

Cetl, Jiří

## Filosofické krédo Františka Krejčího

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1971, vol. 20, iss. B18, pp. [45]-60

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106856>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

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

JIRÍ CETL

## FILOSOFICKÉ KRÉDO FRANTIŠKA KREJČÍHO

V rozsáhlém teoretickém díle Františka Krejčího, v němž je poprvé formulován český pozitivismus filosoficky, nejsou knižní díla, věnovaná filosofii jako takové, nikterak v převaze. Explicitně filosofickou tematiku mají – vedle drobnějších, většinou příležitostných prací a vedle četných statí časopiseckých – vlastně jen *Filosofie přítomnosti* (1904) a *Filosofie posledních let před válkou* (1918), spisy, které jsou jakýmsi volnými a značně osobními úvody do evropské filosofie své doby. Mnohem více místa v Krejčího díle zaujímají spisy psychologické, v nichž se podává první ucelená psychologická soustava u nás, a snad i spisy s tematikou etickou. Lze tedy říci, že Krejčí svoji filosofickou formulaci pozitivismu nepodal nikde ucelené a systematicky; je spíše přítomná v celém jeho díle sice jen implicitně, avšak zcela nesporně a výrazně jako dobře promyšlený, ba přímo prožitý ústrojný celek základních filosofických a světonázorových přesvědčení.

Pokoušíme-li se v dalším výkladu tato Krejčího základní filosofická přesvědčení, jeho filosofické krédo rekonstruovat jako systém víceméně bez ohledu na dílčí posuny, k nimž v Krejčího názorech dochází, neznamená to, že bychom přitom nevycházeli z jisté představy o myšlenkovém vývoji Krejčího. Předpokládáme tu, že se Krejčího filosofické stanovisko počalo formovat od devadesátých let 19. století a že jeho promyšlení a výstavba pak trvaly ještě po první dvě desetiletí 20. století. V tomto smyslu ponecháme stranou jak ranou epochu Krejčího teoretické tvorby,<sup>1</sup> tak

<sup>1</sup> Krejčí počíná své dílo pracemi klasickofilologickými, v nichž se však počíná – sledováním problému mýtu a náboženství – prosazovat hledisko tzv. národové psychologie, od něhož se pak v devadesátých letech Krejčí dostává k psychologii jako takové. Soudívá se, že tyto počátky Krejčího jsou herbartovské; platí to však plně patrně jen pro jeho první orientaci psychologickou. Ostatní publikační, zejména recenzní činnost začínajícího Krejčího, dosud ani bibliograficky nezachycená a teoreticky nezhodnocená, však spíše svědčí o tom, že se Krejčí již zde dostává do blízkosti tendencí pozitivistických či pozitivizujících, arci – úměrně době – v polohách typických pro první, tj. přípravnou fázi vývoje českého pozitivismu.

<sup>2</sup> Nejde přitom ani tak o to, že by se v době po první světové válce Krejčího filosofický postoj nějak podstatně změnil – Krejčí se v této době „k problémům, jednou vytyčených, znova a znova vrací“ (J. Pešková, *Filosof a člověk František Krejčí, Filosofický časopis 1958*, str. 923), „vybrušuje, zpřesňuje základní články svého kředa“ (J. Popelová, *Filosofie Františka Krejčího, Československá psychologie 1958*, str. 300 až 301). Poválečný vývoj Krejčího se však děje již v jiných podmínkách – v epoše rozpadu pozitivismu a pokusů o jeho obnovu na nových základech. Pro tuto epochu – a zejména pro tyto pokusy – pak již snahy Krejčího nebudou směrodatné.

víceméně i závěrečné desetiletí Krejčího díla.<sup>2</sup> Krejčího filosofické krédo tedy chceme hledat zejména v obou jeho knihách o soudobé filosofii, v prvních pěti dílech jeho psychologického systému, v prvním náčrtku jeho etického systému (*Svoboda vůle a mravnost*, 1907) i v jeho konečné formulaci (*Pozitivní etika*, 1922), a pak ovšem v jeho četných statích a polemikách (hlavně v České myslí). Těmito díly totiž plně a beze zbytku propustuje ono stanovisko, jímž se Krejčí zapsal do dějin českého filosofického myšlení a jímž podává filosofickou verzi českého pozitivismu.

## 1

Pokus o rekonstrukci Krejčího filosofického kréda – uceleného světového názoru, o nějž celý život usiloval – začneme u problémů a tezí, které Krejčí sám – ať už právem nebo neprávem – pokládal za filosoficky nejfundamentálnější. Nalézt toto nejfundamentálnější v Krejčího myšlenkovém díle není těžké. Na mnoha místech, stále znova, a až do konce života zdůrazňoval, že nejzákladnějším filosofickým problémem je problém poznání transcendentna.

Celé dosavadní dějiny filosofie byly podle Krejčího řetězem různých pokusů o poznání transcendentna: lámou si s ním hlavu nejbystřejší z filosofů „od samého počátku filosofie až po naše dny“.<sup>3</sup> Jejich úsilí přirovnává Krejčí k práci Sisyfově: s problémem transcendentna je tomu jako s oním mýtickým balvanem, „valí se jednou tím směrem, a když se ukáže marnost námahy, druhým a třetím, a když to při třetím dopadne stejně, zkouší se to zase s prvním“.<sup>4</sup> Co je však ono transcendentno, o jehož poznání usilovala a usiluje stále znova – a stále marně – veškerá filosofie? Pro Krejčího je to „nadsmyslno“, „podstata světa, kosmu, jsoučna přírody, člověka“<sup>5</sup> to, „co se za zjevy kryje, jsoučno bez ohledu k našim smyslům a bez ohledu, co si o sobě samých uvědomujeme, (...) to, co tvoří podstatu jevů a dějů“.<sup>6</sup> V tomto smyslu je transcendentno „absolutní skutečností“ (Krejčí dokonce říká: „pravou skutečností“), jež stojí za „skutečností relativní“; tu pak Krejčí charakterizuje jako „skutečnost tohoto světa vnějšího a nás samých jako subjektů poznávajících, jak a pokud ji podávají našemu vědomí smysly – jak o pokud si uvědomujeme stav svého organismu – skutečnost světa, jak se nám jeví skrze smysly, skutečnost jevů, souhrn toho, co podává zkušenost, empirie“.<sup>7</sup> Nechme teď stranou problematičnost a rozpornost tohoto Krejčího pojetí „dvojí skutečnosti“, nepropracovanost vymezení transcendentna i jistou nekorektnost formulací<sup>8</sup> a sledujme ještě

<sup>3</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, 2. vyd., str. 5.

<sup>4</sup> Tamtéž.

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> *O Masarykovi*, Kdyně 1927, str. 83–84 (jde o stať z roku 1910).

<sup>7</sup> Tamtéž.

