. Pro kterou filosofii se má tedy čtenář rozhodnout? Pro Schopenhauera? pro Herberta Spencera? pro Nietzscheho? Či pro Tolstého? Všichni tito mužové byli Krejčím portrétováni se stejnou láskou a nadšením, se stejným souhlasem a porozuměním. A přece jaké rozdíly jsou mezi nimi: Schopenhauer—Spencer, Nietzsche—Tolstoj! Není tedy filosof, který vám doporučuje tak rozdílné směry a typy, eklektikem a trochu hračkářem? Teprve důkladnějším a soustavnějším studiem Krejčího zjevu jsem porozuměl smyslu a předpokladům jeho myšlení. Krejčí jaksi filosoficky shrnuje filosofii »konce století«. Revise všech hodnot, kritika všech kulturních statků, pochybovačný postoj k náboženské, mravní, národní tradici — dnes se už dobře neumíme vžít do této nálady, která byla plna skepse i stesku, kritiky a odboje, a která tedy dychtivě naslouchala všem hlasům, nemilosrdně zarývajícím do zděděných forem a statků, ať už tito hlasové přicházeli z kterékoli strany! Nebylo eklekticismem, že si Krejčí vybral právě tyto čtyři postavy. Byli to odbojníci, přísní soudcové společnosti. A Krejčímu šlo o to, aby se zúčtovalo s minulostí — vítáni mu byli všichni mluvčí odboje, duchovní revoluce, všichni ti, kdož protestovali proti umrtvujícím poutům staré tradice i mechanisující civilisace.

*

Vliv Krejčího na mladou studentskou generaci před válkou byl zesilován jeho odvahou veřejné činnosti. Nezapomenu na osvobozující dojem, kterým působila řeč Krejčího při zahájení světového kongresu Volné Myšlenky v roce 1907. Tenkráte jsem byl už rozhodnut pro studium theologie; směr mého myšlení se značně odděloval od positivismu Krejčího. Ale řeč Krejčího mne radostně vzrušovala. Byla pronesena v době, kdy ještě bylo nutno lámat pouta oficiálního pokrytectví, úředního církevnictví, kdy výsady vládnoucí církve a neupřímnost státního poručníkování hubily víru a umrtvovaly všechen zájem o náboženství.

Dnes vidím ještě zřetelněji, jak zlaté okovy, kterými byla ověšena katolická církev, musely být i proti její vůli, proti protestům jejích představitelů rozbity, aby se u nás smělo doufat v probuzení a oživení křesťanské (i katolické) zbožnosti. Krejčí svým bojem po boku Volné Myšlenky vykonal pro osvobození duchového života velmi mnoho. Nevím, do jaké míry je jeho vinou, že z jeho odbojného positivismu byl vytvořen katechism mdlého atheismu, který se stal přítěží myšlenkového života v určité části české inteligence. Dusné ovzduší dnešního průměrného českého volnomyšlenkářství tísní ducha velmi nebezpečně. Ale sluší se, abychom s vděčností vzpomněli, že Krejčí bojoval přímočaře na frontě pokroku proti náboženskému a církevnímu licoměrnictví v době, kdy většina nejvyšší české inteligence pokládala za úhonu účastnit se této drobné práce v zákopech. Opravdová víra náboženská nebojí se pronásledování a překážek — ale dusí se pod tlakem oficiálnosti, státní přízně a společenských privilegií. V tom smyslu myslím dnes na Krejčího s vděčností. I my, theologové, potřebujeme svobody. Ano, jen theologie volného rozmachu přináší skutečnou pomoc všemu myšlení a kulturní tvorbě.

Ale nejen z tohoto vnějšího důvodu vzpomíná theolog Krejčího. Ani věcně nestojím od Krejčího tak daleko, jak by se zdálo. Arci — positivism, který hledá poslední normy pravdy v lidské zkušenosti a ve třídící činnosti rozumové, a theologie, která všechny normy a hodnoty tohoto světa podřizuje svrchované nadsvětské normě Boží, nemohou uzavřít mír. Zůstanou v trvalém zápase a sporu. Ale theologie zná nesčetná svá nebezpečenství: tradicionalism, posvěcení řádů a zvyklostí náboženských, pohrdání jasným, kritickým rozumem, náboženské požitkářství, obrazivá vzrušenost, ztuhlý dogmatism — to vše doprovází víru na její pouti a hrozí ji i theologii znečistit a podlomit. Víra má sama v sobě lék proti těmto nebezpečím, ale střízlivý, skeptický, kritický pohled filosofův na svět, život, tradici pomáhá víře v jejím zápase o vlastní cudnost a pravdivost. Zůstane-li víra suverénní a nevzdá-li se pro krásné oči filosofovy svého východiska a měřítka, nemůže jí neprospět kontroverse s bouřliváky a heretiky tohoto světa. A kromě toho: křesťanská theologie není totožna s idealismem, metafysickou spekulací, mystikou, irracionalismem, mlhavým intuitivismem. Ať je to jakkoli divné, přece nutno velmi důrazně připomenout, že křesťanská theologie svým principem nadsvětského Boha sekularisuje svět. Nic na tomto světě není totožno s podstatou božskou; ani lidský duch, ani nejvznešenější duchovní výtvory nebo události, ani nejvznešenější náboženské výbuchy, formy, obyčeje, formule nejsou křes-

ťanskému theologovi přímým projevem Božím. Vůči všem těmto zjevům je theolog svrchovaně kritický.

A nad to: tento svět hmotný s jeho tělesnými boji, těžkostmi a bolestmi je theologovi realitou, skutečností, nikoli jen druhotným odleskem nějaké věčné ideje. Křesťanská theologie odmítá i schopenhauerovský pesimism i fichteovský idealism a chodí po této hmotné zemi jako po své, Bohem jí určené domovině. Všechna plnost hmotného, smyslového života je předmětem její pečlivé pozornosti. Jest určitý materialism, který je bližší theologii křesťanově, než spekulativní idealism, který v lidském duchu vidí poslední skutečnost a normu a podceňuje tělo, hmotu a všední praxi. Proto Feuerbach, Marx, J. St. Mill, Krejčí, mohou být velkou pomocí pro křesťanovo myšlení i praktický jeho život. Theolog klade ovšem skutečnost — kriticky, realisticky poznanou — do světla, které nepřichází z tohoto světa, a proto vidí stíny tam, kde jich positivista nevidí (hřích, dědičný hřích, vina...).

Přiznávám se, že sáhnu po každé knize Krejčího s velikým zájmem a čtu ji s pozorností pečlivou. Je pravda, že positivní výstavba Krejčího filosofie mně připadá trochu jednotvárnou, krotkou a nudnou. A dokonce už nevím, proč Krejčí zatěžuje svou filosofii sentimentálním pantheismem. Je to v Krejčího systému složka nepotřebná a neplodná. Ale jinak analysy Krejčího tříbí theologovi zrak a smysl pro konkrétní jevy tohoto světa.

*

Sedal jsem za války po dvě léta v Krejčího filosofickém semináři. Krejčí byl už zdánlivě na sestupu. Ale na konci války projevil mnoho politického bystrozraku, třeba ovšem z něho nebyl ani nikdy vlivný politický praktik. Nepodlehl průměrné vlastenecké náladě realistické inteligence a zachoval si jasný pohled na složité otázky politické a sociální po ohromných změnách revolučních v Rusku. Po válce se ukázalo, že myšlenkový směr Krejčího má mnohem větší vliv na širokou inteligenci českou, než se čekalo a že zejména učitelstvem pronikají jeho myšlenky do odlehlých koutů našeho lidu. Nepokládám toto rozmělnění Krejčího díla za štěstí pro naši kulturu. My, theologové, vedeme myšlenkový zápas s tím, co Krejčí vytvořil a co pod jeho auspiciemi proniklo do veřejné nálady. Ale vždycky jsem osobně Krejčího ctil a od něho se učil, měl jsem k němu srdečnou náklonnost a vidím v něm jednoho z těch odpůrců, jejichž upřímný odpor proti křesťanství je zdravější než polonáboženská mátoha nejasných idealistů a koketování s náboženstvím, kterým si sytí a mocní tohoto světa přikrašlují své sobectví, myšlenkovou nehybnost a strach.

NĚKOLIK VZPOMÍNEK

Jiří V. Klíma

Nechtěje opakovati, co bylo již řečeno o Krejčím a jeho vztazích k české pedagogice, mohu připojiti jenom hrst osobních vzpomínek a dojmů. A chtěl-li bych říci, který ze všech těchto dojmů byl a zůstává nejsilnější, musím napsati, že vděčnost nejen za všecku vlídnost, které se mi v osobních i úředních stycích od Krejčího dostalo, ale hlavně za všecky ty duchové dary, které nám všem dal Krejčí svými vědeckými pracemi.

Vědecká činnost Krejčího se sice teprve počínala v posledním desetiletí předchozího století, když jsem již opouštěl universitu, ale kdo se tehdy hloub obíral filosofickými studiemi, postřehl brzy, že v Krejčím přibývá k našim nečetným filosofickým pracovníkům zvlášť horlivý pěstitel psychologie, oboru tehdy u nás velmi málo pěstovaného. Proto jsem s celou tehdejší mladou generací, odchovanou v psychologii cizími příručkami, na příklad Ziehenovou nebo Paulhanovou, vítal první psychologické práce Krejčího jako opravdové obohacení poměrně chudé české literatury, které novými směry i nespornou znalostí odborné literatury slibovalo zejména do budoucna skutečný pokrok a rozkvět české vědecké psychologie. Nemátly mne později mnoho ani kritiky psychologie »bez duše« ani ostré výtky Babákovy. Jednak vládl tehdy ještě Haeckelův monismus téměř obecně a neomezeně nad myslemi mladší generace, jednak jsem věděl ze styků s přáteli lékaři a přírodovědci velmi dobře, jak se před našima očima rychle rozvíjí a mění novodobá biologie a jak zejména se rychle mění vědecká mínění o základních jevech životních, která nás tehdy nejvíce přitahovala a poutala, protože jsme si z nich těžce a mučivě budovali nový názor světový. Z vlastní zkušenosti jsem předobře věděl, jak těžko se v těchto všech otázkách orientuje pracovník, který je nutně musí přejímati z druhé ruky. Mně osobně — jako později i jiným — nejvíce imponovalo, jak venkovský gymnasijní profesor klasické filologie si buduje svou, namnoze zcela samostatnou a důslednou soustavu vědecké psychologie. Později, když mne praktická činnost školská odvedla na řadu let z Prahy a když přibývalo v knihovně knížek Krejčího, uzrávalo sice ve mně postupně naprosté vystřízlivění z dřívější přílišné víry v samospasitelnost jen mechanického základu novodobého názoru světového a také jsem se v lecčems, zejména v základním pojetí duševnosti, oddaloval a odchyloval od pojetí Krejčího, ale nezměněná úcta k dů-

sledným a neúchylným hlediskům jeho psychologické soustavy i k jeho stálé snaze vůbec zakládati všecku vědeckou práci jenom na positivních základech vědeckých zůstávala a zůstává podnes.

Jedna z tehdejších prací Krejčího, přednáška o Otakaru Hostinském, který byl ze všech mých universitních učitelů mému srdci nejblíže, mne tehdy přímo chytla u srdce a přiblížila mne ke Krejčímu i poutem citovým.

Osobně jsem poznal Krejčího teprve po válce. Měl jsem dne 23. listopadu 1919 ve Společnosti Pedagogického musea Komenského přednášku »Nejnaléhavější úkoly národní«. Ta byla podnětem, že se Společnost usnesla uspořádati cyklus veřejných přednášek o mravní výchově, k němuž byl přizván i učitelský odbor Volné Myšlenky i Svaz učitelstva Velké Prahy. Obě tyto korporace připravovaly spontánně podobný podnik, což může býti důkazem, jak živá byla tehdy potřeba veřejné diskuse o této naléhavé otázce výchovné. Bylo mým úkolem požádati osobně všecky, kdo měli v cyklu přednášeti. Byli to státní tajemník František Drtina, universitní profesoři František Mareš, František Krejčí, Otakar Kádner, Otakar Chlup, profesor J. V. Novák, zábřežský ředitel měšťanské školy František Merta a JUDr. Theodor Bartošek. S tímto posláním jsem se octl počátkem prosince 1919 tváří v tvář profesoru Krejčímu v jeho tehdejším bytě na Vinohradech. Přijal mne, stoje u klavíru s domácí čepičkou na hlavě. Vyptal se mne na plán celého cyklu, znovu a znovu se dotazoval, proč nám vedle přednášky Marešovy záleží tolik právě na jeho přednášce, která měla býti s přednáškou Kádnerovou uprostřed celého cyklu jeho vyvrcholením. Nebudu se zde veřejně rozepisovati o povzbudivých slovech, která ke mně tehdy Krejčí promluvil o mé práci. Když jsem od něho odcházel, dlouho ve mně doznívala z celé rozmluvy jeho slova, čeho u nás ve veřejném životě opravdu nejvíce potřebujeme a které jsou proto v našem mladém, sotva zrozeném státě nejnaléhavější úkoly veřejné výchovy.

Nezapírám, že jsem šel ke Krejčímu s určitými obavami. Byla o něm pověst jako o nepřístupném starém pánu, kterého lze těžko získati, ale odcházel jsem od něho s dojmy zcela odlišnými. Sice i potom jsem s ním vždy mluvíval s určitým ostychem, v němž však byla více jen úcta k vědeckému pracovníku, který byl celé generaci učitelem a vzorem nesmlouvavého zápasníka za vědecký směr a světový názor filosofický.

Krejčího přednáška »Filosofické základy mravní výchovy« byla dne 24. ledna 1920 spolu s přednáškou Kádnerovou »O reformě výchovy mravní« skutečně vrcholem celého cyklu. Byla otiš-

těna nejprve v moravském časopise »Komenský«, potom ve zvláštních samostatných otiscích a posléze znovu v dvousvazkovém sborníčku »Mravní výchova« v Knihovně mravní výchovy, kterou jsme tehdy chtěli s přítelem Mertou buditi zájem a porozumění pro mravní výchovu, tento, podle našeho mínění, nejdůležitější požadavek české školy po převratu.

Přednáška nepodala sice věcně mnoho nového, co by nebylo bývalo známo čtenáři starší knížky Krejčího »Positivism a výchova«. Nové byly jenom některé formulace a soustavné zdůvodnění celého problému, který si po převratu nezbytně žádal svého rozřešení v československé škole. Krejčí vyšel z předpokladu, že jde o mravní výchovu na laické škole, odloučenou od náboženství. Dokazoval, že filosofický základ této mravní výchovy může dáti jenom positivní etika. První metodou této výchovy může býti pak jenom navykání a odvykání.

Přednáška byla velmi účinná, velmi hluboce zapůsobilo místo — jistě vlastní konfese přednášejícího — o víře positivistově v neosobního boha a o jeho modlitbě.

Styků s Krejčím od mé první návštěvy přibývalo, i když nebyly časté. Setkali jsme se nedlouho potom ráno po smrti profesora Čády, když se Krejčí vracel od Čádů. Tehdy jsem měl příležitost zachytiti rozchvívající odezvu, jakou reagoval Krejčí na neočekávaný odchod Čádův. Později mi napsal po úmrtí v mé rodině slova velmi povzbudivá: nepodléhat bolesti, ale přemáhat ji usilovnou prací. Byla mi velmi mocnou posilou.

Po dvakráte jsem se obrátil na Krejčího jako redaktor »Střední školy« s prosbou, aby se zúčastnil anket, ke kterým jsem dal podnět, a vždy ochotně a bez váhání vyhověl. Po prvé v roce 1922, když jsem požádal asi 50 spisovatelů, aby napsali do »Střední školy«, co jim dala střední škola pro jejich sloh. Krejčí odpověděl mezi prvními a hutný a velmi obsažný jeho příspěvek byl tehdy otištěn (na straně 51). Druhý příspěvek k anketě o mravní výchově na škole střední otištěn nebyl. V létě 1924 jsem se obrátil zase na význačné představitele českého světa literárního i veřejného se dvěma otázkami: 1. Jaké vzpomínky máte na mravní výchovu na škole střední, to jest co Vám osobně dala střední škola pro výchovu charakteru a občanských ctností? 2. Jaké ideály byste si přál, aby vštípila mravní výchova na naší střední škole, o níž bylo jednáno a o níž jsem přednášel za československé profesory na mezinárodním kongrese středoškolských profesorů v Praze v září 1923. Ale k otištění došlých příspěvků nedošlo. O otázku mravný výchovy na střední škole se projevil zájem uboze nepatrný. Odpovědi docházely zvolna a byly většinou uhýbavé. Z prvních došel

zase příspěvek Krejčího. Bylo by opravdu škoda, kdyby měl zapadnouti, protože byl pro svého autora velmi příznačný a proto mi snad bude prominuto, že jej na závěr těchto několika vzpomínek otiskuji na tomto místě.

*

Co mně osobně dala střední škola pro výchovu charakteru a občanských ctností?

Rozumím-li dobře otázce, nemohu říci nic určitého, poněvadž retrospektivní uvažování takové je velmi problematické a člověk snadno promítne do minulosti svého vývoje myšlenky a názory, nabyté zkušeností pozdější. Máme doklady toho ve vzpomínkách mužů proslulých, jak jednostranně posuzovali své učitele a jak mnoho se natvořilo anekdot, skreslujících povahu a působení tak mnohého opravdu vynikajícího pedagoga! Natož pak zprávy o něčem, co předpokládá sebekritiku! Vizte jen, jak se uplatňují zkušenosti tak zvané »psychologie výpovědi« na příklad v diskusi, která se právě rozpředla v politických listech o událostech 28. října! Jaké to přimhuřování očí a jaké divné postoje, jen aby se viděla věc ve světle určitém! Tož promiňte, že si netroufám na otázku tu odpověděti. Jen to bych řekl — ovšem s reservou plynoucí z pochybností právě vyslovených, — že systém školy střední utvrzoval ve mně ducha jakési poníženosti a nesmělosti a takové nějaké loyality vůči jakékoli autoritě. Když na to myslím, stává se mi pochopitelným, jak škola střední tehdejšího rázu mohla povahu inteligence v ohledu národnostním zlhostejniti a štrébrovství v nejširším a nejnepěknějším slova smyslu vypěstovati. U žáků pak pocházejících z vrstev společensky nižších — z kruhů selských, nebo maloživnostenských, krátce: z chudších — přirozeně vyskytoval se v důsledku toho všeho smutný úkaz, že se za svůj původ styděli a cílem svých snah učinili zahladiti pokud možno stopy jeho ve vystupování veřejném. Ale tyto věci vyskytují se také i za jiných okolností ještě dnes.

*

Jaké pak možno žádati ideály, aby je mravní výchova na střední škole vštípila příštím pokolením našeho národa, než — ideály mravní?

V důsledcích mravního principu máte odpovědi na všechny otázky, které vznikají prouděním společenského života, a musí

zníti vždycky v zásadě stejně. Abstraktně se nedá více říci. Konkrétní otázky klásti možno jen, když je situace určitě vyhraněna a známa tázajícímu i odpovídajícímu. Takových otázek nekladete — a činíte docela správně. Dnešní situace není tak vyjasněna, aby se školské výchově mohly vytknouti trvalé směrnice vedle toho, co plyne z mravních norem, které postačí úplně. Vidíte snad nebezpečí, že by stanoviska určující program politických stran snadno mohla určovati také cíle výchovy školské? Tedy negativně jen možno žádati, aby škola vůbec a tedy také škola střední sproštěna byla všeho, co by mohlo snahu po ideálech mravních zjednostraniti. Odpolitisovat, odcírkevnit, ideově osamostatnit — odfilosofovat. To nejsou určité ideály, ale nezbytná podmínka k dosažení nejvyšší mravní úrovně výchovou. Ostatně jsem všechno to soustavně a podrobně vyložil ve své »Positivní etice« a nerad bych se opakoval.

FILOSOFOVO POETICKÉ MLÁDÍ

Jan Voborník

Že se někdo v mládí zabýval veršováním a beletrií a pak to další činností jaksi přikryl a v zapomenutí uvedl, je věc obyčejná a přirozená. Ale nikdy není bezvýznamná. Nepřirozené však by bylo, kdyby někdo, zpyšnělý dalším vývojem, tím projevem tvůrčího mládí opovrhl a za věc marnou odsoudil.

Krásná může býti každému vzpomínka, že mu kdysi v dobách jarního nadšení zazářila hvězda básnická.

Filosofie a poesie jsou sesterské síly ducha lidského, které si jen někdy zdánlivě odporují, vpravdě však se rády podporují a spojují k společnému cíli, jak to lze viděti na příklad vždy u velkých tragiků.

*

Že se náš František Krejčí předtím, než se oddal studiu vědeckému a filosofickému, zabýval také poesií, je snad tu a tam známo, ale sotva kdo ví, že mu byla básnická literatura po všecka mladá leta studentská předmětem nejvroucnějšího nadšení a že mu bylo nejžádoucnější rozkoší nořiti se v krásy básnictví dramatického a pěstovati je teoreticky i praktickými pokusy.

Když jsem vstoupil roku 1867 v Hradci Králové na gymnasium, objevila se mezi námi primánky, chovanci biskupského Borromea, postavička maličká, ale zavalitá a jadrná, vyhlížející do světa vesele, sebevědomě a odhodlaně.

Byl to František Krejčí, Novobydžovák.

Bylo mu sotva deset let, kdežto mně bylo třináct. Však maličkým dlouho nezůstal, ale vytahoval se rychle a čiperně nás dorůstal. Jeho vlohy lnuly k matematice (bože! mé strašidlo po celé gymnasium), fysice a k přírodním vědám. Také dobře zpíval a hrál na piano. Náš důvěrný styk, který se časem proměnil v krásné, ideální přátelství, začal v tercii na studentském výletě. Byl to výlet parádní a vzletný, jak je měl rád ředitel Klumpar. Tu jsme se na zpáteční cestě zblížili a bratrsky se podělili o svá sladká tajemství, jichž obsahem byla poesie a literatura. Zprvu to byla jen naše buditelská literatura od Čelakovského až po Hálka, Klicpera, Pfleger, Chocholoušek, Herloš; něco nám poskytla školní knihovna, ovšem málo. Ostatek jsme si kupovali. Básnické novinky jsme měli všecky. Shakespeara matičního jsme si vypůjčili. Dalším pramenem byly německé překlady, neboť v Reclamce bylo všecko.

Rozvoj tohoto poměru nastal, když František odešel roku 1871 z kvarty do Litomyšle. Osoby naše jaksi překážely duševnosti našich styků. Nastalo dopisování, horlivé a upřímně výmluvné, které trvalo po čtyři leta až do shledání na filosofii v Praze.

V Litomyšli nebyl František spokojen. Chyběl mu hradecký ruch a vyšší studentské snažení, jímž byla jeho duše unášena a tak roznícena, že toužil působiti ním také na jiné. »Cvičme se! (psával mi), tužme se! Zdar našim snahám! Budoucnosti hledím jasně vstříc. Oba dosáhneme cíle, to sebevědomí mám!«

V Litomyšli našel dva milé profesory. Miřiovský se mu líbil pro výbornou vyučovací metodu (byl matematik), jemný filolog Jan Majer celou povahou. Byl mu více než profesorem, byl mu důvěrným rádcem a přítelem. Žák chodil k učiteli do bytu a tu dlouhé hodiny sedával a poslouchal rozprávky Miřiovského a Majerovy. Přinášel jim také a dával čísti své dramatické pokusy, o nichž pozorně uvažovali a kritické mínění vlídně projevovali. Nikdy neodstrašovali, vždy jen povzbuzovali.

První dramatický pokus Františka Krejčího byla, jak se zdá, nějaká sensační hra ze života. Praví totiž v jednom dopise z Litomyšle: »Má múza je v okolnostech příznivých. Přečteš-li někdy mou „Pannu Černohorskou", podivíš se, jak jsem se z bombastu, jenž se v „Bohatém a chudé v zajetí" objevil, vyzul a jak mnohem lépe ovládám formu, začež mám jen Majerovi co děkovati. Majer je mi zde podporou velikou. Ve škole se mne již dvakráte ujal proti křivdám mně činěným a v literárních počátcích je mi otcem tak jako Děržavin Puškinovi kdysi byl, a mně se zdá, že mnou zase povzbuzen byl k literární činnosti, která vzdálením se z Prahy nadobro umlkla. O prázdninách hodlá vydati překlad Sofoklovy Antigony, z něhož mi úryvky četl.«

Avšak o té hře „Bohatý a chudá v zajetí" není už nikde žádné zmínky. Tudíž za prvotinu raději pokládám hru „Rožmberk". Nic v tom víc rožmberského není, než ten titul. V prvním jednání je Julie a Lothar, Theodor, Wallenštejnové a smrt Bořislava. Zcela mladistvá romantika.

Touž dobu již přemýšlel o jiné hře, o dramatě »Viktorka« z Němcové »Babičky«. Poněvadž však ten podnět mu nebyl patrně dost vydatný, aby se na něm soustředil, vzdal se ho ihned, jakmile se mu ukázal předmět jiný, daleko vzletnější a lákavější, »Panna Černohorská«. O tom tematě pracoval vytrvaleji a s nadšením, jak toho důkazem byly četné ukázky v dopisech.

Rekyní byla Helena, dcera šlechtických Martiniců, vzor krásy a dokonalosti. Za poroby Černé Hory, kdy sám vládyka Petr u vězení úpí, probouzí se vlastenecké vědomí v národních

bohatýrech. V Heleně vznikne touha osvoboditi vlast. Dlouho je na rozpacích, jak to provésti. Konečně se jí naskytne příležitost. Zláká k sobě nepřátelského vůdce, agu Hassana, (jako biblická Judith), a zavleče ho na pevnost Obedu, kdež ho zdržuje od boje. Tři kavasové přeběhnou, volajíce ho, prachárna vyletí do povětří, Turci prchají, Černohorci se derou do hradu: Hassan aga se marně vzpírá objetí Heleninu, až přichvátá divoký Ďuro a oba zabije. — Každé romantické mysli byly takové ideje tehdáž, po Chocholouškově »Jihu«, na snadě. Určitějšího pramene neznám. Na estetickém hodnocení při pokuse tak mladém nezáleží, ač je jisto, že to byla věc pozoruhodná, ale na tom záleží ukázati, jaké myšlenky tehdáž rozněcovaly a vedly tužby mladého pokolení let sedmdesátých. Slovanská myšlenka a vzájemnost, bratrský boj na Jihu! Osvobození vlasti!

V proudu těch tužeb plul také František Krejčí.