<sup>8</sup> Poznamenejme tu prozatím jen to, že Krejčí toto rozlišení dvojí skutečnosti, absolutní a relativní, které snad nejvíce právě v oné formulaci z roku 1910 připomíná Spencera, a které je zjevnou hypostází dualismu empirického a racionálního, později opraví: „Jest jedno jsoučno vůbec, a to se rozumu lidskému podává (jest poznatelné) jako smyslová skutečnost (...). Skutečnost smyslová a absolutní mají se k sobě jako dvě stránky jednoho a téhož jsoučna, ale ne stránky od sebe oddělené, nýbrž se prolínají...“ (*Paralelistická fenomenologie*, ČM 1931).

dále argumentaci Krejčímho. Jestliže všechny pokusy o postizení transcendentna byly neúspěšné a marné, může být pro Krejčímho jediným logickým prostředkem vysvobození filosofie z jejího vpravdě sisyfovského prokletí „nechat balvan balvanem a přestat s jeho valením po strmém svahu“,<sup>9</sup> tj. uznat, že poznání transcendentna není možné a přestat se o ně pokoušet. A to je ona základní teze Krejčímho, kterou neustále tvrdošijně opakuje, dodáváje vždy, že ostatně poznání transcendentna není filosoficky relevantní, totiž není jej třeba pro vytvoření celkového světového názoru. (Tím padá i motiv, který v předchozím vývoji vedl filosofy stále znovu k onomu marnému počínání.)

V tomto předpokladu nerozlučitelnosti a zbytečnosti tajemství transcendentna pak Krejčí vidí přímo specifickou diferenci své filosofie a pozitivismu vůbec, kritérión odlišení pozitivismu od všech ostatních filosofických postojů, zejména od idealismu, který — v Krejčímho pojetí — soudí, že transcendentno je poznatelné a nezbytné pro světový názor, Toto kritérium má podle Krejčímho zajistit i odlišení vědy, která sice transcendentno pokládá za poznatelné, avšak nepotřebné pro názor na svět, od filosofických postojů, které naopak transcendentno považují za (vědecky, rozumově) nepostizitelné, ale potřebné pro celkový názor, a proto odkazují k nutnosti náboženství.<sup>10</sup>

Nyní ovšem může vzniknout otázka, jak se na oné základní tezi rozvíjí Krejčímho filosofické krédo a zda se tato teze vůbec může stát stavebním principem světového názoru.

Na první pohled se může zdát, že sama teze o nepoznatelném transcendentnu v podstatě pro budování světového názoru — a „úkol sestavití světový názor na svět s vyloučením transcendentna“<sup>11</sup> pokládá Krejčí (jak už řečeno) za základní úkol pozitivismu — nic pozitivního nepřináší: že onen postulovaný světový názor určuje jen negativně (jako názor, který nesmí být náboženský či idealistický), že jen vymezuje rámeček, uvnitř něhož se musí tvorba světového názoru odehrávat, hranice, které přitom nesmějí být překročeny, že deklaruje „vědeckost“ světového názoru, a tím určuje prostředky, kterými má být budován, avšak o obsahu tohoto světového názoru, tj. o tom, jaký tento svět je, nic neříká. Do jisté míry tomu tak vskutku je; odpovídá to koneckonců základní tendenci pozitivismu jako takového odkazovat při budování obsahu světového názoru na práci a výsledky věd. Na druhé straně ovšem nelze nevidět, že sama teze o nepoznatelném transcendentnu obsahuje víc než rámeček pojetí světa: jestliže již obecně pozitivistické odmítnutí metafyziky, poznatelnosti (nebo dokonce jsoucnosti) podstaty atd. implikuje zcela zřetelně kontury jistého pojetí světa, jistý postoj ke skutečnosti a jisté pojetí skutečnosti samé, ještě větší měrou to platí pro Krejčímho svérázné odmítnutí poznatelnosti transcendentna.

Vrátíme-li se ke Krejčímho charakteristice nepoznatelná, jak je třeba

<sup>9</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 5.

<sup>10</sup> Viz *Filosofie posledních let před válkou*, str. 7–8. Celé toto klasifikační schéma směřuje ke mj. pozoruhodným dokladem deduktivistického, nehistorického způsobu Krejčímho argumentace, tedy způsobu myšlení, který — jak ukázala J. Popelová (*Filosofie Františka Krejčímho*, passim) — platí obecně pro Krejčímho myslitelský typ.

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 8.

obsažena v citátu již uvedeném, tj. k výročkům, že je to „jsoucno bez ohledu k našim smyslům“, „to, co tvoří podstatu jevů a dějů“, „absolutní, pravá skutečnost“, vidíme, že toto transcendentno není pro Krejčího jen „mezí pojem“, jen hranice poznání, nýbrž jisté předmětné jsoucno, které je myšleno zcela ve smyslu tradičně ontologickém.<sup>12</sup> Uvedené charakteristiky sice připouštějí různé interpretace: je-li transcendentno ztotožňováno s objektivní realitou jako takovou, může být v tom spatřována tendence fenomenalistická; je-li však míněno jako „podstata jevů a dějů“, musí být Krejčího postoj interpretován ve smyslu realismu. Zdá se, že toto druhé pojetí u Krejčího převládá. Transcendentno sice není určitelné pozitivně (v tomto smyslu by bylo možno Krejčího ontologii transcendentna označit za „negativní“), ale přece je ve své jsoucnosti pokládáno za nevývratné. Co do své existence je nepřímě dokazováno — zcela ve smyslu spencerovské argumentace o souvislosti nepoznatelného Absolutna a relativního Poznatelna<sup>13</sup> — skutečností relativní, tj. empirií, totiž tím, že relativnost zkušenosti musí logicky předpokládat nějakou absolutnost. (Krejčí ovšem nemůže dokázat, že relativní svět je v nějakém vztahu k transcendentnímu světu — kdyby to bylo možno prokázat, nemohla by platit teze o nepoznatelnosti transcendentna — nicméně tím, že relativní označuje jako jevové, a absolutní jako podstatné, to prostě předpokládá.) A tu jsme v bodu, z něhož se ukazuje i pozitivní hodnota teze o nepoznatelném transcendentnu pro budování světového názoru. Tak jako skutečnost relativní, tj. poznatelná, tj. zkušenost, zajišťuje jsoucnost transcendentna, tak zase transcendentno na oplátku dává relativní skutečnosti — ač to zní dost paradoxně — legitimaci poznávací obsažnosti a hodnoty. V transcendentnu, třeba nepoznatelném, může mít názor na svět — třeba se týká jen skutečnosti relativní — záruku své platnosti.<sup>14</sup>

Krejčího transcendentno, chápané ontologicky, není pouze zárukou hodnoty našeho poznání, je také zárukou bytí, světa. Krejčího filosofické krédo tak v prvé řadě záleží ve zřetelně, byť opatrně formulovaném monismu. Ne náhodou je pro Krejčího z filosofických klasiků myšlenkově nejspřízněnější Spinoza,<sup>15</sup> ne náhodou s velkou pozorností sleduje vývoj a formy monismu konce devatenáctého a začátku dvacátého století. Právě při úvahách o něm pak explicitně formuluje své pojetí monismu: „Pozitivismus má také své *μῶνος*, má také jedno jsoucno, a to je právě transcendentno.“<sup>16</sup> Jako jsoucno, „které se kryje za světem jevů“, stává se transcendentno Krejčímu — jak ostatně patrně z předchozího — jakousi substancí, myšlenou víceméně v duchu tradičního substancialismu. Proti tomuto sub-

<sup>12</sup> Na Krejčího ontologické chápání transcendentna upozornil zejména K. Hlav oň, *Filosofické principy Krejčího etiky*, FČ 1965. O tendenci Krejčího klást filosofickou problematiku ontologicky viz J. Pešková, *Filosof a člověk František Krejčí*, str. 92A.

<sup>13</sup> Viz H. Spencer, *Grundlagen der Philosophie*, § 22–28.

<sup>14</sup> V poněkud jiném kontextu ukázal tuto pozitivní hodnotu Krejčího agnosticizmu K. Hlav oň v citované studii.

<sup>15</sup> J. Popelová správně poukázala na to, že „v pozadí jeho sympatií a podnětů je Spinoza. Krejčí mu vděčí především za psychofyzický paralelismus (...). Spinoza pak působí i svou deduktivní metodou, svým striktním budováním systému more geometrico, svým pantelismem, i svou životní vážností a filosofickou opravdovostí“ (*Filosofie Františka Krejčího*, str. 294).

<sup>16</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 51.

stancionalismu je to ovšem substance, která není definována a ani definovatelná nějakým pozitivním obsažným znakem, nějakou trvalou kvalitou či atributem: „toto jsoucno není ani hmota, ani duše, ani energie, je to prostě něco, neznámé, nepoznatelné něco“.<sup>17</sup> O této takto vyslovené neutrální podstatě lze pouze říci, že se „našemu vědomí projevuje ve dvojí tvárnosti jako svět vnější a svět vnitřní, které zažíváme ve svém nitru jako stavy vědomí, které nás je nechávají poznávatí jen ve vztahu k nám, poznávajícím, a nic neobsahují o jeho právě absolutní podstatě“.<sup>18</sup> Tento rozdíl vnějšího a vnitřního tedy není a při Krejčího premisách ani nemůže být zakotven substancionálně a znamená jen paralelitu dvou řad jevů. To je onen proslulý Krejčího psychofyzický paralelismus, další z tezí, které Krejčí sám pokládal pro svůj postoj (zejména v psychologii) za nejsměrodatnější.<sup>19</sup> V kontextu Krejčího ontologie (tedy pokud jde o jeho obraz světa) má být tento paralelismus jednak zárukou vyloučení materialismu či spiritualismu (totiž tím, že prohlašuje vzájemnou neodvoditelnost hmotného a duševního),<sup>20</sup> jednak opětovným potvrzením předpokladu jednoty světa (tím, že dualismus hmotného a duševního prohlašuje pouze za fenomenální a nepřipouští jeho pojetí jako dualismu ontologického, dualismu substancí).

## 2

Je-li tedy svět díky své (třeba nepoznatelné) podstatě jednotný, je se třeba ptát, v čem se pak tato jeho předpokládaná jednota manifestuje. Pro Krejčího se tato jednota projevuje v jednotném řádu bytí, v zákonitosti veškerenstva, v jednotně determinovaném dění kosmického celku. Krejčí stále znovu a v nejrůznějších obměnách mluví o „zákonosti, jež se projevuje v celku světa“,<sup>21</sup> o „kauzálním nexu veškerenstva“,<sup>22</sup> o „železně

<sup>17</sup> Tamtéž. — Tato argumentace vede ovšem až k tomu, že nemůže být vyloučena ani náboženská interpretace transcendentna, totiž ztotožnění transcendentna s bohem. Krejčí je si toho vědom (aniž je si ovšem vědom toho, že se tím jeho protináboženská zaměření stává neúčinným): „...věda konstatuje, že nějaká prapříčina býti musí, avšak zároveň, že lidský rozum nemá prostředku ji poznati. Nazvali-li jsme boha náboženskou prapříčinou, tedy prapříčinu vědecky postulovanou máme právo nazvati také bohem“ (tamtéž, str. 61). Z tohoto základu pak pramení zcela neskrývané Krejčího sympatie k panteismu.

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> Pro Krejčího je charakteristické, že psychofyzický paralelismus nepokládá za pouhou hypotézu, nýbrž za empirický fakt: „Psychofyzický paralelismem je míněn fakt ve zkušenosti bezprostředně daný, jež neviděti a neuznati může jen ten, kdo nebere zkušenost tak, jak se dává beze všech předpokladů noetických a metafyzických...“ (tamtéž, str. 105). Psychofyzický paralelismus přitom Krejčímu znamená, že „tak zvané duševní není nikdy dáno samo o sobě, nýbrž vždy a všude vylučně v průvodu nějakého děje hmotného, resp. nervového“, zatímco na druhé straně „tak zvané hmotné může býti dáno samo o sobě a samo o sobě myšleno“ (tamtéž).

<sup>20</sup> Krejčí tvrdí, že pojetí vztahu duševního a hmotného jako vztahu korelativního, nikoli kauzálního, „činí nemožným materialismus: neboť není-li mezi duševním a fyziologickým korelatem spojení příčinného, nelze vysvětlovati duševní z hmotného, nelze jich ztotožňovati“; zároveň však také nelze „hmotné vysvětlovati z duševního; odpadá spiritualismus ve všech svých obměnách i jakožto energetism“ (tamtéž, str. 106).

<sup>21</sup> Tamtéž, str. 62.

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 107.

nutnosti zákonitosti v dění světovém“;<sup>23</sup> prohlašuje, že příroda, společnost i psychika podléhají v podstatě nepoznatelné zákonitosti, kvalitativně stejné pro celé jsoucno,<sup>24</sup> a že tedy „je všechno, co jest, výronem této zákonitosti a musí být takové, jaké jest“.<sup>25</sup> Tato jednotná zákonitost světa, pojatá do značné míry ve smyslu zákonitosti vývojové – vývojový zákon (zejména v podobě spencerovského evolucionismu) tu byl Krejčímu nejen inspirací a modelem, ale do značné míry i přímým ztělesněním onoho kosmického řádu<sup>26</sup> – platí tedy pro celé jsoucno, pro všechny jeho oblasti bez výjimky. Podléhá jí tedy se stejně železnou nutností i společnost, jež ostatně pro Krejčího není než pokračováním přírody.<sup>27</sup> A tak už zde je patrné, že Krejčího objektivismus a evolucionistický determinismus (zaměřený arci proti idealistickým a religiozním pomyslům a postojům, proti všem formám indeterminismu a voluntarismu i teleologie) může dospívat k jednotě přirozeného řádu jen za cenu naturalistické redukce, která má pak ovšem příznačné důsledky, nejzřetelnější tam, kde jde o problémy člověka a lidského světa vůbec.