Do doby litomyšlské spadají počátky svými ještě nejvážnější jeho a jaksi definitivní dramatické pokusy, totiž »Demetrius« a »Štěpán Tomaševič«. Myšlenku »Demetria« měl z dojmu líčení Liviova. Měla to býti »tetralogie dle příkladu Aischyla a ostatních Řeků a Schillerova Wallensteina«. Předmětem bylo zobrazení pádu starověké Makedonie. Oddílů bylo čtvero: předehra: Řím a Východ (dobová exposice), tragedie Demétrios, tragedie Perseus, satyrská hra Suli. Makedonský král Filippos má dva syny, Persea a Demetria. Demétrios, ač mladší, se chce zmocniti vlády, neboť si uměl získati přízeň národa i matčinu. Ale dá se navésti k pokusu zabíti Persea. Za to je otcem odsouzen a uvržen do vězení. Perseus zvěděv to, přepadne vězení a dá pobíti Demetria s celou rodinou atd. Bylo to dílo velkolepého záměru a zaměstnávalo autora řadu let až do filosofie.

»Štěpán Tomaševič« je hrdina Chocholouškovy povídky »Poslední král bosenský«. Je to téma historické, událost strašná, dalekosáhlých následků. Odvaha mladého autora tu byla veliká, neboť překážky byly nepřekonatelné. Když už měl celé drama hotovo, shledal, že musí do děje uvésti bogomilce, kteří svým vlivem na Štěpána mocně působili..

Roku 1873 oznámil v dopise, že se postěhuje »do Prahy, do toho literárního střediska, kam mne mocně srdce táhne«. Tu ho zavalily mocným zájmem dvě látky dramatické: »Kněz Jan Želivský« a »Inez«. Co se stalo s Želivským, nevím; ale portugalská Inez, která svým dojemným neštěstím, jak je Camoëns v »Lusovcích« nesmrtelně vylíčil, uchvátila srdce našeho mladistvého básníka tak, že si umínil vytvořiti drama hodné slavného toho příběhu a zpracovati je tak pečlivě, aby s tím mohl vystoupiti

před soud uznaných znalců: »Budu odvážně kráčeti (volá v dopise) děj se co děj!«

Co se dále dělo s Inez, o tom už nikdy nepsal. Myslím, že věc zpracoval a že dílo odpočívá v rukopise.

V Praze se vůbec v tužbách Krejčího udály změny, k nimž bylo v předchozím vývoji uchystáno příčin několik. Předně se k právu přihlásila záliba hudební. »Nejvíce navštěvuji opery«, psal mi; »těším se ze zmáhajícího ruchu hudebního a s bolem pozoruju, že se dříve dopracujeme české opery, než českého dramatu. Sám chovám k dramatu lásku neuhasitelnou, ale cítím, že je opera skutečně nejvznešenější výtvor ducha lidského. Při dramatě přece na tento svět upamatován jsem, při opeře však se vznáším dál do říše obraznosti . . .«

Zvláštní byl poměr Františkův k lyrice. Miloval ji a rád se zabýval studiem rytmů a rozličných meter. A na procházkách si také rád zabásnil ódicky, ale nikdy nic nenapsal. Až teprve o prázdninách roku 1874 triumfálně oznamoval, že už se také dal do básnění lyrického a to milostného a rozjímavého. Avšak ukázku nepřipojil žádnou.

Velmi poučné je toto jeho vyznání, jež učinil v jednom dopise: »Mé srdce není zcela oddáno poesii, tudíž více nežli krása přírody mne jímá přírodní věda, a nejednou mi ten ježek chtěl utlumiti mou malou Thalii. Kdykoli pohlížím na hvězdnaté nebe, vždy se mi namanou jen učené otázky.«

Ačkoli jsme byli takovými přáteli, přece jsme se zřídka kdy v názorech naprosto shodli. Na příklad já jsem Shakespeara nedovedl než velebiti; přítel František na něm vytýkal vady a Sofoklea měl za básníka mnohem dokonalejšího; když jsem chválil Goethova »Götza«, odbyl mě tvrzením, že je »Ifigenie« mnohem lepší. Ze všech nejmilejší básník mu byl Calderon, hvězda nedostupná, dramatik nejúžasnější.

Kritická převaha jeho se ukázala vždy, kdykoli jsme se (v dopisech) octli na půdě teorií. Já teoriím věřil, chtěl jsem jim jen rozumět; on teorie potíral a učil mne ode všech se osvobozovat.

Náš poměr objasnil památně takto: »Věř mi, že jsem neměl takového druha nikdy jako Tebe, protože jsem se nesetkal s duší tak z gruntu opačného rázu jako jsem sám.«

DROBNÁ VZPOMÍNKA

Čestmír Stehlík

Nebude snad neskromné, vzpomenu-li na těchto místech toho, že Krejčího »Element psychologický« a »Zákon asociační«, prvé knihy z oboru psychologie, které se mi dostaly do rukou (byl jsem tehdy v sextě slánského gymnasia) roznítily můj zájem tak, že rozhodly o dalším směru mého soukromého studia navždy.

Již na nižším gymnasiu uvažoval jsem zprvu o podrobnějším studiu mathematiky, avšak ta se mi zdála později příliš bezobsažná; poté botaniky; připravoval jsem se však též studiem gramatiky polské (od tercie), ruské (od kvarty) a srbochorvatské a četbou knih v těch jazycích ke studiím slavistickým a probral po kvartě Čelakovského »Čtení o srovnávací mluvnici slovanské«. Když jsem pak v kvintě dostal do rukou Falckenbergovy »Dějiny filosofie novověké« a filosofické rozpravy (na příklad Kadlcovu v »Časopise Českého musea«, kteréžto knihy a články mi činily veliké ovšem potíže, poznal jsem lákavější myšlenkové světy. Krejčí pak u mne nadobro rozhodl pro psychologii. Jmenovaná jeho díla jsem četl s velkým vzrušením a nadšením. Poznal jsem po přečtení, že psychologie je ta věda, které se chci nadále věnovat.

Líbil se mi vědecký způsob podání, přesnost, jistota a dosažené resultáty. Auktora poznal jsem tenkrát osobně, prodlévalť v kruhu šťastné rodiny na letním bytě v Bilichově na Podlesí u strýce. Došla mu tenkrát právě kniha, adresovaná: »Dr. F. K.«, neboť odesilatel myslil, že ostatek nesmí vypsati, čemuž se Krejčí živě a srdečně smál. Potom ovšem jsem pokročil k prvnímu dílu jeho »Psychologie«. Naší studijní knihovnou byla totiž slánská veřejná knihovna, ve které tehdy mimo jiné působil zejména profesor Petr Hrubý, neocenitelný a výtečný člověk, a tak tam byl dobře vedený a zásobený oddíl knih poučných, také onen Falckenberg, spisy Krejčího atd. Oddíl ten byl naším zlatým dolem.

Je potřebí rozřešiti záhadu jsoucna, problém světa. Jsoucno poznává duch. Proto poznáme-li podstatu ducha, způsob, kterak on poznává, vnikneme také do záhady světa. Dříve, než se rozluští tajemná existence všeho kolem nás, smysl a cíl vesmíru, je potřeba obrátiti se do nás, ke způsobům, možnostem a hranicím naší poznávací schopnosti. A to je — byl jsem tehdy přesvědčen — úlohou psychologie. K psychologii mne lákala vlastně

metafysika, neboť psychologie se mi zdála nezbytným stupněm a vstupem k cennější ještě metafysice.

Není snad nemístné, kladu-li sem tuto skromně míněnou vzpomínku na to, kterak působily jeho první větší práce na tehdejší mládež.

KREJČÍ A VOLNÁ MYŠLENKA

L. Milde

Žádné veliké ideové hnutí nemůže na dlouho vystačiti s chvilkovými hesly. Nemá-li jako nejvyšší maximu všeobecnou jednotící myšlenku, v níž je shrnut in nuce všechen jeho program, myšlenku, která zůstává nedotčena změnami nálady a mody, zahyne při prvním nárazu, zklame při první zkoušce ohněm.

Volná Myšlenka dostala při svém založení nejenom ideu a program, ale ještě více: také určitou filosofii. U kolébky mezinárodního hnutí (založeného roku 1880) stál Herbert Spencer. A třebaže úkoly dne a požadavky masové organisace nedovolovaly, aby měla ráz přísně vědecký, přece ve své podstatě přese všechny chvilkové odchylky zůstala Volná Myšlenka positivistickou.

Propagace nenáboženského světového názoru, uvědomělá víra v pokrok, úsilí, osvoboditi lidské myšlení od běžných předsudků a představ, odporujících současnému stavu poznání, boj proti metafysickým výkladům nepoznatelna, snahy o uplatnění nenáboženské morálky, to všechno přímo předurčovalo hnutí Volné Myšlenky filosofii positivní. Není proto divu, že Krejčí bedlivě sledoval osudy Volné Myšlenky téměř od počátku jejího založení v Čechách, a že se brzy stal jedním z jejích ideových vůdců.

Na světovém kongresu hnutí, v září 1907, jehož kromě jiných vynikajících zástupců z kruhů politických a vědeckých se zúčastnil také brusselský positivista Hektor Denis, a jemuž Ernst Haeckel, tehdy nemocný, poslal pozdravný přípis, promluvil Krejčí jako první řečník slavnostní přednášku o Volné Myšlence. Jeho přednáška bude pro československé hnutí Volné Myšlenky vždycky významná, poněvadž v ní Krejčí s neobyčejnou jasností formuloval některé stěžejní programové zásady.

»Každá myšlenka, každá idea,« pravil teehdy, »má svou motorickou sílu, kterou tíhne ke svému uskutečnění. Myšlenka nerodí se z čista jasna: myšlenka jest exponentem působících sil, které řídí vývoj jedince a člověčenstva, jest uvědomělým článkem v řetěze příčin a následků v dění světovém. Myšlenka pudí, táhne, žene k činům; proto chce býti volná. Její síla roste násobením, to jest tím, jak mnoho hlav okupuje: neboť shrnuje volní, činorodou energii jednotlivců v jeden mohutný proud, jejž obrací směrem ke svému uskutečnění. Hlásati ideu, šířiti ideu,

znamená množit její motorickou sílu; neporozumění, nepochopení, neuvědomění si, znamená ochromení myšlenky; po případě její smrt. V tom je celý program sdružení Volné Myšlenky, v tom je vysvětlení epitheta volná.«

Těmito několika větami naznačil Krejčí konečné poslání Volné Myšlenky a její nejvyšší cíle; to co je, a vždycky zůstane v jejím programu beze změny.

Ale zmínil se tenkráte také o jiných věcech, pro budoucí cesty hnutí nesmírně důležitých. »Nepokládáme náboženskost, víru v určité představy, za podmínku mravnosti,« pravil, »a stavíme mravnost výše než náboženství. Neboť mravným musí býti člověk, i když nemá náboženství, a mravným může býti i bez náboženství. Důsledně tedy soudíme, že nemá nikdo práva žádati na nás ve jménu mravnosti, abychom věřili, co se příčí našemu rozumu, a abychom vměstnávali život svůj bezpodmínečně ve formy církevního zřízení, jež nesrovnávají se s naším názorem na život a abychom od kolébky až do hrobu city a myšlenky svoje podrobovali kontrole znalců života záhrobního — domnělých znalců.«

Krejčí vytyčil ve své řeči jako jeden z největších ideálů hnutí ideál »humanity, rovnosti, volnosti a bratrství... jak jej pochopili, lidstvu zvěstovali, za něj trpěli... největší duchové, v prorockém nadšení, hledíce do budoucnosti, která i nám dosud je daleka.«

Formulace Krejčího vystihuje úkoly a poslání hnutí v celé šíři. Jeho stanovisko posilovalo všechny vůdce Volné Myšlenky v boji proti pokusům učiniti z ní buď organisaci jen a jen protiklerikální, nebo zájmovou skupinu bezvěrců, nebo konečně nějakou náboženskou společnost po vzoru unitářské církve. A k základním bodům programu, formulovanému Krejčím, se Volná Myšlenka vracela vždy znovu, neboť vždy znovu se ukázalo, jak nesmírně nebezpečná by byla každá odchylka z cesty, kterou on hnutí naznačil.

Nebezpečí nastalo pro Volnou Myšlenku ovšem až po převratu. Před válkou hnutí mělo poměrně málo přívrženců. Nekatolík za Rakouska byl člověkem podezřelým, občan bezkonfesní zdál se politicky nebezpečným; což teprve organisace, která vedla ostrý proticírkevní boj, vyzývala k vystupování z církví, a stála téměř mimo zákon! Úředně povolena nebyla, byla jen trpěna. Soustřeďovala tedy většinou velmi vzdělané a uvědomělé příslušníky, kteří se scházeli v užších kroužcích k debatám a přednáškám, jež měly ráz spíše akademický. Jenom veřejné projevy Volné Myšlenky byly hlučné, zásluhou úřadů a

fanatických klerikálů. Průměrný občan pokládal Volnou Myšlenku za hnutí podvratné, nemravné a bojovně revoluční.

Dnes si těžko dovedeme představit, jakou mravní posilou byla pro persekvované hnutí účast Krejčího, jak jeho členství ve Volné Myšlence působilo na veřejné mínění, většinou nepřátelské kacířskému spolku.

Krejčí se stal filosofickou autoritou Volné Myšlenky. Její časopis »Volná Škola«, uveřejňoval obšírné referáty o jeho knihách a přednáškách. Zejména spis »Positivismus a výchova« byl živě diskutován a poskytl mnohou zbraň a mnohý argument obhájcům svobodné školy.

Kromě jeho řeči na kongresu, byly pro Volnou Myšlenku významné další tři jeho přednášky, které přednesl v jejích sdruženích: O Davidu Bedřichu Straussovi (v roce 1908 na pamět jeho stých narozenin), o Lvu Tolstém (v roce 1908) a o Otakaru Hostinském (v roce 1910). Zejména jeho řeč o Hostinském byla pro hnutí důležitá. V ní Krejčí ukázal, jak Hostinský stál blízko hnutí, tak blízko, že by byl přijal ke konci svého života čestné předsednictví spolku, kdyby mu v tom nebyla zabránila smrt. Bylo to překvapením i pro většinu členů hnutí; neboť právě po jeho smrti katolické listy prohlašovaly Hostinského téměř za svého člověka.

Také v ostatních dvou přednáškách dotkl se Krejčí vždycky stěžejních idejí a zásad Volné Myšlenky, ať už to byl její poměr k náboženství, mravnosti, k filosofii, vždycky stanovil novou zásadu, novou formulaci, nebo stanovisko, které podle jeho názoru by mělo hnutí přijmout.

Ale nejsou to jenom jeho přednášky, které usměrňovaly hnutí Volné Myšlenky po stránce ideové. I jeho všechny ostatní spisy, i jeho ostatní veřejná činnost byla vždy bedlivě sledována vzdělaným členstvem spolku, a jeho myšlenky a názory přicházely tam na úrodnou půdu.

Za to, že Volná Myšlenka před válkou i při těžkých zápasech s rakouským zpátečnictvím neulpěla jenom na povrchu, za to, že měla pevný ideový základ ve filosofii positivistické, a zejména, že měla filosofickou autoritu, o kterou se mohla ve svém těžkém úsilí o pokrok opříti, za to vděčí především Krejčímu.

*

Po převratu se poměry úplně změnily. Ze hnutí pronásledovaného, potlačovaného a neoblíbeného brzy se stala významná organisace, ve veřejnosti velmi populární; přistupovali k ní noví a noví členové po desítkách a po stech, z malého spolku vyrostl

téměř přes noc desetitisícový svaz, jenž měl svoje odbočky po celé republice. Tento kvapný vzrůst byl sice pro vůdce hnutí na jedné straně velmi radostným, ale na druhé straně zavdával podnět k vážným obavám. Hnutí poválečné ztratilo téměř úplně souvislost se hnutím předválečným. Mnoho bývalých pracovníků a vůdců odešlo, a nahradili je noví, kteří nebyli dosti proniknuti ideami a tradicemi Volné Myšlenky, a vkládali si do jejího programu leccos, co v něm dříve nikdy nebylo a co odporovalo jejímu původnímu poslání.

Pod vlivem veliké autority Masarykovy a rozmachu nekatolických církví začalo se mluviti o úpadku positivismu, a každý, kdo chtěl oficiálně platit za intelektuála, slavnostně prohlašoval, že není positivista, a pokládal za svou povinnost citovati Bergsona, a hlásiti se k idealistické škole.

Krejčí jistě už v začátcích obnoveného hnutí pochopil, jaké nebezpečí by hrozilo Volné Myšlence, kdyby se odklonila od positivismu, a proto na druhém světovém kongresu hnutí, který se konal v Praze roku 1920, dotkl se ve své zahajovací přednášce této otázky:

»Budiž mi dovoleno,« pravil tehdy, »zmíniti se o poměru positivismu k Volné Myšlence, poněvadž tu běží o světový názor volných myslitelů, o filosofickou základnu jejích snah, a zároveň jaksi o její myšlenkovou prestyž. Volná Myšlenka není vázána na určitý filosofický názor zrovna tak jako nejsou mravní ideje závislé a nerodí se z nějakého filosofického směru, ale je vázána na to, co musí býti veškerým snahám o zbudování názoru na svět a o vystižení smyslu života společné: totiž na pravdu. To tvoří také podstatu positivismu, který názor na svět chce tvořiti a život chápati jen podle a na základě toho, co s bezpečností ví a věděti může, na faktech, na pravdách vědecky zdůvodněných a odmítá činiti direktivou jednání domněnky diktované touhou, citem sebe vznícenějším. Proto myšlení a filosofování Volné Myšlenky může býti jen positivistické a z idealistických filosofií přijímá jen to, co tomuto požadavku vědecké pravdivosti odpovídá.«

Krejčího nebylo tehdy dbáno k veliké škodě hnutí Volné Myšlenky. Její ideoví vůdcové, zejména profesor Kunstovný a později profesor Svoboda snažili se vybudovati mravní normy hnutí nikoli na základě vědeckém, nýbrž na základě náboženském. Kunstovný se díval se závistí na vzrůst tak zvaných pokrokových církví, a pokud působil ve hnutí, snažil se z něho vytvořit jakousi laickou náboženskou společnost po způsobu církve unitářské; byl také v úzkých stycích s unitářským »Svobodným bratrstvím« i jeho vůdcem Norbertem F. Čapkem. Ve Volné

Myšlence vyšel unitářský katechismus v úpravě Karla Pelanta, tehdejšího redaktora časopisu hnutí »Havlíček«, a Rudolf Máša publikoval v oficiálním listě Volné Myšlenky dlouhé články nadšeně velebící budhismus a jeho nauky.

Krejčí marně upozorňoval na vážné poklesky proti programu hnutí soukromě i veřejně. Rok po světovém kongresu na přednášce v cyklu místního sdružení Volné Myšlenky v Plzni velmi ostře narýsoval hranici mezi světovým názorem náboženským a mezi světovým názorem vědeckým:

»Věda je povolána,« pravil Krejčí, »aby člověku modernímu dala to, co mu dávalo náboženství a co mu poskytovala filosofie; neboť co poskytuje náboženství člověku pro život? Názor na svět; a ten jest věda schopna člověku podati, jen jest třeba, aby se člověk s tím názorem, který jest vědecky zdůvodněn, spokojil, čili, aby uznal vědu za auktoritu, jejímuž votu musí se bezpodmínečně podrobiti.« ... »Co věda člověku dáti nemůže, nemůže mu dáti žádné náboženství.« ... »Odpadá tedy víra náboženská jako princip poznání. Moderní člověk nedovede věřiti tam, kde nemůže se přesvědčiti. Poznání nemůže se zakládati na víře, vědění na víře založené nemá záruky pravdivosti. Žádná autorita ve vědě neplatí, ani božská, a nikdo nemá práva autority této se dovolávati na důkaz správnosti svého tvrzení.«

Stejně důrazně prohlásil tenkráte Krejčí, že mravnost není podmíněna vírou náboženskou, že sice se stanoviska vývojového je náboženství prostředkem mravnosti, ale že tento prostředek se může státi zbytečným, po případě nepotřebným. Moderní člověk stal se neschopným věřit, a proto je pro něho náboženství postradatelným.

Na adresu profesora Kunstovného, který filosofii pokládal za hloubání o transcendentnu, pravil tehdy Krejčí: »hloubej si kdo, co a jak chceš, jenom nechtěj na tom, co vyhloubáš, zakládati svůj názor na svět a octnouti se ve sporu s vědou. K nám přijď, až to, co vyhloubáš, bude zjištěno s tou vědeckou přesvědčivostí, jakou mají pravdy vědecké.«

Hlas Krejčího nebyl však slyšen, a ideoví vůdcové Volné Myšlenky budovali hnutí nikoli na vědeckém světovém názoru, nýbrž — a to zejména v oboru morálky — na citovém náboženském rozechvění. Kunstovný napsal pro hnutí brožurku »Náboženství dnešního člověka«, kde vykonstruoval nový jakýsi kult lidství po vzoru Comteově, a vymyslil dokonce i různé obřady, které by církev Volné Myšlenky měla míti. Na štěstí jeho pokus nenalezl žádného ohlasu, a neměl žádného vlivu na vývoj hnutí.

Horší bylo, že Volná Myšlenka, ztrativši úplně svůj filoso-

fický základ, ztratila také pevnou linii a směrnice pro svou činnost. Jeden vůdce (profesor Svoboda) doporučoval členům výběr mravních pouček křesťanských, doplněný poučkami z náboženství orientálních, druhý propagoval budhismus, a třetí chtěl z nich utvořit laickou církev. Výsledek toho byl, že hnutí nedovedlo najíti správný poměr k náboženstvím nekatolických církví, a že z rozpaků vedlo jen protiklerikální boj s církví katolickou, a to ještě spíše po stránce politické, nežli po stránce světového názoru.

Opuštění základního programu mělo ovšem za následek také kolísání i v ostatních oborech působnosti, k nimž podle programu světového hnutí byla Volná Myšlenka povolána. Bylo mnoho věcí, které v letech 1919—1926 vyžadovaly nestranné a objektivní kritiky. Vzrůstající moc politických stran způsobila také vzrůst politické nemravnosti, politického církevnictví a kompromisů se zásadami. Demokracie ve státě byla ohrožována zákony, jež byly spíše dílem politických obchodů, nežli rozvážným dílem zákonodárců, majících na mysli prospěch a dobro občanstva. Vyvstávaly u nás různé etické, filosofické i okultistické směry, které, dávajíce si etiketu vědeckosti, rychle se šířily mezi občanstvem a stávaly se novou pověrou, stejně nebezpečnou, jako byly dosavadní pověry náboženské a politické. Zde všude měla Volná Myšlenka zasáhnout, zde všude měla se postaviti na ochranu svobodného myšlení a pokroku. Neurčitost jejího programu a věrná její spoluúčast na všech podnicích a manifestacích, pořádaných tak zvanými pokrokovými korporacemi, z nichž mnohé měly program úplně protichůdný zásadám Volné Myšlenky, způsobila, že hnutí při všech těchto příležitostech zůstalo pasivní. S jedinou ovšem výjimkou: Když v roce 1923 mělo dojíti k hlasování o návrhu zákona na ochranu republiky, postavila se Volná Myšlenka proti němu velmi ostře a tehdejší předseda hnutí dr. Bartošek v parlamentě pronesl řeč, v níž se postavil nejenom proti návrhu, nýbrž také proti svojí vlastní straně, z níž byl hned na to vyloučen. Krejčí vyjádřil tehdy svoje odmítavé stanovisko vůči zákonu článkem v časopisu »Volná Myšlenka«, kde jednak se stanoviska mravního pojednal o poslaneckých reversech, a jednak poukázal na to, jak pod pláštíkem státních zájmů prosazují politické strany reakční zákony v sobeckém zájmu vlastním.

Od té doby přestal Krejčí působiti ve Volné Myšlence, ale nepřestal sledovati její další vývoj. Bylo to pochopitelné. Kunstovný uveřejňoval v časopise »Volná Myšlenka« svoje pojednání o elberfeldských koních, v nichž přijímal za dokázaná fakta zprávu o tom, jak tato »zázračná« zvířata řešila problémy vyšší

mathematiky a dokonce i vyjadřovala se lidskou řečí. Dále vyšel nákladem Volné Myšlenky Maeterlinkův spis »Neznámý host,« v němž byly vážně traktovány různé okultní zjevy. Také i jiné spisy a oficiální projevy nasvědčovaly tomu, že Volná Myšlenka se odchýlila od positivní filosofie, z níž vzešla a která byla úhelným kamenem jejího programu. Proto Krejčí ve své přednášce o současném stavu filosofie, proslovené tuším v České společnosti nauk, velmi ostře kritisoval nejen Kunstovného, nýbrž i Volnou Myšlenku vůbec.

Obrat ve vývoji hnutí a návrat k původnímu jeho programu nastává roku 1925. Tehdy brzy po valném sjezdu Volné Myšlenky v Pardubicích vystoupili ze hnutí někteří členové ústředního výboru a mezi nimi také Kunstovný. Naopak příchodem redaktora Kopeckého byl posílen ve Volné Myšlence positivistický živel, který záhy začal opět nabývati převahy. Vítězství positivismu bylo tím rychlejší, že valná většina členstva přese všechno úsilí bývalých vůdců zůstala svým smýšlením nenáboženská. A tak již v roce 1926 mohl vyjíti »Ideový základ Volné Myšlenky« od Kopeckého, jímž byl nahrazen dřívější programový spisek Kunstovného »Co jsme a co chceme.« Tímto »Ideovým základem« vrací se Volná Myšlenka ke svému původnímu určení a poslání, vrací se ku programu svých předválečných vůdců a zejména ovšem Krejčího.

A dnes hnutí obnovené a obrozené vzpomíná s úctou a vděčností svého čestného předsedy, jehož zásady a myšlenky pomáhaly mu k lepší budoucnosti v dobách nejtěžších a nedaly mu zahynouti v plochosti a prostřednosti. Jsme pevně přesvědčeni, že po trpkých zkušenostech z minulosti Volná Myšlenka neodchýlí se už nikdy od správné cesty a zůstane v duchu svého učitele a filosofického vůdce vždycky věrna »ideálu humanity, rovnosti, volnosti a bratrství, jak jej pochopili, lidstvu zvěstovali a za něj trpěli největší duchové lidstva.«

kládati. Pak však jsem musil na rok na vojnu, byv (1907) odveden, poté přišly státnice (domácí práce a ústní zkoušky), takže s pomocí kolegy Al. Stejskala jsem byl hotov před vojnou a v červenci 1914 jsem si v universitní knihovně vyhledal pomůcky k úvodu. Za pár dní však potom mobilisace a válka odsunuly dílo to na jaro 1919. Toho roku teprve jsem je odevzdal, ovšem pro nesnáze poválečné nemohlo vyjíti hned.