Želzádná kosmická zákonitost je nejen zcela nezávislá na člověku a jeho aktivitě, nýbrž naopak i člověk jako individuum a jako bytost rodová je jí nevývratně podroben. Začleněn do kauzálního nexu veškerenstva pudem sebezáchovy „člověk chce a jedná, jak chtítí a jednati musí“,<sup>28</sup> což lze formulovat také tak, že „člověk koná, co chce; ale chce to, co chtítí musí“.<sup>29</sup> „Úmysly, cíle, které si člověk klade sám a o jejichž uskutečnění usiluje celou svou bytostí, kulturní hodnoty, které jsou vůdčími hvězdami žití společenského, ideály jednotlivce i celého lidstva, jsou výsledkem zákonitosti vesmírové a musí se chápati biologicky.“<sup>30</sup> Za těchto okolností je ovšem iluzorní předpokládat lidskou svobodu anebo – v rovině, v níž uvažuje Krejčí – svobodu lidské vůle;<sup>31</sup> je se možno jen ptát, „jak to přijde, že člověk při naprostém determinismu má vědomí svobody vůle“.<sup>32</sup> Za těchto okolností pak ovšem také člověku nezbývá nic jiného než – zcela v duchu spinozovském, ale také stoickém – podřizovat se kosmické zákonitosti, pracovat v jejím směru a smyslu, napomáhat jejímu prosazování, i když by „svět šel svou cestou i bez něho, jako jde s ním“.<sup>33</sup>

<sup>23</sup> Tamtéž, str. 62.

<sup>24</sup> Viz *Psychologie pro střední školy*, III. vyd., Praha 1925, cit. podle J. Peškové, *Pozitivní etika Františka Krejčího*, Československá psychologie, 1958, str. 284.

<sup>25</sup> *Pozitivní etika*, str. 418.

<sup>26</sup> Viz Krejčího oslavná slova na adresu vývojového zákona a naděje do něho vkládané ve *Filosofii přítomnosti*, str. 184–187.

<sup>27</sup> Společnost jako „oduševnělý organismus podléhá kosmické zákonitosti“ (*Pozitivní etika*, str. 412). Viz i četné analogické výroky na různých místech *Pozitivní etiky*, ve spise *Politika a mravnost* (např. str. 207) aj. Podrobněji se tu Krejčího pojetím společnosti a společenské problematiky nemůžeme zabývat. Některé cenné postřehy k tomu viz J. Pešková, *Pozitivní etika Františka Krejčího*.

<sup>28</sup> *Pozitivní etika*, str. 40–41.

<sup>29</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 107.

<sup>30</sup> Tamtéž.

<sup>31</sup> Zde nacházíme pro Krejčího typické přenašení filosofického problému do psychologie. Svobodu vůle se ovšem Krejčí zabýval mnohokrát: viz *Svoboda vůle a mravnost*, *Pozitivní etika*; *Psychologie VI* aj. práce.

<sup>32</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 107.

<sup>33</sup> *Filosofie přítomnosti*, str. 457. – Tento objektivistický determinismus pak pro-

Tak se nám ukazuje, že Krejčího pojetí světa — třeba je svérázné formulováno jako jakási ontologie s metafyzickými prvky — reprodukuje typicky pozitivistický koncept skutečnosti, onen koncept, který nám dovoluje označit pozitivismus za „filosofii diváka“; ba dá se říci, že Krejčího pojetí světa vyjadřuje tento koncept — právě proto, že je podáno jako ontologie — dokonce explicitněji, než bývá pro pozitivismus běžné. Je ovšem třeba připomenout, že Krejčí sám nejen nechce uznat víceméně fatalistické důsledky takové „filosofie diváka“, nýbrž ani své deterministické, odlidštěné pojetí světa nechápe jako názor, který by omezoval lidskou aktivitu. Ještě v jedné ze svých posledních polemik se vášnivě brání nařčení, že jeho pozitivismus je nazíravou filosofií: „můžeme slavnostně prohlásiti, že pozitivismus je význačným reprezentantem aktivismu a úplnou protivou chabého pasivismu“.<sup>34</sup> Ale toto prohlášení není doloženo příliš přesvědčivě; Krejčí v podstatě jen odkazuje na jednotu poznávacího a volního, vyjádřené v jeho psychologii tezí o trojstránkovitosti duševních jevů, a na zakotvenost myšlení v životě, danou biologismem jeho psychologie.<sup>35</sup> Krejčí by mohl arci ještě odkázat na svou etiku, v níž je přece lidské mravní jednání příkazem, a zejména na svou vlastní neúnavnou a bojovnou angažovanost,<sup>36</sup> ale to vše by jen ještě více svědčilo o Krejčího neporozumění oné výtce, a nadto o jeho neschopnosti sloučit to, čemu teoreticky učí, s tím, oč usiluje.

Někde v pozadí Krejčího neochoty a neschopnosti uznat nazíravý, „pasiveistický“ charakter pozitivismu leží elementární přesvědčení, že předpokladem lidského jednání je vědění, tj. znalost zákonů příslušné oblasti jednání a zákonů tohoto jednání samotného, zákonů, které právě z hlediska lidského jednání musejí být objektivní, tj. nezávislé na lidské vůli a citech. Toto v podstatě baconovské přesvědčení je pak dovršováno přesvědčením druhým, v podstatě spinozovským, ještě explicitněji „humanistickým“ než prvé: jen racionální vědomí, zbavené iluzí i upřílišněných nároků, může vést ke skutečné autonomii člověka. A tato přesvědčení pak nejen dávají Krejčího postoji etos vpravdě osvícenecký (a tím jeho názory posunují

stupuje i Krejčího etiku a určuje její intelektualistický charakter. Hlavoň o tom napsal: „Jakmile pochopíme člověka jako pouhý produkt a objekt působení na něm nezávislé zákonitosti, jako součást světa, který se vyvíjí zcela nezávisle na něm, jakmile předpokládáme, že škodlivost či prospěšnost jeho jednání je dána touto objektivní nutností, pak mohou zásady jednání být jen uvědoměním toho, co se stejně musí stát, čemu se člověk musí přizpůsobit, podřídit. Protože je nezávisle na člověku dáno, jak musí jednat, je morálka formou poznání nutnosti, mravní normy jsou ‚uvědomělé důsledky zákonitosti vývoje‘, jsou ‚apodiktickým imperativním vyjádřením zákona.“ (*Filosofické principy etiky Františka Krejčího*, str. 630.)

<sup>34</sup> O *současném českém myšlení filosofickém*, ČM 1933, str. 222. Jde o stat, jež má být odpovědí kritikům jeho spisu *Politika a mravnost*. O otázce aktivismu polemizuje s Rádlem, který velmi bystře postihl základní slabinu pozitivismu vůbec a Krejčího zvláště (viz i Rádlovu stat ve *Sborníku ku počtě Františka Krejčího*, dále jeho *Dějiny filosofie* aj.).

<sup>35</sup> Viz *tamtéž*, str. 221–222.

<sup>36</sup> Právě ta, nikoli jeho teoretický postoj, mu dovoluje napsat, že „filosofie je bojovníkem z tohoto drsného světa“, třebaže „tato útočná, reformní, snad možno říci revoluční úloha filosofického aktivismu nijak nevyklučuje, aby myslitel, oddáliv se od veřejného života a jeho bouřného ruchu v ústraní, přemýšlel o úkolech a povinnostech člověka a myšlenky své ukládal do spisů, nevycházejí vůbec na veřejnost“ (*tamtéž*, str. 222).



před historickou vrstvou nazíravé filosofie pozitivity), nýbrž jsou také, ač jsou jinak značně naivní, záchytným bodem, z něhož se silný prvek humanismu u Krejčího nemusí jevit jako zcela nelogický vnější přívěsek teoretické koncepce odlidštěného světa. Aby ovšem tento humanismus či humanitismus, velmi důležitá stránka Krejčího názoru,<sup>37</sup> přijatá zjevně pod vlivem Masarykovým, byl s oním konceptem světa slučitelný, musí být sám do jisté míry – v duchu opět víceméně osvícenském – odlidštěn, tj. pojat jako nutný výsledek objektivních zákonů vývoje.<sup>38</sup> I tak ovšem svědčí o tom, kam Krejčí tíhnul.

Vycházejíce z této problematické, ale přece jen zřetelné humanistické motivace Krejčího světového názoru, mohli bychom – s jistým nutným zjednodušením – říci, že v Krejčího pojetí je svět odlidštěn patrně proto, aby mohlo být odlidštěno, totiž např. odantropologizováno, odsubjektivizováno, ale i odosobněno lidské poznání – protože jen to se může postavit do služeb věcného jednání člověka, národa, lidstva. Snad právě v zájmu šíře a účinnosti lidského poznání je tu člověku dovoleno jen obzírát povrch světa; snad právě proto se člověk jako gnoseologický subjekt musí stát trpnou fotografickou deskou, na níž se rýsují poznatky o světě, přesněji: o onom povrchu světa; snad právě proto je člověku upírána možnost poznat to, co je za tímto povrchem skryto jako zbytečné a lidem nepotřebné, ba nadto zavádějící tajemství.

Zde by ovšem bylo možno očekávat, že tyto gnoseologicko-metodologické implikace Krejčího obrazu světa budou rozvedeny do ucelené gnoseologické koncepce, která nejenom explicitně podá základní problematiku poznání, ale také vyložením nebo alespoň nadhozením podmíněnosti a vazeb subjektu a objektu, vědění a jednání, poznání a praxe apod. ozřejmí a teoreticky podloží ona skrytá humanistická přesvědčení Krejčího. Avšak v Krejčího díle najdeme jen všeobecné charakteristiky a proklamativní výroky o poznání, nikoli propracovanou teorii poznání. Tato jistá bezstarostnost Krejčího, pokud jde o problematiku poznání, není – mimochodem řečeno – náhodná: jeho scientismus, vystupující tu v podobě přesvědčení, že ve své psychologii dostal spolehlivý základ pro svou filosofii, mu dovoluje věřit, že právě tato psychologie je povolána vyřešit i všechny problémy lidského poznání.<sup>39</sup>

Nyní nám prozatím nejde ani tak o to, podtrhovat Krejčího tendenci k vyprazdňování obsahu filosofie, která se tím zřetelně projevuje. Zde nás zajímá hlavně to, že při tomto počínání nemůže Krejčí nedospět k jedinému výsledku: jako jediná filosoficky relevantní teze, týkající se lidského poznání, tu vystupuje opět jeho známá teze o nepoznatelnosti transcendentna. I zde je však v ní opět víc, než by se na první pohled zdálo: je ovšem, jak

<sup>37</sup> Král tento humanitismus pokládá dokonce – vedle scientismu a evolucionismu – za třetí základní rys Krejčího filosofie. Viz *Československá filosofie*, str. 48.

<sup>38</sup> Srov. např. Krejčího charakteristiku ideálu humanity: „... je výsledkem zákonitosti mravního vývoje, který touž zákonitostí bude uskutečněn, jako se uskutečňují důsledky zákonného působení v dění přírodním“ (*O Masarykově*, XX).

<sup>39</sup> Viz J. Popelová, *Filosofie Františka Krejčího*, str. 294. Popelová v tom vidí vůbec charakteristickou tendenci Krejčího myšlení; ukazuje, že Krejčí „místo řešení základních filosofických kategorií zaměnil je prostě za stejnojmenné kategorie psychologické. Domníval se, že řeší obsah pojmu, když našel psychologickou genezi vzniku příslušné představy.“

také bývá takřka všeobecně interpretována, proklamací agnosticizmu. Jde však o agnosticizmus svérázný. Všimněme si, že není jen jedinou filosoficky relevantní tezí o poznání: je také relevantní jen ve filosofii, jen z hlediska budování světového názoru. Z vývodů Krejčího lze totiž vyčíst, že neplatí pro poznání vědecké: k výroku „transcendentno jest poznatelné a není ho třeba k názoru na svět“ přidává Krejčí komentář: v tomto případě „nemusí se filosofie o transcendentno starati a otázka transcendentna odkazuje se v obor vědy“.<sup>40</sup> A tak lze říci, že scientizmus tu omezuje agnosticizmus; nepoznatelnost transcendentna, odkázaná jen do oboru filosofie, přestává být definitivním rozhodnutím o omezenosti lidského poznání, zatímco transcendentno samo „odkázáno v obor vědy“ pak sotva bude možno nadále chápat jako nepohyblivý a neproměňující se začarovaný kruh nepřístupnosti. Krejčí arci sám toto vše nepromyslel a nedomyslel; zdá se však, že jeho myšlení se nepohybovalo směrem příliš vzdáleným naznačeným možností; snad o tom svědčí slova jedné z jeho pozdních prací, že „absolutno není naprosto nepoznatelné, jsouc svými projevy účastno na poznatelné skutečnosti“.<sup>41</sup>

Ať už však Krejčího pozitivizmus tenduje k překonání hlediska nepoznatelnosti (které bude definitivně proraženo teprve v závěrečné fázi českého pozitivizmu, u Josefa Tvrďého) anebo nikoli, je jisté, že teze o nepoznatelném transcendentnu nebrání Krejčímu v tom, aby naplnil svůj názor výrazným patosem poznání, důvěrou v lidský rozum a poznávacím optimismem zcela osvícenského ladění.<sup>42</sup> Ostatně ono vyloučení transcendentna z okruhu úkolů lidského poznání chápe Krejčí jako pozitivní program,<sup>43</sup> který zdaleka neznamená rezignaci na úsilí poznávat, a tím méně kapitulaci před mýtem, náboženstvím, vírou. Takové pokusy Krejčí naopak nejrozhročeněji odmítá: „Nepoznáme, věrme (Virchow); nepoznáme, zkusme to s vírou (Reymond)! Neznám ubozejší filosofiel! Považme jen, kam formule této filosofie vede (. . .). Přírodovědecké ignorabizmus je zamítnutí filosofie, upírá jí právo existence, (. . .). Jest to výraz lhostejnosti vůči nejdůležitějším věcem člověka, a pokud člověk jest s to v ní setrvávat, znemravňuje. Takový přírodovědec, jenž ve své laboratoři zná jen hmotu a její zákony, ale venku na ně zapomíná vzdávaje se práva úsudku vůči všemu, co ve společenském životě pochází z náboženství, takový přírodovědec nemá smyslu pro otázky hýbající společností moderní, které pocházejí právě z konfliktu vědy a náboženství. Zdá se mu, že je nad ně povznesen a zatím stojí hluboko pod nimi; zalezl, aby je neviděl. Pohrdlivě odbývá lidi, kteří život si zkracují úporným přemýšlením o takových věcech a kteří hledí jiné o nových ideách přesvědčiti.“<sup>44</sup>

<sup>40</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 8.