V řadě druhé zásluhou redaktora samotného vyšly spisy Zahradníkovy v pěti svazcích. Tak za redakce Hostinského a Čády vyšla ve druhé řadě jen dvě čísla a v první řadě pět čísel (vlastně jeden autor).

Jak z mých slov svrchu patrno, potíže v řádném a včasném vydávání »Filosofické bibliotéky« plynou z toho, že se nehlásilo dosti překladatelů, ti pak, kteří se přihlásili, v práci nesetrvali nebo ji odevzdali pozdě, nebo — jak vím z úst Čádových — ten onen překlad bylo nutno zamítnouti. Není tedy slušno, vinu na těch potížích svalovati na toho neb onoho redaktora, jako se to stalo v jednom našem filosofickém časopise.

Největší obtíž působí látka sama: překlad bývá těžký, postupuje zvolna, nemáme speciálního slovníku pro filosofické pojmy — a překladatel běžného typu rád by měl brzy peníze; pováží-li se, že Česká akademie platila před válkou 40—50 K za arch a za obtížný překlad slibovala více, pak dnešní honorář by musil činiti 400—500 Kč a ovšem tolik nečiní; nečiní ani polovinu.

Za redakce Krejčího, který ji přejal po smrti Čádově, se postupovalo trochu rychleji, takže druhá řada má dnes pět čísel, první řada sedm čísel, to jest je tu o Bacona, Spinozu a Aristotela v druhé řadě, o Smetanu a Gelenia v první řadě více. Krejčí na deskách »České mysli« uveřejňuje často seznam spisů »Filosofické bibliotéky«, vybízí překladatele, aby se hlásili nebo přišli s hotovými překlady. Slibuje vydati Leibnize, Berkeleye, G. Bruna, Kanta a Fichteho v druhé, Bolzana a Květa v první řadě. Nicméně obtíže, které stály v cestě Čádovi, stojí v cestě i Krejčímu.

Ohlédneme-li se zpět na krásný plán, co se ve »Filosofické bibliotéce« vydá a vydati má, je srdce naše radostně vzrušeno; plán je nádherný, před očima nám tančí seznam Meinerovy německé »Filosofické bibliotéky«, ale zčeštěný. Vidíme řadu českých překladů do desítek jdoucích, ne-li do stovek — skutečnost však je jiná; je jich za 25 skoro let jen — sedmero! Jako v jiných oborech vědních, i tady scházejí ruce oddané obětavé, vytrvalé a vážné práci, která by se neohlížela na honorář, nýbrž měla na mysli pro-

KREJČÍ A FILOSOFICKÁ BIBLIOTÉKA ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ

Čestmír Stehlík

»Filosofická bibliotéka« má podporovati studium filosofie vůbec a umožniti přesné studium vývoje české filosofie. Vydává ji první třída České akademie věd a umění v Praze. Má dvé řad: prameny k dějinám filosofie v Čechách (řada první) a překlady spisů filosofických (řada druhá). V první řadě se mají postupně a podle možnosti uveřejňovati prameny k dějinám filosofie v Čechách, to jest vydávati díla, monografie, články, korespondence a dokumenty, ať rukopisné nebo již tiskem vydané, které mají význam pro kteroukoli dobu dějin filosofie ve vlastech českých. V druhé řadě mají vyjíti překlady klasických děl filosofie všech dob a překlady moderních spisů z oboru nauk filosofických, které mohou přispěti ke zvýšení studia filosofie u nás. Spisy obou řad mají míti úvod, poznámky a indexy (nebo přehled obsahu). To vše se dočítáme v »Pravidlech«, která kancelář České akademie každému na požádání pošle; byla vytištěna ve »Věstníku České akademie věd a umění« v roce 1905.

Podrobnější zmínku o »Filosofické bibliotéce« najdeme v prvním, zahajovacím svazku jejím — byli to Jevonsovi »Počátkové logiky« v překladě Otakara Joska (1906), řady druhé číslo první. Tam Hostinský a Čáda přidávají několik slov o »Filosofické bibliotéce«. Zmiňují se o »Sbírce spisů filosofických«, kterou první třída České akademie umožnila v roce 1894 vydávati, o tom, že »Sbírka spisů filosofických« byla zaražena; touží po překladech z filosofických klasiků a nejnovějších děl z oboru logiky, psychologie atd. V řadě první slibují vydati Zahradníka, pak věci Klácelovy (zejména korespondenci), pozůstalost Fr. Čupra, Jos. Dasticha a Bolzana. V řadě druhé chtějí vydati uchystané nebo slíbené: Bacona (»Nové organon«), Hobbesa (»De cive«), Descarta (»Passions«), Pascala, Spinozu, Lockea, Leibnize, Humea, Kanta a j.; Jevonse, J. St. Milla, Spencera, Ribota, Bineta, Sergi, St. Halla, Struveho, Něčajeva. Prosí o přihlášky dalších překladatelů. Poznamenávají, že rukopis Millovy »Logiky« je již předložen.

Vskutku pak vyšel Jevons, po něm Hobbes, takže O. Josek a J. Král se ukázali býti nejpilnějšími překladateli. Já jsem tenkrát slíbil Baconovo »Nové organon«; dopsal jsem České akademii, a ta mne odkázala na Čádu. Ve školním roce 1906/07 jsem začal pře-

spěch celého národa z toho, budeme-li takovou knihovnu míti, prospěch té příští mládeže, vědeckého dorostu všech — nejen filosofických — oborů, kteří projdou již českými spisy.

Jestliže Čáda sliboval Klácela, Čupra, Dasticha, Bolzana, kde jsou ti, kdož mu to před 23 lety slíbili? Zajisté své práce nedokončili. Jestliže Čáda sliboval Descarta, Leibnize, Kanta a j., pak překladatelé buď nepřekládali nebo jejich překlady nevyhovovaly anebo se obrátili k soukromým nakladatelům.

Někdy však se nedá upříti povrchnost naší vědecké práce: na příklad dlouhá desítiletí se uděluje stipendium bolzanovské, jednou filosofovi, po druhé mathematikovi; před válkou z něho takový stipendista mohl býti živ po dva semestry. Celé desítky jich stipendium dostalo, zavázali se, že se věnují studiu Bolzanových spisů — kde vidíme výsledky toho studia? Pak ovšem i Čáda i Krejčí marně Bolzana slibují! Jeden pracovník ovšem přece je výjimkou a ten je snad vydá.

Kdyby tedy redaktorové »Filosofické bibliotéky« byli bývali našli vhodné překladatele, bylo by bývalo dosaženo závratné vyhlídky, totiž zčeštění všech klasiků filosofie a předních moderních děl logiky, psychologie atd. Byly-li okolnosti silnější než jejich námaha, nebude jim přec jen nikdo moci upírati dobré vůle a píle v redigování »Filosofické bibliotéky«. Přál bych si jen, abych tímto článkem povzbudil nové překladatele pro »Filosofickou bibliotéku«, která má tak skvělé cíle!

DATA BIOGRAFICKÁ
A BIBLIOGRAFICKÁ

NĚKTERÁ DATA ZE ŽIVOTA KREJČÍHO

František Krejčí se narodil dne 21. srpna 1858 v Hostinném. Obecnou školu navštěvoval v Novém Bydžově, studia středoškolská počal v roce 1867 na gymnasiu v Hradci Králové a pokračoval v nich od roku 1871 v Litomyšli a od roku 1873 na akademickém gymnasiu v Praze, kde také maturoval. Vstoupiv poté na universitu, věnoval se klasické filologii a filosofii, připravuje se na středoškolské učitelství.

Dne 18. července 1882 dosáhl Krejčí *aprobace* a po jednoroční praxi byl 18. srpna 1883 potvrzen jako skutečný učitel na c. k. gymnasiu v Mladé Boleslavi. V roce 1884 přešel na reálné a vyšší obecní gymnasium do Nového Bydžova, kde setrval až do roku 1897. Hned v prvém roce svého působení v Novém Bydžově uveřejnil ve výroční zprávě ústavu studii »O původním významu daimonů řeckých«, v níž pojednal se stanoviska německé Völkerpsychologie a srovnávací mythologie o náboženských a mythických představách. Na bydžovském gymnasiu učil vedle latiny, řečtiny a filosofické propédeutiky (poslední přednášel podle psychologické učebnice Durdíkovy a podle logické učebnice Dastichovy-Jandečkovy) také němčině, češtině, matematice a tělocviku. Definitivního místa profesorského se mu dostalo na tomto ústavě dne 20. listopadu 1886. Toho roku dosáhl také na pražské universitě doktorátu filosofie. V roce 1892 vede po prvé, jako třídní oktávy, své žáky k maturitě.

S vědeckým světem udržoval Krejčí za svého působení na venkově stále spojení. »Filologické listy«, »Časopis českého musea«, »Zeitschrift für die Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, »Athenaeum« a později i »Naše doba« přinášely jeho recense a články. Jako učitel filosofické propédeutiky staral se pečlivě o ústavní profesorskou knihovnu, která byla z jeho podnětu doplněna řadou filosofických a psychologických spisů Durdíkových, Hanušových, Höflerových, Spencerových, Sigwartových, Wundtových, Steinthalových, von Hartmannových, Comteových, Masarykových a jiných. Z časopisů odbíral Krejčí pro ústav »Zeitschrift für die Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, Lindnerovo »Paedagogium«, »Athenaeum« a od roku 1893 »Naši dobu«. V roce 1896 navštívil Krejčí s profesorem Čádou mezinárodní sjezd pro psychologii v Mnichově; tam se seznámil a navázal styky s tehdejšími vynikajícími německými profesory Lippsem, Flechsigem, Brentanem, Forelem, Stumpfem a jinými.

V roce 1897 se konečně Krejčímu podařilo dostati se *do Prahy*, kde byl jmenován ministerským výnosem ze dne 3. července 1897

profesorem na c. k. státním gymnasiu v Hálkově ulici na Královských Vinohradech. Na tomto gymnasiu zůstal osm školních let, vyučoval však jen po tři roky v nejnižších dvou třídách latině, češtině a němčině a ve dvou nejvyšších, již podle svých učebnic, filosofické propédeutice. Zbývajících pět let měl dovolenou. Habilitoval se totiž dne 23. dubna 1898 na české universitě v Praze pro filosofii se zvláštním zřetelem k psychologii a od té doby se pomalu loučil se středoškolskou činností. V roce 1899 uveřejnil ještě ve výroční zprávě vinohradského gymnasia pojednání »Zásada vývoje v psychologii«; rok 1900—01 je pak jeho posledním rokem na střední škole. Od té doby má již trvale dovolenou až do svého odchodu z gymnasia v roce 1905.

Dne 5. ledna 1905 byl Krejčí jmenován s platností od 1. října mimořádným *profesorem university,* tehdy Karlo-Ferdinandovy. V té době již vydal kromě »Elementu psychologického« (z roku 1895) a »Zákona asociačního« (z roku 1897) dva svazky své velké »Psychologie« (první z roku 1902, druhý z roku 1904). Vláda Krejčímu nepřála. Řádným profesorem byl jmenován až dne 6. října 1912. Když profesor Masaryk odešel v roce 1914 za hranice, převzal Krejčí řízení filosofického semináře, v kteréžto funkci zastupoval Masaryka už od letního semestru 1908. Po smrti profesora Čády převzal Krejčí i seminář psychologický a vedl oba až do svého odchodu na odpočinek. Psychologický seminář stal se za jeho vedení zárodkem příštího Psychologického ústavu při filosofické fakultě. Děkanem této fakulty byl Krejčí v letech 1923—24.

O mezinárodní vyznamenání za vědeckou práci se Krejčí neucházel, a byl teprve před pěti lety jmenován zahraničním členem Société française de psychologie v Paříži. U nás je od 22. listopadu 1924 řádným členem České akademie věd a umění, jejímž dopisujícím členem byl zvolen dne 4. prosince 1903 a mimořádným dne 13. prosince 1919. Kromě toho je Krejčí mimořádným členem Královské české společnosti nauk, předsedou šestého odboru Masarykovy akademie práce, čestným členem Jednoty filosofické, Ústředního svazu československého studentstva, Spolku přátel vědy a literatury české v Plzni a jiných.

V roce 1900 založil Krejčí s Drtinou a Čádou filosofickou revui *»Česká mysl«,* v níž uložil za dlouhá leta svého spoluredaktorství až do roku 1915, kdy vydávání časopisu bylo dočasně přerušeno, největší část své filosofické produkce. Od té doby, vyjímajíc ročník XVII., vydaný redakcí dr. Antonína Uhlíře, řídí Krejčí »Českou mysl« za spoluredaktorství Vasila K. Škracha dále.

Pozoruhodná jest účast Krejčího v snahách *lidovýchovných.* Krejčí se nespokojoval přednášením za universitní kathedrou a literární prací vědeckou, určenou pro užší kruh odborníků. Vždy

měl na mysli nejširší okruh lidí, opravdu toužících po vzdělání. Bylo přirozené a v duchu doby, že se obracel se svými názory především k učitelstvu a k dělnictvu a že si všímal vždy intensivně potřeb národního života. Zejména v úsilí učitelstva o akademické vzdělání postavil se Krejčí za požadavky učitelské a ochotně přednášel v několika universitních kursech učitelských. Když byly — po mnohých nesnázích se strany Vídně — uvedeny v život universitní extense, nalézáme Krejčího mezi nejhorlivějšími přednašeči.

Krejčí zasáhl i do *Volné Myšlenky,* na jejíž činnost měl svým filosofickým dílem rozhodující vliv, jak o tom svědčí i jeho čestné členství tohoto sdružení; na mezinárodním kongresu v Praze dne 8. září 1907 formuloval podstatu a cíle Volné Myšlenky.

Zbývá ještě zmíniti se o Krejčího *činnosti politické.* V roce 1912 se účastní na reformě programu České strany pokrokové, v níž uplatňuje svůj velký vliv a na jejímž osvětovém ruchu bere značný podíl. Po zastavení denníku strany, »Času«, v roce 1915, zakládá v čele kroužku veřejných pracovníků týdeník »Českou demokracii«. S pracovníky kolem ní sdruženými účastní se pilně budování programu české strany socialistické, »jíž vypracoval vzorný program kulturní a do jejíhož výkonného výboru vstoupil v době, kdy s vážnou tváří se debatuje u nás, může-li býti inteligent členem socialistické strany české.«[1]) Brzy nato převzal Krejčí redakci »Budoucna«, revue strany. Česká strana socialistická, jsouc si vědoma významu Krejčího, pověřila jej předsednictvím Ústřední školy dělnické a vyslala ho do Národního výboru, utvořeného za války. Krejčí přispíval jako straník do několika časopisů strany. Z nestranických do »České stráže«, orgánu pokrokové skupiny, která nevstoupila s většinou české strany pokrokové do české státoprávní demokracie. Po převratu byl Krejčí za českou stranu socialistickou členem revolučního Národního shromáždění a po prvních volbách v roce 1920 přešel do senátu Národního shromáždění, jehož členem byl po celé volební údobí až do roku 1925. Byl činným zejména v kulturním výboru Národního shromáždění, o čemž svědčí jeho četné návrhy týkající se zejména vyloučení theologických fakult ze svazku universit, pohřbívání ohněm, poměru církví a státu ve školství a veřejné správě, úpravy vyučování němčině na středních školách, zřízení hudebnických komor a pod.

V říjnu 1928 odevzdal Krejčí svým nástupcům vedení semináře a suo tempore opustil universitní katedru a oddává se na odpočinku pilné práci literární.

---

[1]) A. Klimt »Univ. prof. dr. František Krejčí«, 7.

UNIVERSITNÍ ČTENÍ

1898

Letní semestr: Úvod do psychologie.

1898/99

Zimní semestr: Úvod do psychologie II [Přehled vývoje s podrobnějším líčením nových směrů]. (3 hodiny týdně.)
Letní semestr: Pohledy na filosofii přítomnosti; nové systémy. (2 hodiny týdně.)

1899/1900

Zimní semestr: Pohledy na filosofii přítomnosti II [Od Schopenhauera k Nietzscheovi; Tolstoj]. (2 hodiny týdně.)
Letní semestr: Pohledy na filosofii přítomnosti III [Dokončení předešlého. Positivism, evolucionism]. (3 hodiny týdně).

1900/01

Zimní semestr: Pohledy na filosofii přítomnosti IV [Positivismus, filosofie umění]. (2 hodiny týdně.)
Letní semestr: Německá filosofie od Kanta k Schopenhauerovi. (3 hodiny týdně.)

1901/02

Zimní semestr: Psychologie na základě čistě empirickém I [Soustavné vytčení hlavních problémů a jejich dějiny]. (3 hodiny týdně.)
Letní semestr: Psychologie na základě čistě empirickém. Schéma soustavy. (3 hodiny týdně.)

1902/03

Zimní semestr: Základy ethiky [Praktická filosofie]. (4 hodiny týdně.)
Letní semestr: Psychologie na základě čistě empirickém III. Myšlení. (3 hodiny týdně.)

1903/04

Zimní semestr: Základy ethiky [Praktická filosofie]. (4 hodiny týdně.)
Letní semestr: Nauka o citu. Psychologie na základě čistě empirickém IV (3 hodiny týdně.)

1904/05

Zimní semestr: Základy ethiky [Praktická filosofie]. (4 hodiny týdně — Německá filosofie v XIX. století. (1 hodina týdně.)
Letní semestr: O paměti a obrazotvornosti. (3 hodiny týdně). — Německá filosofie v XIX. století. (1 hodina týdně.)

1905/06

Zimní semestr: Základy ethiky [Praktická filosofie]. (4 hodiny týdně. — Německá filosofie v XIX. století. (1 hodina týdně.)
Letní semestr: Od Schopenhauera k Nietzscheovi. (2 hodiny týdně.) — Pamět a obrazotvornost II. (3 hodiny týdně.)

1906/07

Zimní semestr: Filosofická propedeutika. Herbartův realism a příbuzné směry ve filosofii německé. (2 hodiny týdně.)
Letní semestr: Nietzsche a nietzscheism. (2 hodiny týdně.) — Psychologie citu. (3 hodiny týdně.)

1907/08

Zimní semestr: Logika, přehled systému a dějin. (3 hodiny týdně.) — Filosofie náboženství. (2 hodiny týdně.)
Letní semestr: City obsažné a psychologie vůle. (3 hodiny týdně.) — Logika II. Vědosloví. Dějiny. (2 hodiny týdně.)

1908/09

Zimní semestr: Positivism, výklad a dějiny. (2 hodiny týdně.) — Základy psychologie. (3 hodiny týdně.)
Letní semestr: Základy psychologie II. (4 hodiny týdně.) — Problém národnosti. (1 hodina týdně.)

1909/10

Zimní semestr: Psychologie část III. Vnímání a představování. (3 hodiny týdně.) — Positivistické směry v Německu a pragmatism. (2 hodiny týdně.)
Letní semestr: Psychologie řeči a myšlení. (4 hodiny týdně.) — Novokantism. (1 hodina týdně.)

1910/11

Zimní semestr: Psychologie část V. Sestrojení světa vnějšího. Nauka o citu. (3 hodiny týdně.) — Úvod do ethiky jako vědy. (2 hodiny týdně.)

Letní semestr: Dokončení nauky o citu. Psychologie vůle. (4 hodiny týdně.) — Pragmatismus [Dějiny a kritika]. (1 hodina týdně.) — V semináři cvičení.

1911/12

Zimní semestr: Systému psychologie část I [Principy, problémy, methody a jejich dějiny]. (4 hodiny týdně.) — Kant a po Kantovi [Filosofický romantism v Německu]. (1 hodina týdně.)

Letní semestr: Dějiny filosofie nejnovější. (4 hodiny týdně.) — O citech idejných. (1 hodina týdně.)

1912/13

Zimní semestr: Dějiny filosofie od Descartesa do Kanta. (4 hodiny týdně.) — Filosofie náboženství. (1 hodina týdně. — V semináři cvičení.

Letní semestr: Elementární jevy duševní. (4 hodiny týdně.) — Filosofie náboženství II [Náboženství vědecké a monistické]. (1 hodina týdně.) — V semináři: Čtení a výklad Heglovy »Phaenomenologie des Geistes«.

1913/14

Zimní semestr: Nauka o paměti a pozornosti. (4 hodiny týdně.) — Schopenhauer a voluntarism. (1 hodina týdně.) — V semináři: Čtení a výklad Bergsonova spisu »L'évolution créatrice«.

Letní semestr: Psychologie řeči a myšlení. (4 hodiny týdně.) — Nové proudy idealistické. Intuitivism. (1 hodina týdně.) — V semináři cvičení.

1914/15

Zimní semestr: Psychologie citu. (3 hodiny týdně.) — Od Descartesa k Leibnizovi. (2 hodiny týdně.) — V semináři cvičení.

Letní semestr: Psychologie vůle [Dokončení systému empirické psychologie]. (4 hodiny týdně.) — Leibniz. (1 hodina týdně.) — V semináři: Vybrané stati z Guyauova spisu »L'irreligion de l'avenir«. Čtení a výklad.

1915/16

Zimní semestr: Význačné směry a zjevy současné filosofie. (4 hodiny týdně.) — Od Locka a Leibnize ke Kantovi. (1 ho-

dina týdně.) — V semináři: Čtení a výklad Leibnizovy »Monadologie«.

Letní semestr: O nynějších směrech filosofických, část II. (4 hodiny týdně.) — Francouzská filosofie porevoluční. (1 hodina týdně.) — V semináři čtení a výklad vybraných částí ze spisů Lippsových.

1916/17

Zimní semestr: Základy psychologie čistě empirické. (4 hodiny týdně.) — Protikantovci na počátku XIX. století. (1 hodina týdně.) — V semináři: Četba a výklad Berkeleyova spisu »O principech lidského poznání.«

Letní semestr: Základy psychologie II. (3 hodiny týdně.) — Mysticism a okultism v přítomnosti. (2 hodiny týdně.) — V semináři: Problém věčných hodnot. Četba vybraných ukázek z příslušné literatury filosofické.

1917/18

Zimní semestr: Herbart a Beneke. (1 hodina týdně.) — V semináři: Čtení a výklad Humeova spisu »Zkoumání o rozumu lidském«.

Letní semestr: Evolucionism [Hegel a Spencer]. (1 hodina týdně.) — V semináři: Problémy filosofické ve světle voluntarismu.

1918/19

Zimní semestr: Positivní etika jakožto praktická filosofie. (4 hodiny týdně.) — Nauka o pozornosti (1 hodina týdně. — V semináři: Pojem a problémy fénomenologie Husserlovy.

V letním semestru nepřednášel, ale seminář vedl. Převzal také vedení po zemřelém profesoru Čádovi.

1919/20

Zimní semestr: Positivní ethika jakožto praktická filosofie. (4 hodiny týdně.) — V semináři: Cvičení.

Letní semestr: Psychologie I. (3 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Bergsonových spisů. V semináři psychologickém: a) Psychologie pozornosti, b) Analysa úkonů volních.

1920/21

Zimní semestr: Positivní ethika [Praktická filosofie]. (4 hodiny týdně.) — Psychologie II. (1 hodina týdně.) — V semináři: Cvičení.

Letní semestr: Psychologie III. (3 hodiny týdně.) — Ethika sociální. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad spisu Francis Bacona »Novum Organon«. V semináři psychologickém: Problémy psychotechniky. Pokusy s testy.

1921/22

Zimní semestr: Psychologie III. Čití a vnímání. (3 hodiny týdně.) — Ethika sociální II. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Četba a výklad Aristotelovy »Logiky«. — V semináři psychologickém: Problém kausality v psychologii na základě četby Wundtova spisu »Přírodní věda a psychologie.«

Letní semestr: Psychologie IV. Představování a zákon asociační. (3 hodiny týdně.) — Psychologické praktikum pro kandidáty středoškolského učitelství (společně s docentem dr. Šerackým). (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Četba a výklad Giordana Bruna. V semináři psychologickém: Pokračování ve cvičeních ze zimního semestru.

1922/23

Zimní semestr: Kant. (2 hodiny týdně.) — Psychologie myšlení. (3 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Výklad Durdíkova spisu »Kant a Darwin«. V semináři psychologickém: Problém prostornosti a fysikální pojem prostoru.

Letní semestr: Psychologie myšlení [pokračování]. (3 hodiny týdně.) — Psychologické praktikum společně s dr. Šerackým. (2 hodiny týdně.) — Filosofie socialismu. (1 hodina týdně.) — V semináři filosofickém: Kausalita a účelnost. Pokračování v látce zimního semestru. — V semináři psychologickém: Problém prostornosti a teorie Einsteinova.

1923/24

Zimní semestr: Praktická filosofie jakožto positivní etika. (4 hodiny týdně.) — Psychologie vůle. (1 hodina týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Spinozovy »Ethiky«. — V semináři psychologickém: Problém geniality.

Letní semestr: Psychologie vůle II. (1 hodina týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Spinozových spisů. — V semináři psychologickém: Pojem duševní abnormity.

1924/25

Zimní semestr: Základy praktické filosofie čili positivní ethiky. (4 hodiny týdně.) — Věda a filosofie v myšlenkovém hnutí přítomnosti. (1 hodina týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Leibnizových spisů. — V semináři psychologickém: Rozbor česky vydaných úvodů do psychologie.

Letní semestr: Ethika sociální. (2 hodiny týdně.) — Vůle a charakter. (3 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Pokračování ve čtení Leibnizových spisů. — V semináři psychologickém: Problém podvědoma.

1925/26

Zimní semestr: Filosofie exaktních věd [publicum]. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Problém jsoucna a čtení příslušných partií ze spisů skeptiků. — V semináři psychologickém: Problém psychologie národa a plemen.

Letní semestr: Psychologie přerušovaného vědomí. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Noetická skepse a četba Drieschovy »Wirklichkeitslehre«. — V semináři psychologickém: Problémy charakterologie a pojem charakteru.

1926/27

Zimní semestr: Základy psychologické theorie. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Spinozova spisu »De emendatione intellectus«. — V semináři psychologickém: Analyse ponětí ideálu.

Letní semestr: Filosofické základy psychologie. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Četba a výklad spisů Spinozových. — V semináři psychologickém: Problémy psychologie davu.

1927/28

Zimní semestr: Filosofie mravnosti a positivní ethika. (3 hodiny týdně.) — Třídění jevů psychických a jeho dějiny. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Čtení a výklad Aristotelovy »Metafysika«. — V semináři psychologickém: Rozbor fenomenologie.

Letní semestr: Psychologická mesologie a methodologie [Dokončení úvodu do psychologie]. (2 hodiny týdně.) — V semináři filosofickém: Výklad Aristotelovy »Metafysiky« [pokračování ze zimního semestru].