<sup>41</sup> *Paralelistická fenomenologie*, CM 1931, str. 128. Historický zřetel tu ovšem i nadále Krejčímu chybí.

<sup>42</sup> To ostatně charakterizovalo i pozitivizmus 19. století. Viz má stat *Základní určení pozitivizmu*, SPFFBU 1969, B 16.

<sup>43</sup> Již v roce 1910 Krejčí zdůrazňuje, že podstatou pozitivizmu není „konstatování relativnosti poznání a nemožnosti poznati podstatu rozumem, nýbrž přesvědčení, že vedle vědeckého poznání, vedle rozumového, není žádné jiné možné“ (*O Masarykovi*, str. 84).

<sup>44</sup> *Filosofie přítomnosti*, str. 54–55.

Je zřejmé, že v tomto horlení, které bylo právem nazváno „krédem bojovného filosofického osvícenství“,<sup>45</sup> nenapadá Krejčí jen ústupky vědeckých specialistů náboženství, nepranyřuje jen femeslný odbornický idiotismus, lidskou, morální a společenskou nezralost jistého typu moderních badatelů. Krejčí tu odmítá především jistý koncept vědeckého poznání, charakterizovaný osobností nezúčastněností, odosobněností, vyloučením možnosti pronikat k hlubšímu a širšímu smyslu poznaného, a to jak v rozměru teoretickém, tak sociálně ideologickém; tedy staví se na odpor právě onomu pojetí poznání, k němuž směřuje pozitivismus a které koneckonců leží v základech i Krejčího teoretického názoru. Spolu s tím tu pak Krejčí odmítá scientistické odmítání filosofie, a chápe tu filosofii jako něco, čím je artikulován onen širší a hlubší smysl poznaného a čím se osvědčuje společenská závažnost a angažovanost vědění. Filosofie je tu pro Krejčího synonymem „otázek hýbajících moderní společnosti“, ba „nejdůležitějších věcí člověka“. Je tato Krejčího obhajoba nezaměnitelného významu filosofie stejně v rozporu s jeho teoretickým názorem, jako s ním byla v rozporu jeho obhajoba poznávacího optimismu a nedeformovaného pojetí poznání?

## 3

Krejčího scientismus několikrát tu již připomenutý arci nutně způsobil, že se filosofie v jeho pojetí nejen posunula do blízkosti věd, nýbrž že se stává na nich závislá a vůči nim nesamostatná, ba že hrozí ztotožnění filosofie jako světového názoru s celkem výsledků speciálních věd. Krejčího prohlášení jsou v tom smyslu velmi jednoznačná. Svůj pozitivismus například vymezuje „jakožto směr filosofického myšlení, který usiluje o celkový, jednotný názor na svět na základě jen vědeckém s vyloučením transcendentna, nepřipouštěje jiného poznání mimo rozum a neuznáváje jiných pravd než vědeckých“.<sup>46</sup> Později k tomu s jistou radikalizací tohoto stanoviska dokonce dodá, že pozitivismus „bere svůj princip vědeckosti důkladně a doopravdy, bere materiál k stavbě názoru na svět výlučně z poznatků vědecky zjištěných a zřiká se všech hypotéz o problémech vědecky neřešitelných...“.<sup>47</sup> Avšak v témže článku to zároveň oslabuje, když vysvětluje, co rozumí oním principem vědeckosti při budování světového názoru: „Mluví-li se zde o cestě vědecké, nemyslí se tím cesta, jakou kdy šly a jakou jdou historicky se vyvinuvší vědy, a ta všechna zkoumání, která jsou nazývána vědami nebo si tento názor osobují, nýbrž jest to brátí abstraktně: jest to cesta logikou stanovená.“<sup>48</sup> Krejčí je si zřejmě vědom toho, že ve skutečnosti nelze filosofii jako světový názor prostě poskládat z výsledků věd. „Zdá se ovšem,“ napsal, že „když vezmeme princip pozitivismu doslovně, že roztříděním věd jsou kontury pozitivistického názoru na svět hotovy. Vždyť třeba jen výtěžky věd jednotlivých srovnati v celek, když nesmí se k nim nic přidati. Co která věda odpoví na otázku formulovanou

<sup>45</sup> J. Popelová, *Filosofie Františka Krejčího*, str. 298.

<sup>46</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 36–37.

<sup>47</sup> *O současném českém myšlení filosofickém*, ČM 1933, str. 93–94.

<sup>48</sup> Tamtéž, str. 93.

ve smyslu celkového názoru, to musí pozitivista přijmout tak, jak to věda podá, i když není s řešením hotova, a roztržidění věd právě znamená sestavení problémů a odpovědí na ně v souvislý celek. (...) To by stačilo, kdyby vědy byly se svými problémy hotovy; ale když nejsou, běží především o náležitou, pokroku vědy přiměřenou formulaci a potom o přesné vyvození důsledků z nepoznatelnosti transcendentna pro celkový názor, třeba dopady by jen negativně.<sup>49</sup>

I když tedy Krejčí vyhláší program filosofie víceméně kapitulující před speciálními vědami a i když je neustále k jeho uskutečňování tlačěn svým scientismem, je si vědom rozpornosti a neuskutečnitelnosti tohoto programu a — jak jsme viděli — ani svůj vlastní filosofický názor, tj. vlastní obraz světa, podle něho nebuduje — ten vzniká spíše logickou dedukcí z premis, především z úvah o nejvyšším pojmu Krejčího filosofie, transcendentnu, a nabývá podoby jakési ontologie. Avšak nejde jen o rozpor mezi Krejčího programem a reálným konstituováním jeho filosofie. To, co se tu jeví jako rozpor mezi slovy a filosofickými „činy“, je jen výrazem toho, že Krejčí — třebaže chce filosofii maximálně opřít o vědy a o vědecké, racionální principy — podržuje elementární přesvědčení, že filosofie jako taková je principiálně něco jiného, ba snad i něco více než vědy.

Podle Krejčího se filosofie z původního nerozlišitelného kulturního útvaru, v němž splyvala s vědou a náboženstvím, vydělila v samostatnou složku kulturního vývoje. Krejčí to zpočátku formuloval tak, že funkcí filosofie bylo prostředkovat mezi náboženstvím a vědou, jejichž vztah se proměnil v antagonismus: byla-li věda souhrnem toho, co víme, a náboženství souhrnem toho, v co věříme, připadá filosofii být souhrnem toho, co bychom chtěli vědět, abychom nemuseli věřit.<sup>50</sup> Později, úměrně se zesilováním scientistických postojů Krejčího (ale také úměrně tomu, jak jeho úvahy o filosofii budou stále víc a víc směřovat ne k tomu, co filosofie je, ale k tomu, čím být má — což lze ovšem někdy v těchto úvahách jen s obtížemi rozlišit), nebude již akcentovat zprostředkující funkci filosofie, nýbrž její neslučitelnost s náboženstvím.<sup>51</sup> I pak ovšem bude zdůrazňovat specifičnost filosofie a odlišnost jejího předmětu i rytmu vývoje a specifičnost její funkce vzhledem k vědě. Přitom se nejprve zdá, jako by specifičnost filosofie byla jen v nejistotě výsledků její práce, v tom, že „musí pořád

<sup>49</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 39.

<sup>50</sup> Viz *Filosofie přítomnosti*, str. 18 a násl. Všimněme si zde jakéhosi pseudohistorismu Krejčího: to, co vydává za historické utváření vztahu různých kulturních forem, je vlastně jen promítnutí definic do vývoje. Podobně si Krejčí počíná i ve *Filosofii posledních let před válkou*, když mluví o vývoji vztahů filosofie k vědě a náboženství.

<sup>51</sup> Ve *Filosofii posledních let před válkou* sice se ještě o oné zprostředkující úloze mluví, avšak filosofie jako taková už tu vystupuje ve dvou podobách, jako pozitivismus a idealismus, a ty se pak diametrálně liší jak ve svém vztahu k náboženství, tak k vědě. Tento dualismus dává pochybovat o tom, zda Krejčí ještě podržuje jednotný pojem filosofie. Později pak jednoznačně prohlásí, že „filosofie a náboženství jsou zcela různé druhy duševní činnosti, které se nedají zaměňovat a které se vyvíjejí každý samostatně“; i když pak dodává, zřejmě si uvědomiv, že nejde jen o to, jaký vztah mezi filosofii a náboženstvím být má, ale jaký je či může být: jejich „ideový obsah může si třeba diametrálně odporovat, ale také nemusí“ (*O současném českém myšlení filosofickém*, str. 226), je zřejmo, že o nějakém „zprostředkování“ tu nemůže být řeči.

a pořád začínat znova“;<sup>52</sup> a že to právě představuje její zvláštní vývojový rytmus, odlišující ji od rytmu vývoje vědy. Ovšem tato zvláštní situace filosofie je dána její funkcí – totiž tím, že má poskytovat světový názor, tedy něco, co vědy samy – to zřetelně vyplývá z Krejčího argumentace – člověku poskytnout nemohou. Je odkázána na vědy, ale ty ji nemohou fundovat beze zbytku: „filosofie nemůže čekat“, až bude celý svět poznán a zkatalogizován vědami: světový názor „musí člověk mít hned, protože ho potřebuje“.<sup>53</sup> Člověk potřebuje filosofii, protože potřebuje – a to neodkladně – znát svět i sebe sama, svůj vztah ke světu, musí vědět, proč je na světě, potřebuje zodpovězení otázky smyslu světa a života.<sup>54</sup>

A tak se u Krejčího objevuje nejen obhajoba specifičnosti filosofie, ale i její poněkud překvapivě antropologické, ba skoro „lebensfilosofické“ zdůvodnění, zřejmý důsledek působení humanistické motivace Krejčího filosofování.<sup>55</sup> Tato zcela nescientistická a nepozitivistická poloha je pak ještě podtrhována Krejčího starostí, aby filosofické pojetí světa a života mluvilo nejen k hlavě, ale i k srdci člověka. Krejčí přitom věří, že „uspokojení srdce“, dosud většinou usurpované náboženstvím a idealismem, může přinést i názor pozitivistický.

„Srdce“ tedy vede Krejčího k obhajobě filosofie, její nezastupitelnosti a nenahraditelnosti; vzniká však otázka, co si filosofie může ponechat z hlediska strohé dedukce Krejčího rozumu. Naznačili jsme již, že Krejčího postoj nutně vede k vyprazdňování obsahu filosofie, k předávání tradičních filosofických problémů speciálním vědám, zvláště psychologii. Je možno dodat, že v mnohém Krejčímu zastupuje filosofii také etika, zejména ve věcech životního názoru.<sup>56</sup> Co tedy zbývá filosofii, co má „navíc“ proti vědám, kde jsou ony „základní problémy, které určují její místo vedle jiných druhů poznávací činnosti (náboženství, vědy, umění), které činí z filosofie samostanou složku kulturního vývoje“?<sup>57</sup> Je to právě jen jediný, specifický problém: problém poznání transcendentna. A tak jsme nakonec při rekonstrukci Krejčího filosofického kréda dospěli zase jen tam, odkud jsme vyšli. I když jsme viděli, že Krejčího řešení tohoto problému (přestože vyznívá ve smyslu neřešitelnosti) není filosoficky bezobsažné a v jistém smyslu může i pozitivně nést světový názor, i když jsme viděli, že Krejčí tím i dalšími úvahami bojuje za filosofii, místo aby ji v duchu pozitivismu likvidoval, je nutno říci, že ani zde horizont základních pozitivistických axiomat nepřekročil, tak jako nepřekročil pozitivistický koncept světa a poznání.

## 4

Tak se nám filosofické krédo Františka Krejčího ukazuje jako svérázná reprodukce základních určení pozitivismu, sice svérázná a tedy v leccems tato určení překonávající nebo se o to aspoň pokoušející, avšak přece jen

<sup>52</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 4.

<sup>53</sup> Tamtéž.

<sup>54</sup> *Viz Svoboda vůle a mravnost*, str. 140.

<sup>55</sup> Tento „antropologismus“ má u Krejčího kořeny v jeho biologismu.

<sup>56</sup> Srov. J. Peškova, *Pozitivní etika Františka Krejčího*, zvl. str. 283.

<sup>57</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 4.

natolik zřejmá, že nám to Krejčího filosofii dovoluje přiřadit k tradici evropského pozitivismu zcela jednoznačně a bez výhrad. Svým evolucionistickým determinismem a naturalistickými motivy, svým objektivistickým scientismem agnosticisticky podloženým a antireligiózně a antimetafyzicky vyhoceným atd. náleží Krejčí zcela nepochybně k tzv. starému pozitivismu, tj. k pozitivismu druhé třetiny 19. století. (To ostatně odpovídá i ideově teoretickým vlivům, za jejichž působení Krejčího filosofie vznikala.) Sluší se ovšem připomenout, že Krejčí své filosofické stanovisko utváří, formuluje, prosazuje a hájí v době, kdy evropský vývoj už onu úvodní fázi pozitivismu opustil a na konci 19. století a začátku století 20. vystupuje v nové podobě, teoreticky, metodologicky i ideově značně jiné, totiž v podobě gnoseologicky a metodologicky orientovaného machismu a směrů příbuzných nebo analogických. (Lze dodat, že na konci života Krejčího se už — přinejmenším v podobě programu a projektu — hlásí další, už třetí fáze evropské pozitivistické tradice — novopozitivismus.) Z tohoto hlediska evropské souvislosti by se mohlo zdát, že Krejčího setrvávání na stanovisku „starého“ pozitivismu znamenalo „zaostávání za světovým vývojem“, neschopnost reflektovat vyšší a subtilnější formy pozitivistické práce anebo že jde dokonce o brilantní příklad české filosofické zaostalosti a zanedbanosti. Tato věc však není zdaleka tak jednoduchá.