PŘEDNÁŠKY V UNIVERSITNÍCH EXTENSÍCH A UČITELSKÝCH KURSECH

(UE = universitní extense, UPKU = universitní prázdninové kursy učitelské)

1900/01

Psychologie. (Universitní kurs učitelský spolku »Komenský«, dva semestry, 1 hodina týdně). Praha.
O nynější filosofii. (UE, kurs). Praha.

1903

Ráz nové psychologie a její význam pro pedagogiku. (UE, přednáška). Mladá Boleslav.

1906

Svoboda vůle a mravnost. (UE, kurs). Praha.
Svoboda vůle a mravnost. (UE, přednáška). Jičín.
Positivismus a výchova. (UPKU, 8 hodin). Turnov.

1907

Základy positivistické etiky. (UPKU, 8 hodin). Třebíč.

1908

L. N. Tolstoj. (UE, přednáška). Plzeň.
L. N. Tolstoj. (UE, přednáška). Třebíč.
Světový názor moderního člověka. (UPKU, 8 hodin). Kroměříž.
Zásady mravní. (UPKU, 8 hodin). Kroměříž.

1909

Náboženství a mravnost. (UE, přednáška). Kouřim, Kutná Hora, Nová Paka (kurs tří přednášek), Jaroměř a Rakovník.
Mravouka na základě přirozeném. Prostějov.

1910/11

L. N. Tolstoj. (UE, přednáška). Čáslav a Velvary.

1911/12

Věda a víra. (UE, přednáška). Jaroměř, Vsetín, Moravské Budějovice a Prostějov.

Náboženství a mravnost. (UE, přednáška). Přerov.
L. N. Tolstoj, apoštol lidskosti a míru. (UE, přednáška). Teplice.

1912/13

Věda a mravnost. (UE, přednáška). Čouš u Mostu.
O spiritismu. (UE, přednáška). Chrudim, Náchod, Plzeň a Vsetín.
Mravnost a náboženství. (UE, přednáška). Humpolec.
O přátelství se stanoviska lásky a pedagogiky. (UE, přednáška). Semily.

1913/14

O spiritismu. (UE, přednáška). Moravské Budějovice a Tábor.
Věda a náboženství. (UE, přednáška). Duchcov.
Mravnost a náboženství. (UE, přednáška). Brno.
Otázka o duši. (UE, přednáška). Brno.
O vzniku a podstatě náboženství. (UE, přednáška). Humpolec.
Osvícenství a přirozené náboženství. (UE, přednáška). Humpolec.
Právo existence malého národa. (UE, přednáška). Sušice.

NÁVRHY A ŘEČI V NÁRODNÍM SHROMÁŽDĚNÍ

(Tisk = Tisky k těsnopisecký̊m zprávám o schůzích Národního shromáždění československého, Zpráva = Těsnopisecké zprávy o schůzích Národního shromáždění československého)

I

REVOLUČNÍ NÁRODNÍ SHROMÁŽDĚNÍ*)

(14. listopad 1918—15. duben 1920)

A / NÁVRHY VYŠLÉ TISKEM

Návrh na změnu zákona, po případě nařízení, týkajících se universit a náboženského vyučování na školách středních a nižších. Tisk 13 (bez data); viz i tisk 230.

Návrh na vypracování oněch paragrafů ústavního zákona, které se týkají školství. Tisk 72 ze dne 26. listopadu 1918; viz i tisk 230.

Návrh na upravení poměrů české a německé university v Praze. Tisk 208 ze dne 11. prosince 1918; viz i tisk 433, 2112, 2356 a 2430.

Návrh na vydání zákona o služebním poměru učitelstva vysokoškolského. Tisk 364 ze dne 17. ledna 1919; viz i tisk 467.

Návrh na vydání zákona o úpravě platů učitelstva vysokoškolského. Tiskl 365 (bez data); viz i tisk 445.

Návrh na vyšetření tak zvané »aféry čítankové« a revise žákovských knihoven. Tisk 410 (bez data).

Návrh na úpravu hmotných poměrů úředníků veřejné a universitní knihovny v Praze. Tisk 714 ze dne 27. března 1919.

Návrh na odloučení theologických fakult ze svazku universit pražských. Tisk 1783 ze dne 5. listopadu 1919.

Návrh na sestátnění a sestřednění českého zemského pomologického ústavu v Troji. Tisk 2399 ze dne 12. února 1920.

B / NÁVRHY, KTERÉ NEVYŠLY TISKEM

Návrh na vrácení osnovy zákona o universitě Karlo-Ferdinandově výboru školskému. V 34. plenární schůzi. Zpráva, strana 959—960.

---

*) Krejčí byl členem výboru školského, petičního a kulturního; ve výboru petičním a kulturním byl místopředsedou. Mimo to byl zvolen do výboru pro zodpovědění Poselství presidenta republiky.

Návrh na změnu nadpisu a § 1. zákona o zřízení evangelické bohoslovecké fakulty v Praze. V 43. plenární schůzi. Zpráva, strana 1142—1144.

Návrh na odkázání resoluce číslo 4. rozpočtového výboru k dodatku rozpočtu na rok 1919, výboru kulturnímu. V 101. plenární schůzi. Zpráva, strana 3029 a 3056.

Návrh na sestavení soupisu veškerých nadací a fondů, přehledu sociální péče o studentstvo a katastru rodin příslušníků Československé republiky. V 110. a 112. plenární schůzi. Zpráva, strana 3280 a 3389—90.

C / ŘEČI

Ku změně zákona o universitě Karlo-Ferdinandově v Praze. V 34. plenární schůzi. Zpráva, strana 952.

O zřízení nových stolic na bohoslovecké fakultě v Olomouci. V 35. plenární schůzi. Zpráva, strana 983.

O zřízení evangelické bohoslovecké fakulty v Praze. V 43. plenární schůzi. Zpráva, strana 1138.

K rozpočtu ministerstva školství pro rok 1919. V 60. plenární schůzi. Zpráva, strana 1786.

K státnímu rozpočtu na rok 1920. V 110. plenární schůzi. Zpráva, strana 3296.

D / ŘEČI ZPRAVODAJSKÉ

O peticích. V 88. plenární schůzi. Zpráva, strana 2631.

O sestátnění, reorganisování a rozmnožení odborných ženských škol průmyslových a hospodyňských a o úpravě platů učitelstva těchto škol. V 116. plenární schůzi. Zpráva, strana 3499.

O petici sjezdu židovských učitelů obecných a středních škol za podporu snah židovského národa o uskutečnění práva na vlastní školství. V 121. plenární schůzi. Zpráva, strana 3621.

II

SENÁT NÁRODNÍHO SHROMÁŽDĚNÍ

(26. květen 1920—16. říjen 1925)

A / NÁVRHY

Návrh na vyloučení theologické fakulty ze svazku universit. V 14. plenární schůzi dne 26. října 1920. Tisk 86.

Návrh o změně vládního nařízení z 18. září 1919 o provádění zákona o fakultativním pohřbívání ohněm z roku 1919, č. 180 Sb. z. V 14. plenární schůzi dne 26. října 1920. Tisk 91.

Návrh týkající se poměru církví a státu ve školství a veřejné správě. V 15. plenární schůzi dne 9. listopadu 1920. Tisk 171.

Návrh stran úpravy vyučování němčině na školách středních. V 116. plenární schůzi dne 23. května 1922. Tisk 1323.

Návrh na vydání zákona o zřízení hudebnických komor. V 116. plenární schůzi dne 23. května 1922. Tisk 1326.

Návrh o umístění Husovy fakulty evangelické v novostavbě universitní u mostu Svatopluka Čecha. V 229. plenární schůzi dne 10. října 1924. Tisk 1996.

B / ŘEČI V ROZPRAVĚ

O vládním prohlášení ministerského předsedy Jana Černého z 26. října 1920. V 16. plenární schůzi dne 11. listopadu 1920.

O státním rozpočtu a finančním zákonu pro rok 1921. V 25. plenární schůzi dne 16. prosince 1920. Zpráva, strana 284.

O státním rozpočtu a finančním zákonu pro rok 1922. V 81. plenární schůzi dne 15. prosince 1921. Zpráva, strana 1114.

O státním rozpočtu a finančním zákonu pro rok 1924. V 183. plenární schůzi dne 13. prosince 1923. Zpráva, strana 1753.

O zaměstnaneckých předlohách V 247. plenární schůzi dne 22. prosince 1924. Zpráva, strana 2057, 2059, 2061 a 2062.

C / INTERPELACE

Interpelace ve příčině ustanovení učitele náboženství československého v Trhových Svinech. V 62. plenární schůzi dne 2. srpna 1921. Tisk 844.

D / ŘEČI ZPRAVODAJSKÉ*)

Pohřbívání ohněm. V 66. plenární schůzi, dne 9. srpna 1921. Tisk 868.

Zřízení »Nadání Arnošta Denise«. V 70. plenární schůzi dne 12. srpna 1920. Tisk 998.

Změna zákonů o školách obecných a občanských. V 126. plenární schůzi dne 13. července 1922. Tisk 1437.

Úprava vyučování jazyku státnímu, jakož i jazykům národních menšin na školách a ústavech učitelských. V 168. plenární schůzi dne 8. června 1923. Tisk 1670.

---

*) Řeči proslovené ve funkci zpravodaje kulturního výboru.

BIBLIOGRAFIE PRACÍ KREJČÍHO

Bibliografie prací Krejčího je uspořádána chronologicky a je rozdělena na dva oddíly. První oddíl obsahuje původní práce, které vyšly samostatně v knižní úpravě; sem byla zahrnuta také dvě díla, jež Krejčí spolupřekládal. V druhém oddílu jsou sepsány články, essaye, studie, recense knih, jubilejní úvahy, nekrology a jiné zprávy, které byly uveřejněny v časopisech, po případě ve sbornících nebo publikacích, jichž autorem Krejčí nebyl.

Práce, které vyšly časopisecky i knižně, shoduje-li se jejich text, jsou zařazeny toliko do prvního oddílu této bibliografie.

Druhý oddíl tohoto soupisu je seřazen tak, že v každém roce jsou na prvním místě delší důležité články, které jsou označeny hvězdičkou (*); za nimi jsou recense knih a časopisů, pak divadelní referáty, posléze jubilejní glosy, nekrology [označené křížkem (†)] a na konec drobné zprávy a rozmanité poznámky.

Většina prací Krejčího je uložena zejména v časopisech, které řídil: v »České mysli« a v »Budoucnu«. Do této bibliografie byly pojaty články, které jsou buď plně podepsány nebo opatřeny šifrou, jíž užíval (*Kí*). Značky —*ejč*— (v »Budoucnu« a *F. Kč*, po případě *Kč* (v »Naší době«) nejsou značkami našeho autora, ač je mnozí za šifry Krejčího považovali; značka —*ejč*— patří bratru Františka Krejčího, Janu Krejčímu. Mnohé drobné nepodepsané noticky v »České mysli«, i když jejich duch a sloh nasvědčovaly autorství Krejčího, nejsou v této bibliografii.

Užili jsme v bibliografii těchto zkratek:

A = Athenaeum
B = Budoucno
Č = Čas
ČČM = Časopis českého musea
ČM = Česká mysl
ČD = Česká demokracie
ČO = Česká osvěta
ČR = Čechische Revue
ČS-a = Český socialista
ČS-o = České slovo
ČS-ž = Česká stráž
LF = Listy filologické
ND = Naše doba
N = Novina
NO = Národní osvobození
PR = Pedagogické rozhledy
S = Středa
SS = Sociální služba
SÚS = Sborník Ústředního spolku učitelských jednot na Moravě
VM = Volná myšlenka
VŠ = Volná škola
ZVPS = Zeitschrift für die Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften

Ač jsme tuto bibliografii dělali pečlivě, připouštíme, že má vadu všech bibliografií: že není úplná.

I

PRÁCE VYŠLÉ V KNIŽNÍ ÚPRAVĚ

1895

ELEMENT PSYCHOLOGICKÝ. *Studie.* In: Rozpravy České akademie věd a umění, třída I, ročník IV, číslo 4. Praha, Česká akademie věd a umění 1895.

1897

PSYCHOLOGIE PRO STŘEDNÍ ŠKOLY. (Učebnice.) Praha, Bursík a Kohout 1897. — 1. vydání: 1897. — 2. přepracované vydání: 1908. — 3. nezměněné vydání: 1925.

ZÁKON ASSOCIAČNÍ. In: Rozpravy České akademie věd a umění, třída I, ročník VI, číslo 2. Praha, Česká akademie věd a umění 1897.

1898

LOGIKA PRO STŘEDNÍ ŠKOLY. (Učebnice.) Praha, J. L. Kober 1898. — 1. vydání: 1898. — 2. vydání: 1908. — 3. vydání: 1913. — 4. vydání: 1918. — 5. nezměněné vydání: 1921.

1901

O FILOSOFII SMETANOVĚ. In: Knihovnička »Času«, číslo 14. Praha, »Čas« (1901).

1902

PSYCHOLOGIE. In: Encyklopedická knihovna »Dědictví Komenského«, svazek IV, VI, VIII, XI, XVII, XXII. Praha, »Dědictví Komenského« 1902—1926.

Díl I.: ZÁKLADY PSYCHOLOGIE I. (1902.)

Díl II.: ZÁKLADY PSYCHOLOGIE II.: *Elementární jevy duševní.* Část první: *Čití a vnímání.* (1904.)

Díl III.: ELEMENTÁRNÍ JEVY DUŠEVNÍ. Část druhá: *Představování (paměť a obrazivost).* (1906.)

Díl IV.: PSYCHOLOGIE MYŠLENÍ. (1910.)

Díl V.: PSYCHOLOGIE CÍTĚNÍ. (1916.)

Díl VI.: PSYCHOLOGIE VŮLE. (1926.)

BEDŘICH NIETZSCHE. Z lidových přednášek prof. dra. Frant. Krejčího. In: Knihovnička »Času«, číslo 22. Praha, »Čas« 1902.

1904

O FILOSOFII PŘÍTOMNOSTI. In: Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kniha XXII. Praha, Jan Laichter 1904.

PSYCHOLOGIE. Díl II.: ZÁKLADY PSYCHOLOGIE II.: *Elementární jevy duševní.* Část první: *Čití a vnímání.* (1904.) Viz heslo »Psychologie« (1902).

1905

AUGUSTIN SMETANA V BOJI O NÁBOŽENSTVÍ. Předneseno ve Spolku »Augustin Smetana« dne 23. února 1905. (Zvláštní otisk z ČM, VI.) Praha, Spolek volných myslitelů »Augustin Smetana« 1905. — 2. vydání: 1908.

1906

POSITIVISM A VÝCHOVA. Osm přednášek, jež při učitelských universitních kursech v Turnově konal prof. dr. Frant. Krejčí. In: »Časové otázky a rozpravy pegadogické«, svazek XII. Praha, Dědictví Komenského 1906.

O DURDÍKOVĚ METAFYSICE. Přednáška ve Filosofické jednotě dne 29. října 1904. In: Durdíkův Sborník. (Zvláštní otisk.) Praha, Filosofická jednota 1906.

1907

PSYCHOLOGIE. Díl III.: ELEMENTÁRNÍ JEVY DUŠEVNÍ. Část druhá: *Představování (paměť a obrazivost).* (1907.) Viz heslo »Psychologie« (1902).

SVOBODA VŮLE A MRAVNOST. In: Otázky a názory, Kniha XX. Praha, Jan Laichter 1907.

1908

DAVID BEDŘICH STRAUSS. *Ke 100. výročí jeho narozenin.* S podobiznou D. B. Strausse. In: Knihovna Volné myšlenky, svazek VIII. (Interpelace říšského poslance prof. Masaryka na říšské radě 76. června 1908, číslo 3145.) Praha, Volná myšlenka 1908.

1920

FILOSOFICKÉ ZÁKLADY MRAVNÍ VÝCHOVY. (Předneseno dne 24. ledna 1920 v cyklu přednášek o mravní výchově, pořádaném za účasti Volné myšlenky a Svazu učitelstva Velké Prahy Společností Pedagogického musea v Praze.) In: Knihovna mravní výchovy svazek III. Zábřeh 1920.

1921

MODERNÍ ČLOVĚK A MRAVNOST. Přednáška univ. prof. dr. Frant. Krejčího v cyklu přednášek Volné myšlenky v Plzni. Praha, Volná myšlenka československá 1921.

1923

POSITIVNÍ ETIKA JAKOŽTO MRAVOUKA NA ZÁKLADĚ PŘIROZENÉM. In: Laichterův výbor nejlepších spisů poučných, kniha XLVIII. Praha, Jan Laichter 1923.

1924

KANTOVO JUBILEUM. (Zvláštní otisk z ČM, XX.) Praha, Čin 1924.

SMETANŮV ROK. (Zvláštní otisk z ČM, XX.) Praha, Čin 1924.

1925

KRITISCHE BLICKE AUF DEN GEGENWÄRTIGEN STAND DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS IN BÖHMEN. In: Věstník Královské české společnosti nauk. Praha, 1925.

1926

PSYCHOLOGIE. Díl VI.: PSYCHOLOGIE VŮLE. (1926.) Viz heslo »Psychologie« (1902).

Spinoza Benedikt de: ROZPRAVA O ZDOKONALENÍ ROZUMU A ETIKA PO GEOMETRICKU VYLOŽENÁ. Přel. Fr. Krejčí, Č. Stehlík a A. Stejskal. In: Filosofická bibliothéka vydávaná I. třídou České akademie věd a umění. Řada II, číslo 4. Praha, Česká akademie věd a umění 1926.

1927

O MASARYKOVI. *Soubor statí.* In: Knihovna okresního sboru osvětového ve Kdyni, svazek XI. Kdyně 1927.

1909

L. N. TOLSTOJ, FILOSOF. *K jeho 80tým narozeninám.* (Otisk z ČM, X). In: Knihovna Volné myšlenky, svazek VII. Praha, Volná myšlenka 1909.

1910

VOLNÁ MYŠLENKA — OTAKARU HOSTINSKÉMU. Přednáška proslovená ve schůzi české sekce »Volné myšlenky«, pořádané dne 5. února 1910. In: Knihovna Volné myšlenky, svazek XVIII. Praha, Volná myšlenka 1910.

PSYCHOLOGIE. Díl IV.: PSYCHOLOGIE MYŠLENÍ. (1910.) Viz heslo »Psychologie« (1902).

ČESKÉ STÁTNÍ PRÁVO. (Otisk z Moravsko-slezské revue, duben 1910, číslo 4.) Moravská Ostrava, Moravsko-slezská revue 1910.

1911

VZPOMÍNKY NA DR. AUG. SMETANU. In: Knihovnička Zrní. Plzeň 1911.

SPENCEROVY ZÁPISKY. (Zvláštní otisk z »Noviny« 1911). Praha, Grossmann a Svoboda 1911.

1914

O MONISMU. Praha, Svaz socialistických monistů v Rakousku 1914.

1915

PRÁVO EXISTENCE MALÉHO NÁRODA. (Otisk z ČM, XV.) Praha, Dědictví Komenského 1915.

1916

PSYCHOLOGIE. Díl V.: PSYCHOLOGIE CÍTĚNÍ. (1916.) Viz heslo »Psychologie« (1902).

1917

DEMOKRACIE A SOCIALISM. Praha, Česká Obec Dělnická 1917.

1918

FILOSOFIE POSLEDNÍCH LET PŘED VÁLKOU. In: Laichtrův výbor nejlepších spisů poučných, kniha XLV. Praha, Jan Laichter 1918.

1928

ARISTOTELOVA METAFYSIKA. Přeložili Fr. Joklík a Fr. Krejčí. In: Filosofická bibliothéka vydávaná I. třídou České akademie věd a umění, řada II, číslo 5. Praha, Česká akademie věd a umění 1928.

II

PRÁCE VYŠLÉ V ČASOPISECH

1885

(*) O původním významě daimonů řeckých. — Program gymnasia novobydžovského z roku 1885.

1887

(*) Über die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Daimones. — ZVPS, XVII, 161.

1888

(*) Replika Kaprasova a odpověď Krejčího (k posudku Krejčího o Kaprasově »Paměti«). — A, V, 232.

(*) Der Spiritismus als soziale Erscheinung. — ZVPS, XVIII, 113.

Kadeřávek: Dvě ukázky z rukopisu. — A, VI, 20.

Kapras: Pamět. — A, V, 195.

Makovička: Kázeň války. — A, V, 197.

Stanelli: Philosophie der Kräfte. — PR, VI, 26.

Robert: Der Traum als Naturnotwendigkeit. — A, V, 234.

1889

(*) Ctění předků. Příspěvek k objasnění vývoje mythu. — LF, XVI, 201.

(*) Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie. — ZVPS, XIX, 115.

(*) K posudku »Pedagogiky« G. A. Lindnera od J. Kliky. — A, VI, 244.

Dastich: Logika pro vyšší gymnasia. — A, VI, 229.

Durdík: Pedagogika pro české školy. — A, VI, 117.

Lindner: Pedagogika na základě nauky o vývoji přirozeném. — A, VI, 224.

1890

(*) Báje theologická a Hesiodos. — LF, XVII, 24—28, 97—103.

(*) Vignolis Fundamentalgesetz und der Ahnencultus. — ZVPS, XX, 328.

Čapek: Dvě Sofonisky. — A, VIII, 63.

Havlík: O napodobivosti. — A, VIII, 61.

Mašek: Škola ve službách výchovy účelné. — A, VII, 289.
Šebesta: O Hálkově Goaru. — A, VIII, 63.
Rülf: Wissenschaft des Weltgedankes und der Gedankenwelt. — A, VII, 151.

1891

(*) Moderní filosofie mystická. (Carl du Prel: Die monistische Seelenlehre.) — A, IX, 25.
(*) O mythu Platonově. — LF, XVIII, 23—30, 161—170.
(*) O scenerii divadla řeckého. — Výroční zpráva gymnasia v Mladé Boleslavi 1891.
Kramář O.: O nevědomých představách. — A, VIII, 282.

1892

(*) Filosofie náboženství. — A, IX, 169.

1893

(*) Řeč a mythus. — LF, XX, 358—370, 433—443.

1894

(*) Novější směry v psychologii. —ČČM, LXIX, 307, 431, 556.
Runze Georg: Sprache und Religion. — ND, I, 472.
Schultze Fritz: Vergleichende Seelenkunde, Erster Band, 1. Abth. — ND, I, 871.

1895

Crusius Gustav: Des Lebens Zweck und Ziel. — ND, II, 859.
Durdík Petr: O základech mravnosti. — ND, III, 278.
Hospodka Václav: Je-li podstatná reforma gymnasií našich žádoucna? (Program gymnasia ve Vys. Mýtě 1893.) — Vilém Goth: Nezbytnost jazykového výchovu na škole střední. (Program gymnasia v Mladé Boleslavi 1894.) — ND, II, 759.
Procházka: Logika pro střední školy. — ČČM, LXIX, 150.

1896

Foustka Břetislav: Kalendář profesorstva českého na školní rok 1897, ročník II. — ND, IV, 89.
Hladík Josef: Památky archaeologické a jejich stáří. — ND, IV, 87.

1897

(*) Rozhledy po nynějším stavu psychologie. Úvahy a zprávy ze třetího mezinárodního sjezdu. — ČČM, LXXI, 209.
(*) K reformě škol středních. — ND, V, 918.
Drtina František: O appercepci a významu jejím ve vyučování. —ND, IV, 374.
Josek Otakar: Kterak sestrojujeme si představu budoucnosti. (Výroční zpráva c. k. gymnasia v Písku 1895 a 1896. — ND, IV, 950.
Kadeřávek: Psychologie. — ČČM, LXXI. 550.
Pitterman: Vědomá hmota. — ČČM, LXXI, 547.
Šílený T.: O vzdělání aesthetickém na středních školách.

(Program vyššího gymnasia v Brně 1895.) — Šujan Frant.: Kytice po stránce aesthetické s rozborem »Pokladu«. (Program vyššího gymnasia v Brně 1896.) — ND, IV, 761.

1898

(*) Obzor psychologický. — ND, V, 673, 804, 877, 979, 1064.

Heveroch A.: O psychologii davu. — ND, V, 951.

Madiera Ant. K.: Rozpravy z oboru esthetiky. — ND, V, 953.

Procházka Fr. X.: O soudech záporných. (V programě gymnasia jindřichohradeckého 1897.) — ND, V, 659.

1899

Paulsen Friedrich: Kant der Philosoph des Protestantismus. ND, VI, 934.

1900

(*) Rozhledy psychologické. — ČM, I, 42, 113.

(*) O hlavních problémech psychologie a jejich vývoji. (Přednášky v universitních kursech učitelských.) — Č, XIV, číslo 46.

(*) Volné listy o nynější filosofii. — ČM, I, 27, 91, 186, 254, 349, 401.

(*) Zásada vývoje v psychologii. — Výroční zpráva gymnasia na Král. Vinohradech za rok 1899/1900.

Akademie, ročník IV. — ČM, I, 234.

Bartels: Paedagogische Psychologie nach Hermann Lotze. — ČM, I, 367.

Brentano: Zur Lehre von der Empfindung. — ČM, I, 42.

Buschhorn K.: Moderne Jugend. — ČM, I, 157.

Černý Jos.: Úkoly výchovy individuální a sociální. — ČM, I, 461.

Český časopis historický, ročník VI. — ČM, I, 234.

Český učitel, ročník III. — ČM, I, 309.

Dessoir Max: Geschichte der neueren Psychologie. — ČM, I, 297.

Drews Artur: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. — ČM, I, 67.

Grierson Fr.: The modern mysticism and other essays. — ČM, I, 303.

Guyel E.: L'être subconscient. — ČM, I, 299.

Heinrich W.: Zur Prinzipienfrage der Psychologie. — ČM, I, 65.

Höfler A.: Psychologie (1897). Grundlehren der Psychologie. — ČM, I, 42.

Kovář Em.: O původě lidské mluvy. — ČM, I, 222.

Kramář O.: Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung. — ČM, I, 141.

Kronnenberg M.: Moderne Philosophen. — ČM, I, 464.

Kuffner Karel: O citu společenském a jeho chorobách. — ČM, I, 62.
Kuffner Karel: Psychiatrie pro studium i praktickou potřebu. — ČM, I, 385.
Lichtenberger Henri: Richard Wagner, poète et penseur. — ČM, I, 387.
Möbius P. J.: Über Schopenhauer. — ČM, I, 142.
Museum, ročník XXXIV. — ČM, I, 469.
Naše doba, ročník VII. — ČM, I, 233.
Obzor literární a umělecký, ročník I. — ČM, I, 232.
Rozhledy, ročník 1900. — ČM, I, 308.
Siebert Otto: Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. — ČM, I, 143.
Straszewski Mauryaj: O filozofii i filozoficznych naukach. — ČM, I, 295.
Symons Arthur: The symbolist movement in literature. — ČM, I, 390.
Úlehla Jos.: Listy paedagogické. — ČM, I, 223.
Uphues Goswin K.: Psychologie des Erkennens. — ČM, I, 42.
Wernicke Alexander: Richard Wagner als Erzieher. — ČM, I, 390.
Wojkowicz Jan z: O problému individualisace. — ČM, I, 384.
Zába Gustav: Filosofie. — ČM, I, 62.
Zeitschrift für immanente Philosophie, ročník IV. — ČM, I, 395.
Zeitschrift für paedagogische Psychologie, ročník I. — ČM, I, 152.
Život, ročník I. — ČM, I, 69.
Bruno Giordano. — ČM, I, 155.
Hostinský Otakar. — ČM, I, 238.
Büchner Ludvík. (†) — ČM, I, 74.
Kosina Jan Ev. (†) — ČM, I, 160.
Prel Carl du (†). — ČM, I, 158.
Preobraženskij Vasilij Petrovič (†). — ČM, I, 319.
Rank Karel (†). — ČM, I, 77.
Berlínský spolek pro psychologii dětskou. — ČM, I, 156.
Černovická universita. — ČM, I, 473.
K reformě středního školství. — ČM, I, 155.
Klimtův obraz filosofie. — ČM, I, 315.
Lékařská ethika. — ČM, I, 155.
Poměr německých universit k vzdělavatelským snahám přítomnosti. — ČM, I, 238.
Popularisace umění. — ČM, I, 317.
Případ Lippsův. — ČM, I, 314.
Zvláštní jubileum. — ČM, I, 474.

1901

(*) Kantův apriorism. — ČM, II, 401.
(*) O významu umění ve vývoji. — ND, VIII, 81.
(*) Nietzscheana (v »Rozhledech«). — ČM, II, 274, 352.
(*) Rozhledy. (Úvody do filosofie: L. Strümpell, B. Paulsen, O. Külpe, Henryk Struve, Arn. Ken. Rogers, W. Jerusalem). — ČM, II, 124.

Alimena Bernardino: Zločin v umění. — ČM, II, 71.
Časopis pro výchovu rodinnou. — ČM, II, 237.
Česká revue. — ČM, II, 385.
Eisler R.: Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. — ČM, II, 459.
Encyklopedická knihovna Dědictví Komenského. — ČM, II, 368.
Epiktéta stoika Rukověť mravních naučení. — ČM, II, 217.
Ettlinger A.: Leo Tolstoj. — ČM, II, 218.
Hostinský O.: Bedřich Smetana a jeho boj o moderní českou hudbu. — ČM, II, 142.
Krejčí F. V.: Julius Zeyer. — ČM, II, 295.
Listy filologické. — ČM, II, 152.
Lourié-Ossip: La philosophie de Tolstoï. — ČM, II, 218.
Mareš Fr.: Idealism a realism v přírodní vědě. — ČM, II, 291.
Möbius P. J.: Über die Anlage zur Mathematik. — ČM, II, 144.
Moník J.: Právo trestati. — ČM, II, 141.
Naše doba. — ČM, II, 460.
Obzor literární a umělecký. — ČM, II, 315.
Pedagogické rozhledy. — ČM, II, 226, 306.
Pfänder A.: Phaenomenologie des Wollens. — ČM, II, 218.
Procházka F. X.: Zábavy psychologické. — ČM, II, 367.
Rozhledy (Pelclovy). — ČM, II, 228.
Rádl Em.: Jana Ev. Purkyně Práce histologické. — ČM, II, 59.
Stumpf C.: Tafeln zur Geschichte der Philosophie. — ČM, II, 60.
Štěpánek J.: Die Entstehung der Moral. — ČM, II, 456.
Vaněk O.: O původu a rozvoji náboženství. — ČM, II, 59.
Věstník českých profesorů. — ČM, II, 71.
Volkelt J.: Arthur Schopenhauer. — ČM, II, 143.
Z dopisů Jos. Dasticha. — ČM, II, 47, 129.
Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — ČM, II, 73.
Zvon. — ČM, II, 154.
Živa. — ČM, II, 72.
Lourié Ossip (†). — ČM, II, 399.
Kozlov Alekšej Alexandrovič (†). — ČM, II, 318.
Müller Max (†). — ČM, II, 79.
Atlantis. — ČM, II, 317.
K reformě středoškolské. — ČM, II, 79, 158.
Prvá soukromá docentka. — ČM, II, 320.
Řeč opičí. — ČM, II, 395.
Výnos německého císaře o dalších reformách školských. — ČM, II, 237.

1902

(*) K otázce psychofysického paralelismu. — ČM, III, 22.
(*) P. Josef Alois Pitra, kněz-myslitel. — ČM, III, 203, 297, 445. (V rubrice: Dokumenty; článek v ročníku nedokon-

čen; pokračování v ročníku IV.)
(*) Proti kritice »Základů psychologie« (Lhoták a Babák). — ČM, IV, 139.
Anatomischer Anzeiger, ročník XXI. — ČM, III, 315.
L'Année philosophique, ročník 1900. — ČM, III, 148.
Archiv für Religionswissenschaft, ročník IV. — ČM, III, 317.
Český časopis historický, ročník VII. — ČM, III, 68.
Český učitel, ročník V. — ČM, III, 69.
Dobruský A. K.: Co jest právo. — ČM, III, 456.
Eisler Rudolf: Studien zur Werttheorie. — ČM, III, 378.
Heveroch Antonín: O podivínech a lidech nápadných. — ČM, III, 58.
Lourié-Ossip: La philosophie russe contemporaine. — ČM, III, 62.
Mareš František: Princip zachování energie ve fysiologii. — ČM, III, 213.
Meinong A: Ueber Annahmen. — ČM, III, 311.
Mill John Stuart: Vlastní životopis. Tři essaye o náboženství. — ČM, III, 135, 136.
Matiegka Jindřich: Über das Hirngewicht, die Schädelcapazität und die Kopfform, sowie deren Beziehungen zur psychischen Thätigkeit des Menschen. — ČM, III, 459.
Monatshefte der Comenius Gesellschaft, ročník X. — ČM, III, 146.
Müffelmann Leo: Das Problem der Willensfreiheit in der deutschen Philosophie. — ČM, III, 460.
Museum, ročník XXXV. — ČM, III, 314.
Neumann Stanislav K.: Mimo církve. — ČM, III, 303.
Novák Theodor: Stati vybrané. — ČM, III, 214.
Procházka František X.: Katechismus dějin filosofie. — ČM, III, 376.
Ribot Théodule: Psychologie pozornosti. Nemoci paměti. — ČM, III, 377.
Rozhledy, ročník XII. — ČM, III, 144.
Slovanský přehled, ročník III. — ČM, III, 71.
Steiner Rudolf: Welt- und Lebensanschauungen im XIX. Jahrhundert. — ČM, III, 64.
Tilšer František: Kdo hlásá pravdu; Kant či Lamarck a Monge? — ČM, III, 59.
Vaněk O. Fr.: Jednotný názor o všemmíru. — ČM, III, 209.
Věstník českých profesorů, ročník VIII. — ČM, III, 70.
Zvon, ročník I. — ČM, III, 69.
Živa, ročník XI. — ČM, III, 226.
Život, ročník II. a III. — ČM, III, 224.
Zell Th. — ČM, III, 398.
Lepař Jan (†). — ČM, III, 399.
Zámečník Frant., Josef (†). — ČM, III, 319.
Keppler dr., biskup (a spis Ehrhardův). — ČM, III, 398.
Eddysm (Christian Science). — ČM, III, 237.
K otázce psychofysického paralelismu. — ČM, III, 22.
Stigma. — ČM, III, 399.

(*) Rozhledy psychologické (Wundtovo jubileum. Díla přehledná). — ČM, IV, 38, 117, 199, 276, 358, 437.
(*) Poznámka (k Lhotákově a Babákově »Poznámce«). — ND, X, 720.
(*) Úvodní připomenutí ke knize »Augustin Smetana: Úvahy o budoucnosti lidstva. Obrat ve vývoji filosofického myšlení a jeho konečný cíl« (Praha, Jan Laichter 1903).
Archiv für die gesammte Psychologie, ročník I. — ČM, IV, 239.
Bakule F. K.: Žena a její kouzlo. — ČM, IV, 138.
Blaho lidu, ročník I. — ČM, IV, 77.
Bourdon: La perception visuelle de l'espace. — ČM, IV, 199.
Bulova Jos.: Výklad života ze zákonů přírodních. — ČM, IV, 378.
Český časopis historický, ročník VIII. — ČM, IV, 74.
Dessoir Max: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, II. — ČM, IV, 199.
Eisler Rud.: W. Wundt's Philosophie und Psychologie (1902). — ČM, IV, 38.
Krejčí Frant.: Základy psychologie (autoreferát). — ČM, IV, 139.
Hartmann von: Die moderne Psychologie. — ČM, IV, 199.
Heinrich W.: Die moderne Psychologie in Deutschland. — ČM, IV, 199.
Hellpach Willy: Die Grenzwissenschaften der Psychologie. — ČM, IV, 199.
Hilty C.: Štěstí. — ČM, IV, 225.
Chesterfield: Napomenutí mému synu. — ČM, IV, 224.
Janeček Jaroslav: Před branou vyšších světů. — ČM, IV, 303.
König Edmund: W. Wundt, seine Philosophie und Psychologie (1901). — ČM, IV, 38.
Listy filologické, ročník XXVIII. a XXIX. — ČM, IV, 155.
Listy filologické, ročník XXX. — ČM, IV, 389.
Mareš Fr.: Principie theoretického poznání a mravného konání dle Kanta. — ČM, IV, 62.
Mens Sana: Láska a zdravotnictví. — ČM, IV, 226.
Michelet Julius: Láska. — ČM, IV, 303.
Naše doba, ročník IX. — ČM, IV, 308.
Nejedlý Zd.: Katechismus esthetiky, I. — ČM, IV, 66.
Obzor literární a umělecký, ročník IV. — ČM, IV, 230.
Petzold Jos.: Die Bestimmtheit der Seele. — ČM, IV, 199.
Sighele Scipio: Nová žena. — ČM, IV, 303.
Šrámek Fr.: Sláva života. — ČM, IV, 226.
Tille V.: Filosofie literatury u Taina a předchůdců. — ČM, IV, 65.
Váňa Jan: Evropa cítící a myslící. — ČM, IV, 300.
Věstník českých profesorů, ročník IX. — ČM, IV, 152.
Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie, ročník XXVI. — ČM, IV, 75.

Villa Quido: Psicologia contemporanea. — ČM, IV, 199.
Wundt: Festschrift Wilhelm Wundts zum 70. Geburtstag. — ČM, IV, 38.
Wundt W.: Grundzüge der physiologischen Psychologie; Einleitung in die Philosophie; Völkerpsychologie I. Band: Die Sprache. — ČM, IV, 38.
Zvon, ročník 1903. — ČM, IV, 231.
Hostinský Ot. — ČM, IV, 316.
Erhard Albert, prelát. — ČM, IV, 159.
Masaryk, prof. — ČM, IV, 77.
Lazarus Moric (†). — ČM, IV, 240.
Bibel-Babel. — ČM, IV, 236.
Carnegie. — ČM, IV, 317.
Dívčí výchova a hudba. — ČM, IV, 320.
Medium Anna Rothe. — ČM, IV, 320.
Roosewelt o otázce ženské. — ČM, IV, 238.
Slavnost Husova. — ČM, IV, 315.
Spisy M. Jana Husi. — ČM, IV, 316.
Spolek pro vydržování ženského gymnasia na Moravě. — ČM, IV, 77.
Tak zvaná okna z rozvrhu hodin. — ČM, IV, 399.
Vyznání víry monismu. — ČM, IV, 318.
Z mezinárodního sjezdu proti alkoholu v Brémách. — ČM, IV, 317.

1904

(*) Náboženství, mravnost a škola. (Předneseno dne 6. února 1904 na schůzi Budče Poděbradské). — PR, XVIII, 9.
(*) Rozhledy psychologické. — ČM, V, 52, 210, 289, 372, 456.
Bakule František K:. Člověk a doba moderní. — ČM, V, 60.
Cornelius Hans: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. — ČM, V, 52.
Český časopis historický, ročník IX. — ČM, V, 70.
Česká škola, ročník II. — ČM, V, 310.
Ebbinghaus: Grundzüge der Psychologie, I. díl. — ČM, V, 456.
Kramář Oldřich: O výchově a učitelstvu. — ČM, V, 383.
Külpe O.: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. — ČM, V, 66.
Masaryk T. G.: Sebevražda. — ČM, V, 384.
Moderní revue, ročník X. — ČM, V, 70.
Münsterberg Hugo: Grundzüge der Psychologie. — ČM, V, 210, 289, 372.
Museum, ročník XXXVII. — ČM, V, 308.
Naše doba, ročník XI, číslo 1—2. — ČM, V, 70.
Listy filologické, ročník XXX. — ČM, V, 235.
Paedagogické rozhledy, ročník XVI. — ČM, V, 311.
Přehled, ročník I. — ČM, V, 71.
Revue de métaphysique et de morale, ročník XII. — ČM, V, 397.
Revue v neurologii, psychiatrii, fysikální a diaetetické therapii, ročník I. — ČM, V, 233.
Stá ročnice úmrtí Kantova. — ČM, V, 155.

Tichý—l'Idée, Arnošt M.: Nad bahno. — ČM, V, 138.
Učitelské noviny, ročník XXII. — ČM, V, 69.
Věstník českých profesorů, ročník XI, číslo 1. — ČM, V, 67.
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, svazek 34. — ČM, V, 312.
Živa, ročník XIII. — ČM, V, 309.
Locke John. — ČM, V, 479.
Fischer Kuno (80 let). — ČM, V, 399.
Feuerbach Ludvík. — ČM, V, 398.
Bain Alexander (†). — ČM, V, 75.
Bergmann Julius (†). — ČM, V, 480.
Bulova Josef (†). — ČM, V, 77.
Hanslick Edvard (†). — ČM, V, 400.
Hofman Ladislav (†). — ČM, V, 77.
Renouvier Charles (†). — ČM, V, 75.
Spencer Herbert (†). — ČM, V, 73.
Cizinci na švýcarských vysokých školách. — ČM, V, 400.
Kantgesellschaft. — ČM, V, 400.
Radium. — ČM, V, 313.
Spencer o klasickém studiu. — ČM, V, 318.
Spiritism v Čechách. — ČM, V, 79.
Tělesné pozůstatky Jana Kollára. — ČM, V, 398.
Zajímavý rozsudek. — ČM, V, 479.
Zbožněný předek. — ČM, V, 317.

1905

(*) Augustin Smetana v boji o náboženství. — ČM, VI, 114, 167.
(*) Mezinárodní svaz ethický. — ČM, VI, 270.
(*) Rozhledy psychologické. (Nová díla soustavná: Dr. Ottmar Dittrich: Grundzüge der Sprachpsychologie [Erster Band: Einleitung und allgemeinpsychologische Grundlegung]; Theodor Lipps: Leitfaden der Psychologie; Jerusalem: Lehrbuch der Psychologie; Alexander Pfänder: Einführung in die Psychologie; S. Kraus: Théodule Ribots Psychologie. — Richard Wallaschek: Psychologie und Pathologie der Vorstellung). — ČM, VI, 48, 199, 276, 356, 430.
Babák Eduard: O theorii vývojové. — ČM, VI, 129.
Besedy Času, ročník IX. — ČM, VI, 227.
Buisson Ferd.: Náboženství, mravouka a věda. — ČM, VI, 450.
Bulletin de la Société française de philosophie; ročník IV. — ČM, VI, 71.
Černý Jos.: Snahy a práce učitele. — ČM, VI, 293.
Český časopis historický, ročník XI. — ČM, VI, 143.
Dewey John: Škola a společnost. — ČM, VI, 66.
Dittrich Ottmar: Grundzüge der Sprachpsychologie. — ČM, VI, 48.
Divadlo, ročník III. — ČM, VI, 303.

Dvořák Rud.: Dějiny mravouky v Orientě. — ČM, VI, 61.
Gille A.: Philosophisches Lesebuch. — ČM, VI, 67.
Giżycki Jiří: O sociální ethice. — ČM, VI, 220.
Jerusalem: Lehrbuch der Psychologie. — ČM, VI, 278.
Haufe Ewald: Základy přirozené výchovy. — ČM, VI, 451.
Karpowicz Stanislav: Črty pedagogické. — ČM, VI, 64.
Krauss: Théodule Ribots Psychologie. — ČM, VI, 431.
Krejčí F. V.: Umělecké dílo v literatuře a jeho výchovná moc. — ČM, VI, 217.
Krejčí Jan: Studie z novější literatury německé. — ČM, VI, 128.
Lipps Theodor: Leitfaden der Psychologie. — ČM, VI, 48.
Listy filologické, ročník XXXI. — ČM, VI, 70.
Menger Ant.: Stát budoucnosti. — ČM, VI, 219.
Offner Max: Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. — ČM, VI, 70.
Pfänder Alexander: Einführung in die Psychologie. — ČM, VI, 48.
Přehled, ročník III. — ČM, VI, 137.
Příroda, ročník III. — ČM, VI, 137.
Psychologische Studien, ročník I. — ČM, VI, 229.
Revue de métaphysique et de morale, ročník XII. — ČM, VI, 72.
Řezník B. a Kessler J.: Mnemotechnika. — ČM, VI, 448.
Sabatier Aug.: Nástin filosofie náboženství. — ČM, VI, 221.
Sollier Paul: Le problème de la mémoire. — ČM, VI, 295.
Spalding John: Vyšší vzdělání kněžstva. — ČM, VI, 220.
Wallaschek: Psychologie und Pathologie der Vorstellung. — ČM, VI, 434.
Windelband Wilhelm: Über Willensfreiheit. — ČM, VI, 66.
Hauptmann Gerhart. — ČM, VI, 238.
Lehner Ferdinand, monsignore. — ČM, VI, 472.
Bastian Adolf (†). — ČM, VI, 160.
Čech Vladimír (†). — ČM, VI, 400.
Chmielowski Petr (†). — ČM, VI, 79.
Sigwart Christoph (†). — ČM, VI, 79.
Trubeckoj, kníže (†). — ČM, VI, 474.
Überhorst Karl (†). — ČM, VI, 79.
Asociační methoda kriminalistická. — ČM, VI, 158.
Francouzské kursy v Grenoblu. — ČM, VI, 238.
Grillparzerova cena. — ČM, VI, 159.
Kongres Volné myšlenky (v Paříži 1905). — ČM, VI, 471.
Moderní Karel Moor. — ČM, VI, 239.
Na obranu. — ČM, VI, 80.
Nietzsche jako hudební skladatel. — ČM, VI, 159.
Pokroky snah o mezinárodní řeč prostředkovací. — ČM, VI, 317.
Právo kritiky. — ČM, VI, 318.
Právo promoční. — ČM, VI, 78.

Röntgen Konrad Vilém (60 let). — ČM, VI, 240.
Shakespeareův pomník. — ČM, VI, 159.
Schillerova slavnost. — ČM, VI, 236.
Ulice Durdíkova. — ČM, VI, 472.
Z Jednoty filosofické. — ČM, VI, 157.

1906

(*) Arnošt Haeckel. — ČM, VII, 9.
(*) Tomáš Kvasnička. — ČM, VII, 290, 378, 439.
(*) O Durdíkově metafysice. — Sborník Durdíkův. Díl I. (Knih vydaných Jednotou filosofickou číslo 1.)
(*) Positivism v XIX. století. — SÚS, IV, 14, 97, 164, 212, 257, 305.
Bohatec Josef: Zur neuesten Geschichte des ontologischen Gottesbeweises. — ČM, VII, 451.
Časopis českých lékařů, ročník XLIV. (Polemika s E. Babákem o psychologické učebnice.) — ČM, VII, 70.
Česká škola, ročník 1905—06. — ČM, VII, 313.
Der Weg, ročník 1906. — ČM, VII, 233.
Fuchs A.: O tajné mluvě v mythech a obřadech hellénských. — ČM, VII, 61.
Hanuš F.: Hledání boha. Stát budoucnosti: blaho všem. Das Suchen Gottes. — ČM, VII, 223.
Hanuš F.: Rozumové základy ethiky a význam její pro blaho lidí. Ethika osobní, ethika těla, zabezpečení existence, styků osob, života pohlavního, individua co člena společnosti. — ČM, VII, 446.
Hostinský O.: Česká světská píseň lidová. — ČM, VII, 222.
Chvolson O. D.: Hegel, Haeckel,
Kossuth und das zwölfte Gebot. — ČM, VII, 228.
Karásek ze Lvovic Jiří: Umění jako kritika života. — ČM, VII, 224.
Kašpar Josef: G. Bruno, jeho život a filosofie. — ČM, VII, 446.
Morálka bez boha. — ČM, VII, 223.
O české filosofii. (G. Zába v Überwegovi). — ČM, VII, 398.
Pedagogické rozhledy, ročník XVIII. — ČM, VI, 312.
Philosophische Arbeiten. — ČM, VII, 319.
Pohlmann Adolf: Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss. — ČM, VII, 304.
Rádl Em.: Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des XVII. Jahrhunderts, I. — ČM, VII, 67.
Revue v neurologii, psychiatrii etc., ročník II. — ČM, VII, 69.
Sborník klinický, ročník III. — ČM, VII, 68.
Statečný Karel: O Spencerově »Nepoznatelném«. — ČM, VII, 142.
Sýkora O:. Humor Nerudových feuilletonů. — ČM, VII, 60.
Šmídek Karel: Pedagogika pro ústavy učitelské. Jan Jakub Rousseau a jeho Emil ve své-

tle učebnic. — ČM, VII, 298.
Věstník České akademie cís. Frant. Jos. I.; ročník XV. — ČM, VII, 310.
Věstník českých profesorů, ročník XII. — ČM, VII, 311.
Ženská revue, ročník I. — ČM, VII, 314.
Goll Jaroslav (60 let). — ČM, VII, 319.
Kern Berthold. — ČM, VII, 79.
Hartmann Eduard von (†). — ČM, VII, 320.
Klika Josef (†). — ČM, VII, 240.
Dramatická cena. — ČM, VII, 158.
Fonogramový archiv. — ČM, VII, 237.
Ke psychologii výpovědi. — ČM, VII, 159.
Knihovna pedagogických klasiků. — ČM, VII, 236.
Konversační sešity Beethovenovy. — ČM, VII, 80.
Krádež v archivu Goethe-Schillerově. — ČM, VII, 159.
II. mezinárodní ethický sjezd. — ČM, VII, 158.
Spencerův pomník. — ČM, VII, 474.
Spolek pro školní reformu v Bavořích. Spolek přátel humanistického gymnasia. — ČM, VII, 238.
Šnejdrův Jan za chrta dán. — ČM, VII, 159.
Theism Heinricha Heine. — ČM, VII, 236.

1907

(*) Dopis k protestu proti theologické fakultě na schůzi českého a německého studentstva v Praze v Plodinové burse dne 9. května 1907. — VŠ, III, 18.
(*) Noch einige Gedanken über die Antike. — ČR, I, 507.
(*) O Hostinského filosofii. — ČM, VIII, 52.
(*) Otakar Hostinský. — ČR, I, 430.
(*) O základech ethiky positivistické. — PR, XXI, 17.
(*) Rozhledy psychologické. (P. J. Möbius: Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie; Richard Wahle: Über den Mechanismus des geistigen Lebens; dr. Johannes Rehmke: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, II. vydání, 1905.) — ČM, VIII, 244, 320, 409, 481.
(*) Volná škola. Předneseno na veřejné schůzi lidové dne 2. června 1907 v Třebíči.) — PR, XXI, 198.
Brož Adolf: Národní výchova. — ČM, VIII, 481.
Čechische Revue, ročník I. — ČM, VIII, 178.
Chalupný Eman: Úvod do sociologie. — ČM, VIII, 163.
Jevons: Počátkové logiky. — ČM, VIII, 169.
Kadeřávek: Theologie katolická předmětem universitního učení. — ČM, VIII, 350.
Kádner Ot.: O životě a názorech Lockeových. — ČM, VIII, 168.
Kelský Jean: Nová věda v obrazech. — ČM, VIII, 415.
Kordáč: Theologie und Philosophie etc. — ČM, VIII, 350.
Locke: O vychování. — ČM, VIII, 168.

Möbius P. J.: Die Hoffnungslosigkeit aller Psychologie. — ČM, VIII, 244.
Rehmke J.: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. — ČM, VIII, 413.
Velinský L.: Příspěvek k otázce o myšlení. — ČM, VIII, 256.
Wahle Richard: Über den Mechanismus des geistigen Lebens. — ČM, VIII, 320.
Zába Gustav: Logika. — ČM, VIII, 257.
Kapras Jan (60 let). — ČM, VIII, 348.
Fischer Kuno (†). — ČM, VIII, 432.
Gebauer Jan (†). — ČM, VIII, 351.
Rieger Bohuslav svobodný pán (†). — ČM, VIII, 351.
Slavík Jan (†). — ČM, VIII, 190.
Encyklika papeže Pia X. — ČM, VIII, 504.
Kongres Volné myšlenky. — ČM, VIII, 503.
Linnéovo dvěstěleté jubileum. — ČM, VIII, 351.
Paní Curieová. — ČM, VIII, 192.
Tilšer Frant. prof. (vydal svůj dopis o Komenském). — ČM, VIII, 432.
Proti fakultě theologické. — ČM, VIII, 349.
Rousseauův klasický spis Emil v II. vydání, překlad Ant. Krecara. — ČM, VIII, 351.
Spisy M. Jana Husi. — ČM, VIII, 502.
Ústav sociologický. — ČM, VIII, 268.
Z Lenauových pryskyrek. — ČM, VIII, 270.

1908

(*) Slavnostní řeč na sjezdu Volné myšlenky v Praze, dne 8. září 1907. — In: Světový kongres Volné myšlenky v Praze 8.—12. září. 1907. Podrobná zpráva. Uspořádal Julius Myslík.
(*) O filosofii Tolstého. — PR, XXII, 1.
(*) Rozhledy psychologické. — ČM, IX, 42, 118, 206, 294, 356.
Bárta Šimon: Problém noetický u Kanta a ve filosofii scholastické. — ČM, IX, 375.
Beetz L. O.: Einführung in die Psychologie. — ČM, IX, 118.
Bericht über den II. Kongress für experimentelle Psychologie in Würzburg vom 18.—21. April 1906. — ČM, IX, 93.
Berliner Tageblatt ze dne 1. ledna 1908. — ČM, IX, 74.
Čechische Revue, ročník II. — ČM, IX, 231.
Česká revue, ročník I. — ČM, IX, 152.
Deutsche Literaturzeitung, ročník XXIX. — ČM, IX, 393.
Düringer Adalbert: Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum. — ČM, IX, 68.
Foerster-Nietzsche Elisabeth: Das Nietsche Archiv. — ČM, IX, 66.
Graeser Kurt: Die Vorstellungen der Thiere. — ČM, IX, 356.
Gramzov Otto: Kurzer Kommentar zum Zarathustra. — ČM, IX, 69.
Horneffer Ernst: Nietzsches

Letztes Schaffen. — ČM, IX, 66.
Chalupný Emanuel: Národní povaha česká. — ČM, IX, 222.
Chlup Otokar: Kulturní boj o školu. — ČM, IX, 62.
Klineberger Bohdan: Náboženský cit. — ČM, IX, 376.
Kohut Adolph: D. F. Strauss als Denker und Erzieher. — ČM, IX, 225.
Museum, ročník XLII. — ČM, IX, 69.
Nahlowsky Josef: Das Gefühlsleben. — ČM, IX, 206.
Novina, ročník I. — ČM, IX, 389.
Renard Georges: Má-li člověk svobodnou vůli. Přel. V. Černý. — ČM, IX, 63.
Richter Paul: Psychologie für Lehrerbildungsanstalten. — ČM, IX, 206.
Rozhledy, ročník XVIII. — ČM, IX, 153.
Rudé květy, ročník VII. — ČM, IX, 70.
Slovenský obzor, ročník I. — ČM, IX, 154.
Tilšer František: Jedině pravá cesta k panharmonii lidstva. — ČM, IX, 302.
Verworn: Die Mechanik des Geisteslebens. — ČM, IX, 297.
Wundt Wilhelm: Völkerpsychologie II. Mythus und Religion. — ČM, IX, 42.
Die Zeit, ze dne 8. prosince 1907. — ČM, IX, 73.
Čech Svatopluk. — ČM, IX, 156.
Ehrhard, prof. — ČM, IX, 158.
Mach Arnošt, prof. — ČM, IX, 158.
Strouhal J., dvorní rada, prof. (60 let). — ČM, XI, 298.
Hlávka Josef (†). — ČM, IX, 237.
Paulsen Friedrich (†). — ČM, IX, 400.
Zeller Eduard (†). — ČM, IX, 237.
Abstinentní hnutí. — ČM, IX, 317.
Aféra Wahrmundova. — ČM, IX, 319.
Druhý mezinárodní kongres lidové výchovy. — ČM, IX, 235.
Instalační přednáška Jar. Golla. — ČM, LX, 235.
Les documents du progrès. — ČM, IX, 79.
Ostwaldova přednáška. — ČM, IX, 79.
Pantheism Sv. Čecha. — ČM, IX, 235.
Durdík Jos. prof. — ČM, IX, 78.
Přítomnost rodičů při vyučování školním. — ČM, IX, 318.
Sjezd slovanského učitelstva. — ČM, IX, 398.
Slovanský sjezd v Praze. — ČM, IX, 398.
Stoleté výročí narození D. F. Strausse. — ČM, IX, 157.
Stoa Kantiana. — ČM, IX, 159.
Spolek bibliofilů. — ČM, IX, 317.
Středoškolní anketa. — ČM, IX, 156.
Svoboda učení na universitách. — ČM, IX, 77.
Třetí mezinárodní sjezd filosofický. — ČM, IX, 157.
Třetí mezinárodní sjezd filosofický. — ČM, IX, 399.
Universita česká. — ČM, IX, 77.

(*) L. N. Tolstoj, filosof. — ČM, X, 1.
(*) O filosofickém významu Darwinově. — ČM, X, 74.
(*) Rozhledy psychologické. W. Wundt: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. II. Band. [Mythus und Religion]; W. Wundt: Grundriss der Psychologie; Ebbinghaus: Abriss der Psychologie; Otto Böckel: Psychologie der Volksdichtung; W. Wundt: Völkerpsychologie 2. vyd. III. Band [Kunst]. Paul Richter: Psychologie für Lehrerbildungsanstalten.) — ČM, X, 181, 262, 322, 395.
(*) Svoboda přesvědčení. Předneseno na schůzi žofínské dne 9. října 1909. — VM, V, 205.
Allgemeine Zeitung, ročník 1909. — ČM, X, 282.
Bergmann Hugo: Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Erfahrung. — ČM, X, 278.
Böckel Otto: Psychologie der Volksdichtung. — ČM, X, 181.
Börner Wilhelm: Zeitgemässe Lebensfragen. — ČM, X, 63.
Drews Arthur: Die Christusmythe. — ČM, X, 415.
Ebbinghaus H.: Abriss der Psychologie. — ČM, X, 323.
Ethische Kultur, ročník XVII. — ČM, X, 210.
Helfert: Bernard Bolzano. — ČM, X, 426.
Herzen: S onoho břehu. — ČM, X, 56.
Lalande André: Rukověť praktické morálky. —ČM, X, 124.
Marka Aurelia Myšlenky. — ČM, X, 55.
Moudrá Pavla: O vivisekci. — ČM, X, 407.
Müller J.: Sloh v nových proudech vyučovacích. — ČM, X, 425.
Pedagogické rozhledy, ročník 1909. — ČM, X, 134.
Richter Paul: Lehrbuch der Psychologie. — ČM, X, 397.
Tolstoj L. N.: Učení Kristovo. — ČM, X, 55.
Wundt W.: Grundriss der Psychologie, IX. vydání. — ČM, X, 267.
Wundt Wilhelm: Völkerpsychologie II. (Mythus und Religion); Wundt Wilhelm: Völkerpsychologie III. (Die Kunst.) — ČM, X, 181, 262, 395.
Alferi Heřman (†). — ČM, X, 216.
Caird Edward (†). — ČM, X, 216.
Durdík Petr (†). — ČM, X, 288.
Ebbinghaus Herrmann (†). — ČM, X, 425.
Egger Victor (†). — ČM, X, 216.
Ferrer Francesco (†). — ČM, X, 424.
Lippert Julius (†). — ČM, X, 425.
Lombroso Cesare (†). — ČM, X, 424.
Naville Ernest (†). — ČM, X, 425.
Rauh Fréderic (†). — ČM, X, 216.

Haeckelovo falšování. — ČM, X, 143.
Humboldtů Alexander z († před 100 lety). — ČM, X, 285.
Ke svobodě vyučování na universitách. — ČM, X, 72.
Kramář Oldřich (60 let). — ČM, X, 284.
Lamarckův pomník. — ČM, X, 284.
Macharova čítanka. — ČM, X, 286.
Náboženství lidskosti. — ČM, X, 142.
Nemoderní Komenský. — ČM, X, 214.
Nové knihy. — ČM, X, 425.
Oslava vydání Kutnohorského dekretu. — ČM, X, 72.
Proti vivisekci. — ČM, X, 287.
Studentský Pomník Mládí. — ČM, X, 143.
Tonpsycholog. — ČM, X, 288.
Vypsání ceny. — ČM, X, 424.

1910

(*) Dopis Augustina Smetany. Otiskuje František Krejčí. — ČM, XI, 281.
(*) K Masarykovu jubileu: Volná myšlenka a náboženství. — VM, VI, 1.
(*) O Masarykově filosofii. — ČM, XI, 98. (Znovu otištěno v Krejčího knize »O Masarykovi. Soubor statí 1927«.)
(*) Otokar Hostinský. In: »Prof. dr. Otokar Hostinský. Sborník věnovaný k šedesátým narozeninám Otokara Hostinského«, (Praha, J. Laichter 1910) strana 52 a násl.
(*) Otokar Hostinský. — VM, V, 317.
(*) Popis Augustina Smetany. — N, III, 576.
Diesterweg: Ukazovatel ku vzdělání učitelů. — ČM, XI, 299.
Hobbes Thomas: Základy filosofie státu a společnosti. Přel. J. Král. — ČM, XI, 287.
Kalivoda J.: Záhady spiritismu vědecky osvětleny. — ČM, XI, 286.
Klika-Štech: Stručný slovník pedagogický. — ČM, XI, 284.
Kunte Ladislav: Církev a škola. — ČM, XI, 285.
Marek K.: Soubor filosofie Schopenhauerovy. — ČM, XI, 55.
Mareš František: Mravnost a kultura. — ČM, XI, 288.
Paine Thomas: Věk rozumu. Přel. A. Krystinek. — ČM, XI, 287.
Pestalozzi H. H.: Kterak Gertruda své děti vyučuje. Přel. K. Šmídek. — ČM, XI, 299.
Štorch Eduard: Praha v době kamenné. — ČM, XI, 437.
Volney K. F.: Zříceniny. Přel. dr. Ed. Beneš. — ČM, XI, 287.
Björnson Björnstjerne (†). — ČM, XI, 300.
Hostinský Otakar (†). — ČM, XI, 1.
James William (†). — ČM, XI, 438.
Raýmann Bohuslav (†). — ČM, XI, 438.
Die Philosophie der Gegenwart. — ČM, XI, 72.
Harnackova přednáška ve Vídni. — ČM, XI, 372.

Ještě Wahrmundova aféra. — ČM, XI, 70.
Kongres Volné Myšlenky (XV). — ČM, XI, 365.
Památka Otakara Hostinského. — ČM, XI, 298.
Rodiště Komenského. — ČM, XI, 70.
Stá ročnice narození P. Douchy. — ČM, XI, 372.
Winikerova Bibliothéka klasiků paedagogických. — ČM, XI, 299.

1911

(*) Dopis prof. O. Hostinského. — ČM, XII, 79.
(*) Duch vědecký a filosofický. — Č, XXV, číslo 63 (v příloze Hlídka Času, číslo 18).
(*) Fysiologie a psychologie. — ČM, XII, 268.
O psychologii. — Č, 1911, číslo 158.
(*) Otevřený list Jeho Exc. Dr. Fiedlerovi a poslanci Dr. Kramářovi (proti Chalupného kritice »Psychologie«). — Č, číslo 153, ze dne 4. června 1911.
(*) Rozhledy psychologické (Jamesova psychologie. E. B. Titchener. E. Dürr. Dyroff.) — ČM, XII, 68, 168.
(*) Za Lvem N. Tolstojem. — ČM, XII, 1.
Akademie, revue socialistická. — ČM, XII, 154.
Archiv für systematische Philosophie, ročník XVI. — ČM, XII, 95.
Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského. — ČM, XII, 92.
Český časopis historický, ročník XVII. — ČM, XII, 207.
E. W.: Boj kultury a předsudku. — ČM, XII, 81.
Flournoy Th.: Beiträge zur Religionspsychologie. — ČM, XII, 308.
James W.: Psychologie. — ČM, XII, 72.
Kant Immanuel: Základy k metafysice mravů. — ČM, XII, 81.
Kellner Vavřinec: Pedagogika v aforismech. — ČM, XII, 201.
Klages Ludwig: Prinzipien der Charakterologie. — ČM, XII, 313.
Kratochvíl J.: Rozpravy filosofické. — ČM, XII, 193.
Listy filologické, ročník XXXVII. — ČM, XII, 94.
Listy filologické, ročník XXXVIII. — ČM, XII, 422.
Mayrederová L.: Ke kritice ženskosti. — ČM, XII, 199.
Meditace, revue pro literaturu, umění a filosofii, ročník IV. — ČM, XII, 419.
Muszyński Franz: Der Charakter. — ČM, XII, 311.
Pedagogické rozhledy, ročník XXIV. — ČM, XII, 93.
Pestalozza Hanna Gräfin von: Homers Frauengestalten. — ČM, XII, 84.
Pigorov Nikolaj Ivanovič: Otázky života. — ČM, XII, 303.
Přehled, ročník X. — ČM, XII, 420.
Revue philosophique de la France et de l'étranger. — ČM, XII, 210.
Trstenjak Davorin: Výchova člo-

věka zápasníka. — ČM, XII, 203.
Věstník českých profesorů. — ČM, XII, 92.
Vögele Albert: Der Pessimismus und das Tragische in Kunst und Leben. — ČM, XII, 85.
Wundt W.: Probleme der Völkerpsychologie. — ČM, XII, 307.
Zich Otakar: Estetické vnímání hudby. — ČM, XII, 194.
Zvon, ročník X. — ČM, XII, 94.
Drtina František prof. dr. — ČM, XII, 324.
Dušek Vavřinec (†). — ČM, XII, 224.
Svoboda Vladimír (†). — ČM, XII, 224.
Padesáté výročí úmrtí dr. Aug. Smetany. — ČM, XII, 99.
Poggendorffovy obrazce. — ČM, XII, 319.
První rasový kongres světový v Londýně. — ČM, XII, 223.
Případ Jathův. — ČM, XII, 328.
Quo, quo scelesti ruitis! — ČM, XII, 105.

1912

(*) Monism, monoteism, panteism a ateism. — S, I, 29.
(*) Vrchlického stanovisko filosofické. — S, I, 525. (V zvláštním čísle vydaném po smrti Jaroslava Vrchlického.)
(*) Fenomenální dualism a psychofysický paralelism. — ČM, XIII, 38, 129, 260.
Bölsche Wilhelm: Původ člověka. — ČM, XIII, 440.
Borský Lev: Bedřich Nietzsche. — ČM, XIII, 191.
Buber Martin: Tři řeči o židovství. — ČM, XIII, 441.
Česká revue, ročník 1912. — ČM, XIII, 423.
Fischer Otokar: Zrození tragedie z ducha hudby. — ČM, XIII, 191.
Franke Emil: Sankarův komentář k Bhagavadgitě. (Sborník filologický, 1910.) — ČM, XIII, 75.
Hartwig B.: Jaký je smysl našeho života. — ČM, XIII, 327.
Heveroch Antonín: O poruchách jáství. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der Halluzinationen, Wahnideen und Obsessionen. — ČM, XIII, 72. K tomu odpověď Heverochova v témž ročníku (195) a replika Krejčího (199).
Kádner Otokar: Stručné dějiny pedagogiky a školství. — ČM, XIII, 440.
Kratochvíl Josef: Úvod do filosofie. — ČM, XIII, 71.
Lichtenberg A. Ch.: Myšlenky o sobě. Myšlenky filosofické. Myšlenky psychologické. — ČM, XIII, 407.
Novák Josef: O kráse. — ČM, XIII, 317.
Novina, ročník V, číslo 3. — ČM, XIII, 94.
Pedagogické rozhledy. — ČM, XIII, 434.
Saudek Emil: O poesii Otakara Březiny. — ČM, XIII, 440.
Schumann H:. Wundts Lehre vom Willen. — ČM, XIII, 76.
Středa, ročník I. — ČM, XIII, 321.
Tůma Josef: Vyučování prvouce na školách venkovských. — ČM, XIII, 440.

Váňa Jan: Ideál vědy a víry. — ČM, XIII, 318.
Věstník českých profesorů, ročník XIX. — ČM, XIII, 422.
Úlehla Josef (60 let). — ČM, XIII, 206.
Döring August (†). — ČM, XIII, 431.
Duproix Paul (†). ČM, XIII, 208, 431.
Fouillé Alfred (†). — ČM, XIII, 430.
Gomperz Theodor (†). ČM, XIII, 327.
Liebmann Otto (†). — ČM, XIII, 208.
Peroutka Emanuel (†). — ČM, XIII, 430.
Poincaré Henri (†). — ČM, XIII, 430.
Struve Henryk (†). — ČM, XIII, 326.
Vrchlický Jaroslav (†). — ČM, XIII, 327.
Wróbel Walenty (†). — ČM, XIII, 431.
Psychologické laboratoře. — ČM, XIII, 433.

1913

(*) Glosy k nynější filosofii u nás. (Řada první.) — ČM, XIV, 225.
Adamík Richard: Síla vůle a životní energie. — ČM, XIV, 309.
Biologické listy, ročník II. — ČM, XIV, 313.
Dastich Jos.: Úvod do studium filosofie. — ČM, XIV, 80.
Heveroch Ant.: Jak si uvědomujeme jsoucno? — ČM, XIV, 80.
Heveroch Fr.: Vztahovačnost a problém kausality. — ČM, XIV, 193.
Hudební sborník. — ČM, XIV, 79.
Kubista Jaroslav: Plotinovo pojednání o krásném. — ČM, XIV, 78.
Myśl i Życie (La pensée et la vie). — ČM, XIV, 102.
Nietzsche Friedrich: Náboženský život. — ČM, XIV, 195.
Platon: Faidros čili o kráse. — ČM, XIV, 311.
Tolstoj L. N.: Články pedagogické. — ČM, XIV, 305.
Traugott Richard: Der Traum. — ČM, XIV, 198.
Vacek Jos.: Pravěk a manželství. — ČM, XIV, 306.
Veselá Emilie: Příspěvek k psychologii myšlení. — ČM, XIV, 77.
Zeitschrift für positivistische Philosophie. — ČM, XIV, 314.
Zich Ot.: Dvořákův význam umělecký. — ČM, XIV, 310.
Mikš Josef. — ČM, XIV, 326.
Aneburg John Lubbock Lord (†). — ČM, XIV, 328.
Compayré Gabriel (†). — ČM, XIV, 219.
Denis Hector (†). — ČM, XIV, 327.
Dürr Ernst (†). — ČM, XIV, 419.
Małecki Antonín (†). — ČM, XIV, 419.
Rzewuski Stanislav hrabě (†). — ČM, XIV, 328.
Schuppe Wilhelm (†). — ČM, XIV, 327.
Šťastný Alfons (†). — ČM, XIV, 419.

Tilšer Frant. (†). — ČM, XIV, 106.
Profesury eksperimentální psychologie. — ČM, XIV, 328.
Společnost pro positivistickou filosofii. — ČM, XIV, 219.

1914

(*) Glosy k nynější filosofii u nás. (Řada druhá.) — ČM, XV, 19, 142, 364.
Fischer Otokar: Friedrich Nietzsche. — ČM, XV, 190.
Krampera Václav: Nová kniha jednající o soudobé a nové kultuře lidstva. — ČM, XV, 198.
Krejčí F. V.: Světový názor náboženský a moderní. — ČM, XV, 197.
Nietzsche Friedrich: Tak pravil Zarathustra. (Přel. Ot. Fischer.) — ČM, XV, 190.
Siebenschein Hugo: Gerhardt Hauptmann. — ČM, XV, 196.
Tagore Rabindranath: Gitandžali. — ČM, XV, 215.
Tučný František: O moudrosti vzrůstu, ucelenosti a síle. — ČM, XV, 193.
Aschkenazz H. (†). — ČM, XV, 214.
Kramář Oldřich (†). — ČM, XV, 333.
Krecar Antonín (†). — ČM, XV, 214.
Lipps Theodor (†). — ČM, XV, 334.
Martz Anton (†). — ČM, XV, 333.
Waddington Charles (†). — ČM, XV, 215.
Právo existence malého národa. — ČM, XV, 225.
Spravedlivá věc. — ČM, XV, 334.
Stá ročnice narození Augustina Smetany. — ČM, XV, 214.

1915

Bain Alexander: Výchova jakožto věda. — ČM, XVI, 85.
Die Brücke, ročník I. — ČM, XVI, 226.
Ethische Kultur, ročník XX. — ČM, XVI, 224.
Kadeřávek Eugen: Neznabožství nepřímým důkazem jsoucnosti Boží. — ČM, XVI, 84.
Mareš František: Život — tvůrčí síla. — ČM, XVI, 203.
Solovjev Vladimir S.: Duchovní základy života. — Č 11, XVI, 85.
Šalda F. X.: Umění a náboženství. — ČM, XVI, 202.
Münsterberg Hugo (†). — ČM, XVI, 298.
Ribot Théodule (†). — ČM, XVI, 298.
Witasek Stephan (†). — ČM, XVI, 91.
Spinozova podobizna — ČM, XVI, 229.

1917

(*) Ústavní výbor a Češi. — ČD ze dne 20. července 1917.

1918/19

(*) Český socialism. — B, I, 1.
(*) Češství umělcovo. — B, I, 416.
(*) Eklekticism. — B, I, 415.
(*) Jubileum Václava Klofáče. — B, I, 142.
(*) Militarisace. — ČS-a ze dne 1. května 1918.

(*) Nutnost české strany socialistické. — ČS-ž, I, číslo 3.
(*) Oportunism. — B, I, 245.
(*) Politické přesvědčení. — B, I, 123.
(*) Projev. — ČS-a, ze dne 5. dubna 1918.
(*) Realism a demokratism. — ČS-ž, I, číslo 1.
(*) Referát o kulturním programu z VIII. sjezdu čs. strany socialistické. — B, I, 261.
(*) Rozhledy politické. — B, I, 216, 287.
(*) Summum ius, summa iniuria: vrchol práva vrcholem bezpráví. — B, I, 123.
(*) Teoretická vyhraněnost. — B, I, 173.
(*) Tichý Gustav (†). — B, I, 307.
(*) Za profesorem Františkem Čádou. (Řeč nad hrobem.) — B, I, 300.
(*) Z referátu o tak zvané čítankové aféře. — B, I, 540.
Andrejev Leonid: Ten, který dostává políčky. — B, I, 604.
Andrić Ivo: Ex Ponto. — B, I, 600.
Barač V.: Religion und Politik. — B, I, 475.
Černocký Karel: Úvod do psychologie. — B, I, 241.
Čapek Karel: Pragmatism čili filosofie praktického života. — B, I, 168.
Dyroff A.: Úvod do psychologie. — B, I, 244.
Fahoun Ladislav: Spánek a sen. — B, I, 166.
Fischer Otokar: Otázky literární psychologie. — B, I, 166.
Hlídka divadelní. (Hilbertův Falkenštejn. — Jiráskův Rohač z Dubé. — Sobotka: Nebylo pro něj ženy. — Milan Fučík: »1917«.) — B, I, 231.
Hudec Josef: Sebeurčení národů a marxism. — B, I, 483.
Icha Václav: Podstata socialismu. — B, I, 119.
Kádner Otokar: Rodina a škola. — B, I, 166.
Korolenko Vladimir: Historie mého vrstevníka. — B, I, 478.
Maeterlinck Maurice: Smrt. — B, I, 168.
Modráček František: Samospráva práce. — B, I, 480.
Novikov Jakub: Problém bídy a přirozené jevy hospodářské. — B, I, 164.
Rokyta Jan (Adolf Černý): Zpěvník pozdního husity. — B, I, 410.
Ruda Jiří: Farská historie. — B, I, 604.
Štětina Karel: Doktor Jan Held. — B, I, 168.
Tučný Fr.: V boji o národ. — B, I, 482.
Vorovka Karel: Úvahy o názoru v matematice. — B, I, 242.

1919/20

(*) Na vysvětlenou. (Odpověď Karlu Čapkovi na jeho referát o Krejčího Filosofii posledních let před válkou v Národních listech.) — B, II, 64.
(*) T. G. Masaryk. Předneseno na slavnostní schůzi universitní dne 7. března 1919. — B, II, 1.
(*) Ke dni 6. července. — B, II, 449.
(*) Radostné jubileum. — B, II, 142.

(*) T. G. Masaryk. — B, II, 1.
(*) Zahajovací proslov čestného předsedy univ. prof. dr. Fr. Krejčího na XVIII. světovém kongresu Volné Myšlenky dne 5. září 1920. — VM, XI, číslo 36.
Benák Fr.: Ideály socialismu. — B, II, 50.
Brothier Léon: Populární dějiny filosofie. Přel. Ota Dubský. — B, II, 428.
Český časopis estetický, ročník I. — B, II, 501.
Dědina Jan: Duch pravdy. — B, II, 500.
Gebauerová Marie: Božena Němcová. — B, II, 500.
Hobza: Poměr mezi státem a církví, 2. vydání. — B, II, 50.
Juda Karel: Slezské dialogy. — B, II, 501.
Klineberger B.: Národ a národnost. — B, II, 52.
Kunte Ladislav: Vznik nového náboženství. — B, II, 429.
Kunte Ladislav: Socialisace. — B, II, 51.
Le droits nationaux des Juifs en Europe orientale. — B, II, 53.
Pelíšek Josef: Úzkou cestou. — B, II, 61.
Pleskač Karel: Ratibořská idyla. — B, II, 500.
Shelley Percy Byshe: Výbor z prósy. — B, II, 501.
Tille V.: Myšlenky B. Němcové. — B, II, 80.
Vacek V.: Dílo Národního shromáždění. — B, II, 432.
Weyr František: Základy filosofie právní. — B, II, 322.
Záhoř Zdeněk: Božena Němcová a V. B. Nebeský. — B, II, 500.

1921

(*) Cizina a my. — ČS-o ze dne 1. května 1921.

1922

(*) Rozhledy noetické (Piklerova teorie vnímání — Anpassungstheorie). — ČM, XVIII, 229, 287.
(*) Rozhledy noetické (Paul Häberlin: Der Gegenstand der Psychologie, eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft). — ČM, XVIII, 171.
(*) Socialisace a popularisace vzdělání. — ČM, XIX, 141.
Bláha Jan: Společnost práce. — ČM, XVIII, 112.
Fischer J. L.: Dvě knihy neklidu a hledání. Kniha první: Hovory a zpovědi. — ČM, XVIII, 179.
Havelka Emanuel: Filosof humanity. — ČM, XVIII, 305.
Jeništa Ladislav: Kam život cílí. — ČM, XVIII, 181.
Klíma Ladislav: Traktáty a diktáty. Filosofické úvahy. — ČM, XVIII, 180.
Kunstovný O.: Úvod do filosofie. — ČM, XVIII, 304.
Mikuška Viktor: Věda metapsychická a její nynější stav. — ČM, XVIII, 305.
Rádl Em.: Náboženství a politika. — ČM, XVIII, 235.
Vorovka Karel: Skepse a gnóse. — ČM, XVIII, 109.

Mauthner F. (Krejčí-Škrach). — ČM, XIX, 377.
Rádl E. — ČM, XIX, 380.
Šťastný A. — ČM, XIX, 317.
Jarník J. U. (†). — ČM, XIX, 248.
Masaryková C. G. (†). — ČM, XIX, 246.
Mikš J. (†). — ČM, XIX, 316.
Lom St.: Převrat. — ČM, XIX, 127.
Šalda F. X.: Dítě. — ČM, XIX, 189.
Dokument šíření okultismu. — ČM, XIX, 192.
Grafologie. — ČM, XIX, 255.
Kozłowski M. — ČM, XIX, 380.
Proti srsti. — ČM, XIX, 128.
Psychologický mezinárodní sjezd v Oxfordu. — ČM, XIX, 256.
Spiritistický humbug. — ČM, XIX, 383.
Výstava francouzského umění v Praze. — ČM, XIX, 251.

1924

(*) Kantovo jubileum. — ČM, XX, 130.
(*) Smetanův rok. — ČM, XX, 65.
(*) Československý pedagogický ústav J. A. Komenského. — NO ze dne 27. dubna 1924 (číslo 155).
(*) Universitní aféra. (Ke Kovářovu plagiátu.) NO ze dne 16. a 24. září 1924 (číslo 195 a 203).
Balej František: Filosofická varia a umělecké essaye. — ČM, XX, 118.
Dercum Francis X.: Physiologie des Denkens. — ČM, XX, 301.
Eastman (Ohiyesa) Charles A. Duše Indiánova. — ČM, XX, 312.
Götz Fr.: Úvod do poesie. — ČM, XX, 54.
Jež Cyril: Osobní bůh a náboženství. — ČM, XX, 51.
Koudelka Jar.: Socialism a otázka dělnické vlády v Anglii. — ČM, XX, 378.
Kovář František: O náboženském vývoji lidstva. — ČM, XX, 52.
Kovář František: Představy párzismu a židovství o posledních věcech světa a lidstva. — ČM, XX, 250.
Král Josef: Filosofický slovníček. — ČM, XX, 118.
Kunstovný Otakar: O Elberfeldských koních. — ČM, XX, 249.
Mac Donald Ramsay J.: Socialism a vláda. — ČM, XX, 121.
Malý R. J.: Posvěcení života. — ČM, XX, 308.
Mareš Frant.: Otázky filozofické, národní a sociální v politice. — ČM, XX, 313.
Matoušek Mil.: Základy socialistického bezvěrectví. — ČM, XX, 378.
Neubauer Jan: Nekonečný prostor a jeho světy ve skutečnosti. — ČM, XX, 119.
Pelikán Ferdinand: Logika a etika záporu. — ČM, XX, 49.
Pleskač Karel: Otázka náboženská a etická. — ČM, XX, 254.
Stern Maurice Reinhold von: Das Weltvakuum. Ergebnisse freien Denkens. — ČM, XX, 377.
Trnka Tomáš: Moderní filozofie

Čapkové: Ze života hmyzu. — ČM, XVIII, 255.
Matěj Poctivý. — ČM, XVIII, 255.
Doslov (k Truksovu: Vykládám svou knihu). — ČM, XVIII, 185.
Kant a Litva. — ČM, XVIII, 188.

1923

(*) Ad vocem: Positivistická syrovátka. — ČM, XIX, 42.
(*) Dvornikovič, Krejčí, Škrach, Losskij: Myšlenka a návrh slovanského sjezdu filozofického v Praze. — ČM, XIX, 229.
(*) Einsteinova teorie a psychologie. — ČM, XIX, 257, 321.
(*) Eksperimentální psychologie a fyziologie nervstva. — ČM, XIX, 191.
(*) E. Rádl, V. K. Škrach, F. Krejčí: Boj o svobodu české filozofie. — ČM, XIX, 110.
(*) K. Vorovka, F. Krejčí: Co je okultism. — ČM, XIX, 42.
(*) O trestu smrti, anketa. Uspořádali dr. Em. Chalupný a O. Kypr. — SS, 1923, 78—86.
(*) Pedagogika uměním. — ČO, XX, 11.
(*) R. Souček, F. Krejčí: O problém duše. — ČM, XIX, 362.
(*) Řeč, kterou (František Krejčí) měl v senátě při debatě o zákonu na ochranu republiky míti, ale neměl. — VM, XIV, číslo 13.
Cesty a cíle. — ČM, XIX, 320.
Czech-Czechenherz A.: Hledající lidstvo. — ČM, XIX, 124.
Edgar E.: Počátky praktické estetiky. — ČM, XIX, 299.
Engliš K.: Základy hospodářského myšlení. — ČM, XIX, 49.
Herfort K.: Antropologie ve světle konstitučního problému a moderní psychiatrie. — ČM, XIX, 234.
Jareš J.: Jest otázka česká otázkou náboženskou? — ČM, XIX, 180.
Jedlička J.: Návrh na jednotnou školu střední. — ČM, XIX, 234.
Kozák J.: O otázce náboženské. — ČM, XIX, 115.
Lipps G. F.: Das Problem der Willensfreiheit. — ČM, XIX, 368.
Loskot F.: Na zříceninách chrámu. — ČM, XIX, 179.
Malý R. J.: Jasnýma očima. — ČM, XIX, 177.
Masarykův Jan Hus. — ČM, XIX, 294.
Moog W.: Die deutsche Philosophie des XX. Jahrhunderts. — ČM, XIX, 305.
Narasu L.: Buddhism. — ČM, XIX, 124.
La Revue Française de Prague. — ČM, XIX, 295.
Richardson: Režisérův zápisník. — ČM, XIX, 298.
Souček R.: Problém duše. — ČM, XIX, 297.
Tvrdý J.: Filosofie náboženství. — ČM, XIX, 115.
Žmavc I.: O přírodovědeckých základech sociálních náprav. — ČM, XIX, 52.
Albert F. — ČM, XIX, 318.
Černý J. — ČM, XIX, 253.
W. Jerusalem (Škrach-Krejčí). — ČM, XIX, 376.

ve slepé uličce. — ČM, XX, 118.
Tvrdý Josef: Vývoj filozofického myšlení evropského. — ČM, XX, 52.
Volkelt Johannes: Die Gefühlsgewissheit. — ČM, XX, 121.
Všetečka Jakub: Průprava pro filozofii. — ČM, XX, 317.
Wundt Wilhelm: Úvod do psychologie. — ČM, XX, 249.
Zába Gustav Dr. — ČM, XX, 318.
Fibich: Námluvy Pelopovy. — ČM, XX, 126.
Förster: Srdce. — ČM, XX, 126.
Hilbert: Kolumbus. — ČM, XX, 128.
Sedláček Josef Dr. (†). — ČM, XX, 255.
Nezdravý historizm. — ČM, XX, 127.
O soudobé filozofii české. — ČM, XX, 319.

1925

(*) Řeč z roku 1911 o Filozofické jednotě. — ČM, XXI, 329.
Hoppe Vladimír: Přirozené a duchovní základy světa a života. — ČM, XXI, 53.
Hromádka J. L.: Katolicizm a boj o křesťanství. — ČM, XXI, 356.
Kádner Otokar: Základy obecné pedagogiky. — ČM, XXI, 341.
Masarykův sborník. — ČM, XXI, 63.
Reyl František: Sociologie v politice. — ČM, XXI, 181.
Trnka Tomáš: Proudy v současné filozofii. — ČM, XXI, 343.
Vohryzek Viktor: Kniha životní moudrosti. Upravil dr. Otakar Guth. — ČM, XXI, 350.
Zábův Sborník. Redakcí dr. F. Pelikána. — ČM, XXI, 345.
Dr. O. Chlup. — ČM, XXI, 366.
75. narozeniny T. G. Masaryka. — ČM, XXI, 125.
Prof. dr. Josef Zubatý. — ČM, XXI, 190.
Prof. dr. Jos. Gruber (†). — ČM, XXI, 189.
Soumagne: Nový mesiáš. — ČM, XXI, 62.
Divadelní censura. — ČM, XXI, 62.
Masarykova sociologická společnost. — ČM, XXI, 127.
Nový slovník naučný. — ČM, XXI, 368.
Volná Myšlenka. — ČM, XXI, 367.

1926

(*) Kantovo čtení o etice. — ČM, XXII, 34.
(*) Leibnizova monadologie. — ČM, XXII, 179.
(*) Sociotechnika. — ČM, XXII, 140.
Balthazar Vladimír: Bedřich Smetana. — ČM, XXII, 56.
Bláha In. Arnošt: Sociologie sedláka a dělníka. — ČM, XXII, 55.
Brentano Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Versuch über die Erkenntnis. Die vier Phasen der Philosophie. — ČM, XXII, 316.
Čapek Norbert F.: Rytmus tvůrčího života. — ČM, XXII, 118.
Handbuch der Philosophie. — ČM, XXII, 190.
Hendrich J.: Filosofické proudy

v současné pedagogice (spolu s Em. Rádlem). — ČM, XXII, 363.
Kraft Viktor: Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden. — ČM, XXII, 245.
Leibniz G. W.: Monadologie. Znovu přel. E. Čapek. — ČM, XXII, 117.
Linhart F.: Náboženská kultura. — ČM, XXII, 116.
Pamětní spis ku oslavě stých narozenin J. G. Mendela. — ČM, XXII, 58.
Playne C. E.: The neuroses of the nations. — ČM, XXII, 120.
Rádl Emanuel: Západ a Východ. Filosofické úvahy z cest. — ČM, XXII, 114.
Riehl Alois: Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. — ČM, XXII, 253.
Vorovka Karel: Polemos. — ČM, XXII, 174.
Vorovka Karel: Science, philosophie, religion. — ČM, XXII, 50.
Benedetto Croce. — ČM, XXII, 124.
Josek Otakar (†). — ČM, XXII, 188.
Kardinál Mercier (†). — ČM, XXII, 61.
Skalský Gustav (†). — ČM, XXII, 124.
Aristofanes: Lysistrata. — ČM, XXII, 128.
Bartoš Jan: Vzbouření na jevišti. — ČM, XXII, 126.
Hilbert: Prapor lidstva. — ČM, XXII, 127.
Co je pozitivizm. — ČM, XXII, 319.
Česká mysl a český pozitivizm. — ČM, XXII, 191.
Novostavby university Karlovy. — ČM, XXII, 63.
O české nechuti k filozofii. Přednáška prof. Rádla. — ČM, XXII, 189.
Pozitivizm se přejídá i pedagogům? — ČM, XXII, 189.
Smetanův pomník. — ČM, XXII, 377.
Škola politicum. — ČM, XXII, 266.

1927

(*) O významu Spinozovy filozofie. — ČM, XXIII, 83.
(*) Logické příručky české. — ČM, XXIII, 48.
(*) Filozofie paradoksu. — ČM, XXIII, 121.
(*) Rozhledy psychologické: Marešova fyziologická psychologie. Biologická psychologie. Marksistická psychologie. Eksperimentální a systematická psychologie u nás. — ČM, XXIII, 297.
(*) Věta o trojstránkovitosti duševních dějů. — ČM, XXIII, 226.
Drtina František: Spisy. — ČM, XXIII, 143.
Kratochvíl Josef: Meditace věků. — ČM, XXIII, 310.
Mareš František: Fysiologická psychologie. — ČM, XXIII, 297.
Procházka Leopold: Budha a jeho učení. — ČM, XXIII, 143.
Svoboda, Karel: Vývoj antické estetiky. L'esthétique d'Aristote. — ČM, XXIII, 383.
Úlehla Josef: Zkoumání o vý-

chově člověka, o útvarech společenských a jejich spojitosti zákonné i vývojové. — ČM, XXIII, 59.
Váňa Josef: Psychotechnika. — ČM, XXIII, 155.
Bendl: Dítě tábora. — ČM, XXIII, 471.
Lom St.: Kající Venuše. — ČM, XXIII, 239.
Euripides: Bakchantky. — ČM, XXIII, 239.
Galsworthy: Okna. — ČM, XXIII, 471.
Chesterton Gilbert Keith: Kamarád Čtvrtek. — ČM, XXIII, 471.
Peřina: Nahý život. — ČM, XXIII, 472.
Scribe: Leonie. — ČM, XXIII, 471.
Shaw: Lékař v rozpacích. — ČM, XXIII, 471.
Sejfulina: Viriněja. — ČM, XXIII, 238.
Heveroch Ant. MUDr. (†). — ČM, XXIII, 156.
Pospíšil Josef Msgr. Th. Dr. (†). — ČM, XXIII, 74.
Zítko Karel MUDr. a PHDr. (†). — ČM, XXIII, 75.
Kongres pro pokrok v náboženství křesťanském. — ČM, XXIII, 397.
Laická škola. — ČM, XXIII, 399.

1928

(*) Fakty, faktíky, faktíčky. — ČM, XXIV, 158.
(*) K dějinám filozofie české. — ČM, XXIV, 326.
(*) O dějepisectví české filozofie. — ČM, XXIV, 430.
(*) Nemožná psychologie. — ČM, XXIV, 535.
V jubilejním roce republiky. Dopis k anketě, datován 5. června 1928. — Literární svět, I, číslo 19—20, 7.
Bartoš Josef: Iluzionismus. — ČM, XXIV, 466.
Croce Benedetto: Brevíř estetiky. B. Croce — filozof. — ČM, XXIV, 267.
Fajfr František: Způsoby myšlení a jich klasifikace. — ČM, XXIV, 165.
Fischer J. L.: Útěk před starou filozofií. — ČM, XXIV, 271.
Jasan Pravoslav: Zákony lásky. Odhalení tajemství lidské lásky a života. — ČM, XXIV, 471.
Jastrebov-Ragozin (Yastreboff-Ragosine) Nadine: Le moment d'inspiration essentiel du réalisme français. — ČM, XXIV, 470.
Kolowrat-Krakovský J.: Amerika a my. — ČM, XXIV, 165.
Losskij N.: L'intuition, la matière et la vie. — ČM, XXIV, 468.
Novák Mirko: K problému vědy o umění (Poznámka redaktora). — ČM, XXIV, 555.
Russell Bertrand: Problémy filozofie. — ČM, XXIV, 78.
Sinitzin Th.: Etiudy po teorii biologičeskogo determinizma. — ČM, XXIV, 471.
Syllaba Ladislav: Cestou k svobodě. — ČM, XXIV, 78.
Šolc Jan: Teorie absolutna. — ČM, XXIV, 76.
Thorndike Eduard L.: Osobitost. — ČM, XXIV, 77.

Vasilkioti Vladimír: Viera i nravstvennost čelovjekoboga. — ČM XXIV, 467.
Velinský Stanislav: Asociační jistota jako základ psychologie učení. — ČM, XXIV, 163.
Velinský Stanislav: Individuální základy sociální pedagogiky. — ČM, XXIV, 163.
Ardigò Roberto. — ČM, XXIV, 563.
Bergson Henri. — ČM, XXIV, 564.
France Anatole. — ČM, XXIV, 479.
Kozłowski W. M. — ČM, XXIV, 284.
Mareš František. — ČM, XXIV, 183.
Nejedlý Zdeněk. — ČM, XXIV, 183.
Šalda F. X. — ČM, XXIV, 183.
Dostojevskij: Zločin a trest. — ČM, XXIV, 191.
Goethe: Faust. — ČM, XXIV, 285.
Hilbert: Job. — ČM, XXIV, 477.
Howard Sidney: Mateřství paní Phelpsové. — ČM, XXIV, 191.
Konec paní Cheneyové. — ČM, XXIV, 285.
Konrád: Olbřím. — ČM, XXIV, 286.
Kubka Frant.: Ataman Rinov. — ČM, XXIV, 192.
Lenormandův Jed v krvi. — ČM, XXIV, 568.
Maughamova Constance. — ČM, XXIV, 567.
Medkův Plukovník Švec. — ČM, XXIV, 567.
O'Neil: Veliký bůh Brown. — ČM, XXIV, 189.
Pirandello: Nahé odívati. — ČM, XXIV, 190.
Rosso di san Secondo: Mezi tančícími šaty. — ČM, XXIV, 191.
Soumagne: Ultimo. — ČM, XXIV, 285.
Vrchlický: Bar Kochba. — ČM, XXIV, 192.
Zoubek: Film. — ČM, XXIV, 192.
Bechtěrev V. M. (†). — ČM, XXIV, 89.
Henner Kamil (†). — ČM, XXIV, 282.
Klíma Ladislav (†). — ČM, XXIV, 281.
Stehlík Čestmír (†). — ČM, XXIV, 476.
Ad vocem pražské sensace. — ČM, XXIV, 186.
Co je křesťanství. — ČM, XXIV, 566.
Intelektuál a inteligent. — ČM, XXIV, 188.
Koutek humoru. — ČM, XXIV, 187, 384.
Pražská senzace. — ČM, XXIV, 92.
Smysl českých dějin. — ČM, XXIV, 565.
Vzpomínka v jubilejním roce. — ČM, XXIV, 95.
Zastaralé učebnice. — ČM, XXIV, 286.

1929

(*) Česká umělecká kultura po převratě. — ČM, XXV, 143.
(*) O pozitivní etiku. (Několik nových hlasů pro i contra.) — ČM, XXV, 194.
(*) Psychologie vůle. (Replika na

recensi o »Psychologii vůle« Borislava Lorence v »Misao«, XXVI, svazek 5 a 6.) — ČM, XXV, 157.
(*) Věda a systém. — ČM, XXV, 246.
Atanasievič (Atanasievitch) Xénia: La doctrine métaphysique et géometrique de Bruno. — ČM, XXV, 375.
Brunschwicg Léon: La querelle de l'athéisme. — ČM, XXV, 375.
Der russische Gedanke. — ČM, XXV, 285.
Dougall William Mc: Fysiologická psychologie. — ČM, XXV, 378.
Federiste Le. — ČM, XXV, 286.
Fischer J. L.: Über die Zukunft der europäischen Kultur. — ČM, XXV, 373.
Jakovenko Boris: Vom Wesen des Pluralismus. — ČM, XXV, 75. (Srovnej i poznámku k dopisu Jakovenkovu v rubrice »Diskuse«. — ČM, XXV, 268.)
Lancová Juliana a Tomáš Trnka: Psychologie ženy. — ČM, XXV, 187.
Masaryk T. G.: Americké přednášky. — ČM, XXV, 372.
Metzke Erwin: Karel Rosenkranz und Hegel. ČM, XXV, 377.
Mládek Ferdinand: Přehled dějin filosofie a jejich systémů. — ČM, XXV, 186.
Veber France: Problem predstavne produkcije. — ČM, XXV, 183.
Laichter Jan (70. narozeniny). — ČM, XXV, 188.
Voborník Jan (75 let). — ČM, XXV, 284.
Weyr František (50. narozeniny). — ČM, XXV, 283.
Zich Otakar (50. narozeniny). — ČM, XXV, 188.
Goll Jaroslav (†). — ČM, XXV, 379.
Vorovka Karel (†). — ČM, XXV, 86.
Ad usum pana presidenta republiky. — ČM, XXV, 287.
Cenzura dnes a jindy. — ČM, XXV, 191.
Filozofická revue. — ČM, XXV, 90.
Koutek humoru. — ČM, XXV, 95, 192.
Případ obrazárny Společnosti přátel umění. — ČM, XXV, 93.
Symptomatický případ z kruhů vysokoškolských. — ČM, XXV, 381.
Teatralia (Dostojevského »Zločin a trest«, »Bratří Karamazovi« a »Idiot«; Roberta Waltera »Velké umění babické«). — ČM, XXV, 91.
Teatralia (Medkův »Plukovník Švec«). — ČM, XXV, 191.
T. G. Masaryk a »mladší česká filozofická generace«. — ČM, XXV, 285.
Tradice. — ČM, XXV, 381.
Uvozovky. — ČM, XXV, 94.

PRÁCE O KREJČÍM

Doplňkem k bibliografii literárního díla Krejčího uvádíme ještě výbor několika článků a pojednání o Krejčím, z nichž většina byla napsána při příležitosti jeho padesátých, šedesátých a sedmdesátých narozenin. Pomíjíme zde recense jednotlivých knih Krejčího a velmi četné předválečné a poválečné polemiky. Co bylo podstatného napsáno v sporech o psychologii Krejčího před válkou v letech 1903—05 a potom v letech 1911—12, obsáhl Příhodův článek (Krejčího boj za vědeckou psychologii) v tomto Sborníku. Poválečné polemiky pak ani zdaleka nemají toho významu jako spory předválečné. Knihy Krejčího byly recensovány pravidelně nejen v »Pedagogických rozhledech«, »Naší době«, »Volné myšlence«, »Volné škole«, ale i v řadě revuí jiných a v denním tisku, a podat podrobný soupis těchto recensí vymyká se síle jednotlivcově a rozměrům tohoto Sborníku.

Kromě zkratek užitých v bibliografii prací Krejčího bylo v tomto soupise užito těchto značek:

HČ = Hlídka Času
K = Kmen
LN = Lidové noviny
NL = Národní listy
P = Přehled
PL = Právo lidu
PP = Prager Presse
T = Tribuna

I

CO VYŠLO KNIŽNĚ*)

Antonín Klimt: Univ. prof. dr. František Krejčí. Napsal a uspořádal Ant. Klimt. In: Vzdělávací knihovna českých socialistů, rediguje Josef Svozil, svazek I. Praha, Tiskové a vydavatelské družstvo českých socialistů 1918. (K šedesátým narozeninám Františka Krejčího.)

František Mareš: Psychologie bez duše. Ke kritice »Základů psychologie« prof. dra Krejčího. Zvláštní otisk z Přehledu X. Praha 1912.

*) Kniha M. B. Böhnela: Chlapík, satirický román, Plzeň 1923, budiž uvedena toliko zde pod čarou.

II

CO VYŠLO ČASOPISECKY

(Anonymně): František Krejčí jako pedagogický myslitel. — ND, XXXI, 399—405, 924.

Anonymus: Prof. dr. Frant. Krejčí. (Glossa k padesátým narozeninám 21. srpna 1908.) — P, VI, 813.

Čáda František: První setkání. — PR, XXVIII (1918), 174.

Drtina František: František Krejčí. (K padesátým narozeninám 21. srpna 1908.) — HČ, III, číslo 34.

— Prof. Krejčí o náboženství a mravnosti. — PR, XXVIII (1918), 168.

Klimt Antonín: Prof. dr. Krejčí jako filosof. — VM, IV, (1908), 225.

Kozák Jan Blahoslav: František Krejčí. — ČS-o ze dne 21. srpna 1928.

— František Krejčí's Persönlichkeit und Werk. — PP ze dne 21. srpna 1928.

Král Josef: Prof. Krejčí a sociologie. J PR, XXVIII (1918), 162.

Kratina Ferdinand: František Krejčí, filosof a psycholog. — LN ze dne 21. srpna 1928.

Lavička F. (Vespero J. B.): Prof. dr. Fr. Krejčí jako filosof. — VM, VII (1912), 360.

N(ovotný) F.: Filosofie? — LN ze dne 16. září 1928.

Pelikán Ferdinand: Fr. Krejčího filosofie a osobnost. — PR, XXVIII (1918), 133.

Pšenčík Dimitrij: Prof. Krejčí jako akademický učitel. — PR, XXVIII (1918), 132.

Rádl Emanuel: Profesor František Krejčí. — Č ze dne 2. června 1911. Přetištěno ve VŠ, VII (1911), 17.

— F. Čáda a F. Krejčí. — Č ze dne 4. května 1915.

— Krejčího nacionalism. — PR, XXVIII (1918), 137.

— Prof. Frant. Krejčí šedesátníkem.

— ČS-ž ze dne 16. srpna 1918.

— Prof. dr. Krejčí. — ČS-a ze dne 16. srpna 1918.

— Prof. dr. Fr. Krejčí. (Řeč při universitní oslavě sedmdesátých narozenin Františka Krejčího 16. října 1928. — ČM, XXV (1928), 490.

— František Krejčí. — T ze dne 23. října 1928.

R. LV.: Univ. profesor dr. František Krejčí. — NL ze dne 21. srpna 1928.

Šeracký František: Prof. F. Krejčí jako psycholog. — PR, XXVIII (1918), 141.

Šimsa Jaroslav: František Krejčí. —NO ze dne 21. srpna 1928.

— František Krejčí sedmdesátníkem. — PL ze dne 21. srpna 1928.

— František Krejčí. — K, 1928, číslo 7.

— Filosof František Krejčí. — ND, XXXV, číslo 2.

Tichý Gustav: Povaha filosofie Františka Krejčího. — ND, XXV (1918), 726.

REJSTŘÍK JMEN

Adler, Friedrich 220.
Adler, Max 220, 224, 225.
D'Alembert 9.
Amerling, Karel Slavoj 58.
Appelt, Vilém 146.
Aristoteles 26, 60, 61, 64, 173, 185, 305, 317.
Auerbach 235.
Augustinus (Svatý) 12.
Avenarius, Richard 220.

Babák, Edvard 109, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141, 145, 152, 153, 154, 155.
Bacon, Francis of Verulam 26, 304, 305, 316.
Baeyer 116.
Bain, Alexandre 22.
Bakunin, Michal 218.
Balej, František 270.
Bartoš, Jan 277.
Bartošek, Theodor 287, 302.
Batěk, Alexander Sommer- 199.
Bayet 197.
Bechtěrev 60, 95, 96, 98, 227.
Belfort-Bax, E. 220.
Beneš, Edvard 197, 282.
Bergemann, P. 48.
Bergson, Henri 13, 24, 42, 43, 50, 61, 76, 79, 169, 261, 314.
Berkeley, George 78, 305, 315.
Bernard, Claude 82.
Bernstein, Eduard 218, 220, 224.
Bertelot, René 34.
Biebl, Konstantin 254, 260.
Binet 88, 89, 95, 304.
Björnson, Björnstjerne 268.
Bláha, Inocenc Arnošt 22, 29, 197, 216, 233—239.
Blanc, Louis 218.
Bleuler, E. 95, 96.
Bogdanov 220.
Boll 117.
Bolzano, Bernard 68, 84, 304, 305, 306.
Boutroux, Emile 42.
Brentano, Franz 216, 309.
Březina, Otakar 270.
Bruno, Giordano 305, 316.
Bühler, K. 65, 101.
Bucharin 220, 224, 225.
Bumke, O. 95, 96.
Burke, Edmund 262.
Busse 135.
Butler 171.

Calderon, P. 293.
Calderwood 171.
Camoêns, P. 293.
Cohn, Georg 197, 208.
Coste 209.
Comte, Auguste 9, 10, 13, 14, 15, 16, 24, 27, 28, 29, 31, 35, 38—45, 84, 177, 198, 205, 301, 309.
Croce, Benedetto 24, 50.
Cunow, Heinrich 220, 224, 225.

Čáda, František 15, 19, 22, 25, 58, 75, 81, 82, 84, 135, 282, 288, 304, 305, 306, 309, 310, 315.
Čapek, Josef 276, 277.
Čapek, Karel 13, 276, 277.
Čapek, Norbert F. 300.
Čech, Svatopluk 268, 269, 270.
Čelakovský, František Ladislav 291, 295.
Čelpanov 227.
Čupr, František 27, 58, 304, 306.

Darwin, Charles 9, 10, 27, 156, 316.
Dastich, Josef 21, 22, 58, 168, 304, 306, 309.
David, Madeleine 27.
Delacroix, Henry 257.
Denis, Hector 297.
Deploige, Simon 197.
Descartes, René 11, 60, 304, 314.
Dewey, John 13, 33, 35.
Dilthey, Wilhelm 74.
Dostojevskij, Fedor Michajlovič 277, 278.
Dougall, William Mc 95, 96, 99, 192.
Dratvová, Albína 165—168.
Driesch, Hans 50, 60, 99, 177, 216.
Drinkwater, John 276.
Drtina, František 15, 19, 24, 25, 27, 29, 32, 75, 80, 81, 82, 84, 146, 161, 282, 287, 310.
Dühring, Eugen 218.
Dumas, H. 257.
Durdík, Josef 21, 24, 27, 28, 58, 81, 168, 309, 316.

Durdík, Petr 58.
Durkheim, Emile 15, 41, 197, 216.
Dwelshauvers, G. 41.

Einstein, Albert 54, 315.
Eisenstein 118.
Engels, Friedrich 218—232.
Engliš, Karel 205.
Erdmann, Beno 70, 71.
Esquirol 93.

Fajfr, František 31, 32, 75, 84, 169, 182—189, 205.
Falckenberg, R. 295.
Fechner, Gustav Theodor 10.
Feuerbach, Ludwig 10, 222, 285.
Fiedler, František 144.
Fichte, Johann Gottlieb 35, 305.
Fischer, J. L. 38—45, 169.
Fischer, Kuno 48.
Fischer, Otakar 268.
Flechsig 309.
Forel, Auguste 309.
Fourier, F. Ch. 218.
Foustka, Břetislav 189, 197.
Franke, Emil 149.
Frankfurt, J. 227.
Freud, Sigmund 95, 96.
Fröhlich, F. W. 125.
Futurus 134.

Gabler 27.
Gad, J. 117.
Galilei, Galileo 9, 10.
Gall 93.
Gelenius 26, 305.
Gennep 235.
George, Henry 218.
Giddings, Franklin 209.
Gobineau, J. Arthur 235.
Goethe, Johann Wolfgang 269, 270.
Götz, František 272, 273.
Gooch, P. 235.
Griesinger 93.
Groos 263.
Grote 256.
Gumplowicz, Ludwig 235.
Guyau, Jean Marie 171, 231, 267, 314.

Haeckel, Ernst 18, 135, 286, 297.
Hálek, Vítězslav 291.
Hall, O. 141.
Hall, Stanley 304.
Hammacher, F. 225.
Hanuš 21, 22.
Hanuš, F. 199, 309.
Hartl, Antonín 29.
Hartmann, Eduard von 309.
Hartmann, Nicolai 179.
Hauser, H. 235.
Hausmann 110.
Havlíček, Karel 27.
Hayes, Edward Cary 197.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 9, 10, 161, 189, 220, 221, 223, 314, 315.
Heine, Heinrich 48, 269, 270.
Hellpach, Willy 136.
Helmholtz, Hermann 72, 127.
Herbart, J. F. 15, 21, 22, 25, 51, 81, 157, 161, 256, 313, 315.
Herben, Jan 29.
Hering, E. 127.
Hertz, H. 72.
Heveroch, Antonín 96.
Hilbert, Jaroslav 54, 277.
Hobbes, Thomas 304, 312.
Höffding, Harald 173.
Höfler 309.
Holý 249.
Homéros 258.
Hoppe, Vladimír 75, 76, 78, 79, 81, 84, 169.
Hora, Josef 260, 261.
Horbaczewski 109, 113.
Hostinský, Otakar 24, 287, 299, 304, 305.
Hromádka, Josef Lukl 54, 216, 283—285.
Hůla, Břetislav 217—232.
Hume, David 9, 10, 14, 29, 33, 35, 48, 84, 193, 212, 315.
Hus 194.
Husserl, Edmund 68, 69, 70, 84, 172, 315.
Hutcheson 171.
Hýna 21, 58.

Chalupný, Emanuel 128, 141—150, 152, 197, 208, 209, 216.
Chamberlain 235.
Chlup, Otakar 156—160, 287.
Chocholoušek 291, 293.

Ingenieros 61, 101.
Isserlin, M. 96.
Ivanov 235.

Jaensch, E. R. 66.
James, William 13, 24, 35, 36, 64, 76, 143, 169.

Jančařík, Josef 46—54.
Jandečka 168, 309.
Janet, Pierre 95, 96.
Jaspers, O. 96.
Jaurès, Jean 220.
Jellinek, Georg 189.
Jennings 99.
Jevons 304.
Ježíš Kristus 170, 176.
Johannet 235.
Josek, Otakar 304.
Jung, C. G. 36, 95, 96.

Kádner, Otakar 84, 136, 140, 287.
Kant, Immanuel 14, 19, 33, 35, 36, 42, 46—54, 131, 132, 133, 151, 156, 173, 213, 220, 224, 225, 304, 305, 312, 314.
Karásek, Jiří ze Lvovic 272.
Karrer 115.
Kapras, Jan 21, 168.
Kautsky, Karl 218, 220, 224, 225.
Kavina 109, 110, 115.
Keleti 235, 238.
Klácel, František Matouš 22, 304, 305
Kleist 96.
Klicpera, Václav Kliment 291.
Klíma, Jiří V. 286—290.
Klimt, Antonín 311.
Komenský, Jan Amos 32.
Konrád, Edmond 277.
Kopecký, R. 303.
Koperník, Mikuláš 48.
Kornilov 227.
Kozák, Jan Blahoslav 46, 49, 169—181.
Kozłowski, W. M. 27—32.
Kraepelin, E. 95, 96.
Král, Josef 21—26, 199.
Kramář, Karel 144.
Kramář, Oldřich 145.
Krejčí, F. V. 15, 270.
Kries, J. von 125.
Kretschmer 36, 96, 100.
Kronfeld 96.
Krupiński, F. 29.
Kühne 117.
Külpe, O. 71.
Kunstovný, Otakar 300, 301, 302, 303.
Květ, F. B. 305.

Ladd 142.
Lacombe, R. 41.
Lafargue, Paul 220.
Lamettrie, Julien de 60.
Lange, Friedrich Albert 218.
Láska 75.
Lassalle, Franz 218.
Lazarus, M. 235, 238, 240.
Le Bon, Gustave 235.
Lecky, J. 161.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 60, 70, 78, 304, 305, 306, 314, 315, 317.
Lenin, N. 218, 224, 225.
Lessing, Gotthold Ephraim 179.
Lévy-Bruhl 197.
Lhoták, Kamil 132, 133, 135, 138, 141, 144, 145.
Liebmann 48.
Limanowski 28.
Lindner, Gustav Adolf 21, 26, 58, 161, 166, 309.
Lipps, Theodor 309, 315.
Littré, E. 38.
Locke, John 33, 59, 304, 314.
Loeb, J. 99.
Lom, Stanislav 274, 275, 277.
Losskij, N. 24.
Lukacz 220.

Maeder 95.
Maeterlinck, Maurice 303.
Mach, Ernst 73, 220.
Mácha, Karel Hynek 247.
Machar, Josef Svatopluk 15, 270.
Machotka, Otakar 197.
Maine de Biran 42, 78.
Malebranche, N. 79.
Malý, R. J. 75, 79.
Man, Hendrik de 227.
Manzini 235.
Mareš, František 101, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 146, 149, 150, 151, 152, 287.
Margall, Pi y 235.
Marquardt 235.
Marx, Karl 9, 10, 14, 156, 157, 207, 217—232, 285.
Masaryk, Tomáš Garrigue 7, 8, 13, 14, 15, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 79, 80, 82, 83, 84, 131, 132, 147, 155, 161, 169, 175, 197, 198, 199, 202, 215, 216, 219, 222, 235, 282, 309, 310.
Máša, Rudolf 301.
Maurras, Ch. 42.
Mehring, Franz 220.
Merta, František 163, 287, 288.
Meyer, J. B. 48, 49.
Mill, John Stuart 9, 13, 15, 27, 31, 38, 71, 73, 81, 104, 285, 304.

Moník, J. 146.
Moog, Willy 51.
Morgan 99.
Morgan, Jacques de 235.
Mueller, H. 116.
Münsterberg, Hugo 89, 96, 134, 151.
Muhs, K. 229.
Muir, Ramsay 235.
Myers, Ch. S. 92.

Němcová, Božena 292.
Něčajev 304.
Neruda, Jan 243, 249, 250, 252, 254, 271, 312, 313.
Nietzsche, Friedrich 16, 17, 23, 48, 231, 268, 281, 283, 312, 313.
Novák, Josef 256—264.

O'Neill, Eugen 276.
Ostwald, Wilhelm 13, 18.
Owen, Robert 218.

Palladin 112.
Pascal, Blaise 304.
Paulhan 286.
Paulsen, Friedrich 47, 173.
Pavel (apoštol) 170.
Pavlov 227.
Pelant, Karel 301.
Pelikán, Ferdinand 75, 155.
Peroutka, Ferdinand 13.
Pfleger Moravský, G. 291.
Pirandello, Luigi 276, 278.
Planck, Max 118, 173.
Platon 28, 274.
Plechanov, Georgij 220.
Poggendorff 141—149.
Poincaré, Henri 73, 190.
Preobraženskij 225.
Příhoda, V. 101, 128—155.
Procházka 168.
Protagoras 83.
Proudhon, J. 218.
Puškin, A. S. 292.

Rabelais 161.
Rádl, Emanuel 9—20, 32, 75, 82, 83, 97, 101, 130, 136, 143, 144, 145, 146, 150, 216, 235.
Rais, K. V. 261.
Ravaisson 42, 43.
Raýmann, B. 134.
Reinhold 49.
Reinke 133.
Renan, Ernest 15, 235.
Rey, Abel 35, 57.
Ribot, Théodule 62, 263, 304.
Rickert, H. 172.
Richard 234.
Rodbertus, K. 218.
Rohan 134.
Rorschach 95.
Rosolimo 95.
Rousseau, Jean Jacques 160.
Roux, Wilhelm 98.
Rückert 269.
Rüdinger 136.
Rümelin 237.
Russell, Bertrand 33, 69.
Růžička, Vladimír 101.

Saint-Simon, H. 39, 45, 218.
Sanford 142.
Saudek, Emil 270.
Sedláček 168.
Sejfulina 277, 278.
Sekla, Bohumil 97—101.
Sergi 304.
Shaftesbury 171.
Shakespeare, William 291.
Shaw, George Bernard 276, 277.
Schäffle 218.
Schanz 117.
Scheler, Max 172, 179, 216.
Schiller, F. C. S. 76.
Schiller, Friedrich 256, 263, 269, 270, 293.
Schjelderup 124.
Schleiermacher, Friedrich 173.
Schopenhauer, Arthur 23, 33, 42, 43, 226, 231, 267, 283, 312, 313.
Schulze, E. 58.
Sigwart, Christian 70, 105, 309.
Simon 95.
Sládek, Josef Václav 246, 248.
Slavík 168.
Smetáček, Zdeněk 69, 190—195.
Smetana, Augustin 24, 26, 27, 57, 305.
Snell 73.
Sofokles 292, 294.
Solovjev 24.
Soukup, František 93—96.
Soumagne, Henri 273.
Sova, Antonín 242, 252.
Spencer, Herbert 9, 15, 16, 17, 22, 23, 24, 29, 31, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 52, 53, 54, 156, 161, 163, 198, 213, 225, 231, 234, 256, 263, 283, 297, 304, 309, 315.

Spinoza, Baruch 9, 10, 26, 48, 59, 173, 221, 231, 304, 305, 316, 317.
Spranger, Eduard 65.
Srdínko, O. 114.
Stehlík, Čestmír 8, 109—127, 295—296, 304—306.
Steinthal 240, 309.
Stejskal, Alois 305.
Stern 87, 88, 92, 99.
Stern, J. 220.
Strauss, P. G. 229.
Struminskij 227.
Struve, Petr 304.
Stumpf, C. 73, 309.
Svoboda, Emil 300, 302.
Sýkora, Oldřich 271.

Šalda, František 257, 272, 277, 278, 279.
Šeracký, František 55—85, 310.
Šimsová, Marie 32.
Škrach, Vasil K. 28, 196—216, 310.

Tagore, Rabindranath 270.
Tarde, Gabriel 67, 234.
Terman 95.
Thormayer 48.
Thorndike, E. L. 99.
Timirjacev 110.
Tille, Václav 144.
Tichý, Gustav 145, 146, 147.
Tobolka, Zdeněk 144.
Tolstoj, Lev Nikolajevič 16, 17, 23, 24, 231, 267, 283, 299, 312, 318, 319.
Trnka, Tomáš 75, 81, 169.
Tvrdý, Josef 33—37.

Uher, Jan 161—164.
Uhlíř, Antonín 197, 216, 310.
Úlehla, J. 161.
Ulrici 48.

Vaihinger, Hans 76, 79.
Váňa, Jan 269.
Váňa, Josef 86—92.
Vaněček, Matěj 149.
Velenovský, Josef 155.
Velinský, L. 147, 148.
Velinský, Stanislav 102—108, 148.
Vendyš, Vladimír 265—281.
Vlček, Jaroslav 144, 272.
Voborník, Jan 291—294.
Vorländer, Karl 220, 225.
Vorovka, Karel 57, 75, 76, 77, 78, 79, 84.
Votoček, Emil 109, 111.
Vrchlický, Jaroslav 245, 246, 250, 254, 261, 269.
Vychodil, Pavel 185.

Wagner, Richard 274.
Warren, H. C. 192.
Watson 99.
Weber, Wilhelm 133.
Weigert 115, 118.
Wells, H. G. 166.
Weyr, František 205.
Willstätter 111, 115.
Wieland, Chr. M. 115.
Windelband, Wilhelm 48, 172, 180.
Woltmann 225.
Wundt, Wilhelm 18, 21, 22, 61, 67, 74, 101, 136, 142, 143, 145, 148, 256, 309, 316.

Zába, Gustav 27, 28, 146.
Zahradník 304, 305.
Zander 130.
Zangwill, Israël 235.
Zeller, Eduard 34.
Zeyer, Julius 270.
Ziehen, Theodor 84, 95, 96, 286.
Zich, Otakar 240—255, 263.
Zola, Emile 15.
Zoth 116, 117.
Zumft 117.

OBSAH

Předmluva 7

—

Positivism vůbec a positivismus Krejčího (Emanuel Rádl) . . . 9
Význam Krejčího v dějinách české filosofie (Josef Král) . . . 21
Masaryk, Krejčí, Drtina (W. M. Kozłowski) 27
Krejčího dělení filosofických směrů (Josef Tvrdý) 33

—

Krejčí a Comte (J. L. Fischer) 38
Krejčí o Kantovi (Josef Fančařík) 46

—

Psychologie a positivismus (František Šeracký) 55
Praktická psychologie (Josef Váňa) 86
Psychologie a psychiatrie (František Soukup) 93
Poměr moderní psychologie k biologii (Bohumil Sekla) . . . 97
Význam experimentu pro poznávání složitých dějů přírodních (Stanislav Velinský) 102
Příspěvek k theorii vědění (Čestmír Stehlík) 109
Krejčího boj za vědeckou psychologii (Václav Příhoda) 128

—

Krejčí jako pedagog (Otakar Chlup) 156
Krejčí a české školství (Jan Uher) 161
Středoškolské učebnice Krejčího (B. Dratvová) 165

—

Úvahy o positivní etice (J. B. Kozák) 169
Normativní síla skutečna (František Fajfr) 182
Příroda a mravnost (Zdeněk Smetáček) 190
Poměr ethiky a sociologie u Krejčího (Vasil K. Škrach) 196

—

Krejčí a socialismus (Břetislav Hůla) 217
Problém národnosti u Krejčího (In. Arn. Bláha) 233

—

Básnická řeč (Otakar Zich) 240
Dílo Krejčího a teorie umění básnického (Josef Novák) . . . 256
Krejčí o literatuře a umění (Vladimír Vendyš) 265

—

Dopis redakci (Edvard Beneš) 282
Krejčí ve vzpomínkách theologových (J. L. Hromádka) . . . 283
Několik vzpomínek (Jiří V. Klíma) 286
Filosofovo poetické mládí (Jan Voborník) 291
Drobná vzpomínka (Čestmír Stehlík) 295
Krejčí a Volná Myšlenka (L. Milde) 297
Krejčí a Filosofická bibliotéka České akademie věd a umění (Čestmír Stehlík) 304

DATA BIOGRAFICKÁ A BIBLIOGRAFICKÁ

(307)

Některá data ze života Krejčího (Josef Navrátil, Zdeněk Smetáček) 309
Universitní čtení (Josef Navrátil, Zdeněk Smetáček) 312
Přednášky v universitních extensích a učitelských kursech (Jaroslav Šimsa) 318
Návrhy a řeči v Národním shromáždění (Jaroslav Šimsa) . . . 320
Bibliografie prací (Jaroslav a Marie Šimsovi, František Fajfr) . . 323
Práce o Krejčím (Jaroslav Šimsa) 357
Rejstřík jmen (Jaroslav Šimsa) 359

PŘÍLOHY

Portrety Krejčího z roku 1912 a 1920

SBORNÍK KU POCTĚ
FRANTIŠKA KREJČÍHO

Práce a vzpomínky

jeho žáků a přátel

Za vedení redakční rady, v níž byli

František Fajfr, J. B. Kozák, Josef Král, Emanuel Rádl,

František Šeracký, Jaroslav Šimsa a Vasil K. Škrach

redigovali

Jaroslav Šimsa a Josef Navrátil

»KNIHOVNY ČESKÉ MYSLI«

svazek

6

Vytiskla

»LEGIOGRAFIE«

V PRAZE

pro

»ČIN«

TISKOVÉ A NAKLADATELSKÉ DRUŽSTVO

ČESKOSLOVENSKÝCH LEGIONÁŘŮ

V PRAZE

1929

V »KNIHOVNĚ ČESKÉ MYSLI« DOSUD VYŠLO

1. *František Kubka:* DOBROVSKÝ A RUSKO. Počátky vztahů českoruských a názory Josefa Dobrovského na Rusko. 18 Kč.
2. *Emanuel Rádl:* MODERNÍ VĚDA. Její podstata, methody, výsledky. 39 Kč.
3. *Josef Fischer:* MYŠLENKA A DÍLO FRANTIŠKA PALACKÉHO. Díl první. 45 Kč.
4. *Josef Fischer:* MYŠLENKA A DÍLO FRANTIŠKA PALACKÉHO. Díl druhý. 57 Kč.
5. *Emanuel Rádl:* VÁLKA ČECHŮ S NĚMCI. 30 Kč.
6. SBORNÍK KU POCTĚ FRANTIŠKA KREJČÍHO. Práce a vzpomínky jeho žáků a přátel. 45 Kč.

NAŠE POSLEDNÍ NOVINKY

U VŠECH KNIHKUPCŮ · DŮVĚRYHODNÝM NA SPLÁTKY
PODROBNÝ SEZNAM KNIH NA POŽÁDÁNÍ ZDARMA

René Boylesve
CHLAPEC NA TERASE
Přeložil Jaroslav Poch. 27 Kč.

Hluboké a skryté city dítěte, zklamaného v krásných nadějích, se střetly ostře s tvrdou skutečností a narazily tiše, ale bolestně. V svém zmatku a své bezradnosti hledá útočiště u sochy básníkovy a ptá se ho: „Co vidíš ty, jenž vypadáš, jako bys byl nad námi?" A horká vášeň dává tomuto románu pravý a plný život.

Freemann Wills Crofts
ZÁHADA GROOTOVA PARKU
Přeložila E. K. Škrachová. 33 Kč.

Detektivní román s půvabnou geniální zápletkou, mistrným zvládnutím detailů a nejvýš překvapujícím rozuzlením, v němž veliká láska ženy přispěje k vypátrání navýsost rafinovaného vraha, jenž by byl málem unikl rukám spravedlnosti. Řešení odhaluje mistra, nepopiratelně jednoho z největších anglických spisovatelů detektivních románů.

DOBRÝ DEN
Humoristicko-satirický čtrnáctideník

Ročník III. Vychází 1. a 15. každého měsíce o 12 stranách, redakcí Karla Poláčka. Celoročně 36 Kč, jednotlivě 1.50 Kč. Na požádání na ukázku.

Je levný, nezávislý, časový a opravdu humoristický, s příspěvky předních spisovatelů a malířů: Boettinger, Bratří Čapkové, Hašková, Kolman, Kratochvíl, Langer, Mrkvička, Muzika, Pelc, Rada, Sekora, Tittelbach a jiní. U každého knihkupce a v každé řádné prodejně novin.

Theodore Dreiser
AMERICKÁ TRAGEDIE
Přeložil K. Kraus. I. díl 61.50 Kč.

„Dreiser je genius v nejvyšším smyslu tohoto slova. Jeho „Americká tragedie", obdivovaná celou Evropou, je jedním z největších románů našeho století" — napsal veliký anglický spisovatel H. G. Wells o tomto mohutném a rozechvívajícím románě z americké společnosti, s osudem muže, jenž se odhodlal k vraždě, aby dosáhl svého cíle — své skvělé kariéry.

Bernhard Kellermann
POŠETILEC
Přeložili Al. Přikryl a K. Kraus.
Druhé vydání. 34.50 Kč.

Čarovná atmosféra záhadnosti a kouzlo mravní velikosti sdružují se v tomto románě k účinu, kterého nedostihuje hned tak jiný současný román. Až k sebeobětování jde soustrastná láska pastora Graua k Zuzaně Lenzové, „krásné duši", spějící k neodvratnému zániku. A šlechetný Grau je stržen marnou láskou v duševní vír, v němž utone.

Josef Kopta
JAK VZNIKALA „TŘETÍ ROTA"
5 Kč.

Tato knížka vzbudí jistě velký zájem široké čtenářské obce Josefa Kopty. Ze zábavné formy, kterou autor líčí, jak se stal spisovatelem, přechází od vzniku svých prvních prós k uskutečnění touhy předvésti revoluční osud dobrovolců s jejich lidskými podobami, ztělesněný tak výrazně v „Třetí roté" a v „Třetí roté na magistrále".

Jacques de Lacretelle
BONIFÁCKA
Přeložil Richard Weiner. 34.50 Kč.

„Bonifácka" je z nejkrásnějších románů ze světové války. Jeho hrdinou je žena, které právě válka umožní, aby mohla světu na oči. Bonifácka se ukáže jediným mužem ve svém městě, nasazuje za ně i život. A tak žena, kdysi všemi vyhoštěná a poplvaná, stává se jakoby světicí.

Marie Majerová
POHLED DO DÍLNY
Causerie o tom, jak se dělají romány. 5 Kč.

Proč a jak vzniká román, je otázka, která zajímá každého čtenáře. Otázka prostá, odpověď na ni nesnadná. Marie Majerová na tuto otázku odpovídá svrchovaně poutavě a zajímavě. Od podnětu k literární tvorbě až k odhalení tajemství této tvorby, to vše je v této knížce podáno živě a půvabně — jako skutečný pohled do dílny.

T. G. Masaryk

AMERICKÉ PŘEDNÁŠKY

Druhé vydání. 18 Kč.

Tyto přednášky, které Masaryk proslovil v roce 1907 v Americe, vycházejí u nás po prvé. Jejich thématem jsou otázky stále živé, náboženství, socialism, svobodomyslnost, ženská otázka. Čtenář z nich ihned vycítí upřímnost Masarykových slov, pronikavost jeho rozboru a opravdovost jeho přesvědčení.

T. G. Masaryk

O ŽENĚ

Druhé vydání. 5 Kč.

Knížka, která shrnuje Masarykovy názory o poměru muže a ženy a o poslání ženy. Masaryk se dívá na lásku manželskou a rodinu střízlivě a zdravě. Přesvědčivě odůvodňuje, proč je na straně žen usilujících o rovnoprávnost muže i ženy. To vše je řečeno v této knížce nově, stručně a jasně; v té stručnosti pak mužně a krásně.

PRESIDENT MASARYK

K DESÁTÉMU VÝROČÍ REPUBLIKY

Se 4 vyobrazeními. 9 Kč.

Soubor všech projevů Masarykových (celkem 17) k 28. říjnu 1928, doma v zahraničním tisku. Vedle Poselství přináší knížka jeho projev dětem, vojsku, deputaci dělnictva a legionářů, diplomatickému sboru, spojeneckým národům a interviewy, takže je nejen přehledem vykonaného díla, ale také ukazatelem cest do budoucnosti.

Jan Opočenský

KONEC MONARCHIE RAKOUSKO-UHERSKÉ

84 Kč, váz. 96 Kč.

Kniha o událostech krátkého časového rozpětí (srpen—listopad 1918), ale dramatického spádu, světového významu a pro nás existenčního dosahu. Nejapné diplomatické akce a intriky, které se odehrávaly nad našimi hlavami a revoluční proudy, v nichž jsme žili, líčí z pramenů neznámých; proto je v ní všechno nové.

(Společně s „Orbisem".)

Jaroslav Papoušek

OSVOBOZENSKÁ PAVĚDA

18 Kč.

Tato knížka je rozborem pokusů o zkreslení obrazu, jak vznikal náš stát a odpovědí na boje o ideovou podstatu našeho zápasu za samostatnost, spojovaného s bojem proti Masarykovi a Benešovi. Je psána na základě bohatého materiálu a tak, aby byla srozumitelnou a přístupnou každému. Také by ji měl každý znát.

Bohumil Přikryl

SIBIŘSKÉ DRAMA

14 Kč.

Ač tato knížka je ohlasem diskuse, kterou vyvolalo Medkovo drama „Plukovník Švec", přece nezůstává na tomto thematě. Přinášejíc stručnou historii ruských legií, vysvětluje příčiny a průběh jejich bojů na Sibiři. V tomto rámci mluví o příčinách Švecovy tragické smrti a také odpovědnosti autora „Plukovníka Švece" za tuto aksakovskou tragedii.

Vavro Šrobár

OSVOBODENÉ SLOVENSKO

Pamäti z rokov 1918—1920. Svazek I.
60 Kč, váz. 72 Kč.

Šrobár je z nejvýraznějších a z nejznámějších osobností slovenských. Do světové války přední bojovník za svobodu své země, po převratu její první ministr. Zachycuje předválečnou historii Slovenska, události za války a po válce, aby podal jasný obraz nejen maďarské, ale také slovenské politiky ve všech jejích odstínech.

VÁLEČNÝ DENÍK JENDY HOFMANA

letce-dobrovolce (1914—1917)

Vydal dr. Jan Skalický. 16 vyobrazení. 36 Kč.

Málo knih je tak bezprostřední zpovědí krásného a bohatého života, zakončeného hrdinskou smrtí, jako tento deník prostého člověka, francouzského legionáře, jenž se přihlásil dobrovolně k boji za svobodu svého národa. Je to důstojný protějšek deníku ruského legionáře plukovníka Švece, po němž dychtivě sáhne každý jeho čtenář.

»ČIN« TISKOVÉ A NAKLADATELSKÉ DRUŽSTVO ČS. LEGIONÁŘŮ V PRAZE II • KARLOVO NÁM. 27

SBORNÍK FRANTIŠKA KREJČÍHO • 45 Kč

SBORNÍK FRANTIŠKA KREJČÍHO