Především se nelze domnívat, že Krejčí novější vývoj pozitivismu neznal, nepřemýšlel o něm a nekladl si otázky, co z něho může pro sebe přijmout. (Samozřejmě tu máme na mysli druhou fázi pozitivismu; nástup novopozitivismu už zůstal mimo zorné pole starcovo.) Jsa si vědom toho, že „Spencerův a Comtův systém už nestačí“, v četných statích, „rozhledech“ a zejména pak ve spise *Filosofie posledních let před válkou* obsáhle o novém pozitivismu referuje, poměrně korektně jej interpretuje<sup>58</sup> a zaujímá k němu hodnotící stanovisko. A tu také bez obalu soudobému pozitivismu vytýká „roztržštěnost a nejednotnost“ způsobenou přespřílišným příklonem k jednotlivým speciálním vědám. „Pozitivní přírodovědci odporují pozitivním psychologům, pozitivní psychologové pozitivním sociologům a utkávají se prudkými spory.“ Přitom tu Krejčí onou nejednotností nemyslí nejednotnost pozitivistického hnutí, tj. nelituje, že neexistuje uzavřená pozitivistická škola či klan, jde mu o víc: lituje, že „rozškouskovanost pozitivistického myšlení v jednotlivých oborech nenechá vůbec vyniknouti ani kontury celkového názoru“; lituje, že nelze najít „vynikajícího systematika, ba vůbec žádného systematika, který by se na tomto základě pokusil o provedení celého systému do všech detailů, jako to učinili v předšlé periodě Comte a Spencer“; lituje, že „při všem tom pozitivním vědaření není vidět pozitivní filosofii“.<sup>59</sup> Krejčí tedy vytýká soudobému pozitivismu přespřílišný scientismus, totiž to, že upustil, transformoval anebo přinejmenším omezil světové názorové nároky. Krejčí vycítuje, že přitom pozitivismus ustupuje od oné optimistické ideologie pokroku, že

<sup>58</sup> Je přitom ovšem patrné, že ona už zmíněná „gnoseologická bezstarostnost“ Krejčího přichází i tu ke slovu a brání Krejčímu zcela přesně pochopit některé problémy a snahy. Ale — jak ještě uvidíme — sama tato „gnoseologická bezstarostnost“ není u Krejčího nahodilá a není zdaleka jen osobním intelektuálním nedostatkem.

<sup>59</sup> *Filosofie posledních let před válkou*, str. 37 a 38.

např. ono soustředění na minuciózní analýzu gnoseologickou zahrnuje v sobě ústup od oné masivní a nenalomené důvěry ve vědu a poznávací pokrok, jak ji ještě mohl cítit pozitivismus 19. století. (Tak je třeba chápat zejména jeho výtky empiriokriticizmu.)<sup>60</sup> A někde zde je třeba hledat kořeny Krejčího odmítnutí nového pozitivismu a setrvávání na pozicích pozitivismu „starého“.

Krejčí ještě na konci 19. a na počátku 20. století vyznává evolucionistický determinismus a objektivistický scientismus 19. století s jejich do značné míry metafyzickým optimismem především proto, že je úzce spjat s českou skutečností, s jejími potřebami, tužbami a iluzemi. Česká buržoazní společnost – a to zejména její demokratický proud – ještě vstřetku žila (přínejmenším až do vzniku republiky) duchem a nadějami optimistického 19. století, plně ještě důvěřovala vědě, jejímu poslání a účinnosti. Nepocítovala ještě meze pokroku a sociálního poslání vědy, protože svoji situaci nenaplňenosti národních požadavků a potřeb musila nutně cítit mimo jiné jako nezbytost dalšího pokroku a uplatnění vědy.<sup>61</sup> Proto i filosofie, která chce být této situaci práva, nemůže se omezovat na neangažované kabinetní odbornictví, nemůže být jemnou gnoseologickou analýzou, nemůže se koncentrovat na takzvané vnitřní problémy vědy – jak k tomu všemu koneckonců směřuje nový pozitivismus. (Ony gnoseologické problémy jako vnitřní problémy vědy se tu musejí zdát málo závažné a aktuální i proto, že jednak na ně dosud v širším rozměru nenarazila sama česká věda, jednak sama filosofie nemá u nás pro jejich řešení ještě náležité předpoklady.) A tak filosofie musí být i nadále útwarem, který jako světové názorová syntéza věd, tedy jako koncentrát vědeckosti, může přesvědčovat o nezlomném a nevývratném pokroku i o úloze vědy v něm. Krátce: filosofie musí zůstat praporečnicí víry ve vědění a rozum i v dějinnou spravedlnost zároveň.

Odtud pak je možno pochopit nejen to, proč Krejčí zůstává v podstatě „starým“ pozitivistou, ale i proč se pokouší principy tohoto pozitivismu překračovat a modifikovat – třeba neúspěšně. Tyto Krejčího pokusy lze označit jako pokusy o korekce pozitivismu jako filosofie pozitivivity, o uvolnění a zvýraznění předpozitivistických, osvícenských motivů, které přece jen v pozitivismu 19. století byly, nebo které alespoň v něm chtěl Krejčí vyčíst. Pro Krejčího je však charakteristické, že tyto korektury pozitivismu nemají být zcela návratem před pozitivismus, přinejmenším nikoli potud, že podněty k nim nebyly přijaty z ducha předpozitivistického, nýbrž naopak postpozitivistického myšlení. Máme tu na mysli především úlohu filosofie Masarykovy.

<sup>60</sup> Viz *Filosofie posledních let před válkou*, zvl. str. 77, 78, 85.

<sup>61</sup> Ze situace českého národa lze také pochopit skryté kořeny Krejčího spojení evolucionismu a determinismu s oním – výše připomenutým – „automatickým“ a „odlidštěným“ humanismem; v tom se uplatňuje zcela pochopitelná, avšak naprosto metafyzická a neexaktní víra v nezlomné zákony evoluce jako pokroku, víra, jež ve zároveň vírou v dějinnou spravedlnost. Bylo by nepochybně zajímavé sledovat souvislosti tohoto postoje, v němž jako by zaznívaly některé motivy přirozenopravní koncepce, s českou politickou filosofií oné doby (zejména Masarykovou), stejně jako z tohoto zorného úhlu analyzovat Krejčího pokusy o politickou filosofii národa (viz např. jeho *stát Právo existence malého národa*, CM 1915) apod. To by nás však vedlo za hranice této práce.

Krejčí nepřešel nevšimavě kolem kritiky pozitivismu jako jednostranného objektivismu, naturalismu a scientismu, jako postoje neangažovaného diváka, jako doktríny strnulého rozumu atd., jak se u nás poprvé objevuje u Masaryka (a to dříve, než byl u nás pozitivismus teoreticko-filosoficky formulován). A nejenom nepřešel kolem ní, byl vlastně prvním u nás, kdo tuto kritiku – v Masarykově díle většinou jen implicitně podanou – pochopil.<sup>62</sup> Důsledky tohoto pochopení byly pak pro Krejčího filosofii trvalé a konstitutivní, byť ji zatížily nepřekonatelnými rozpory (z nichž některé už byly nadhozeny). Krejčí má ctizádost zbavit pozitivismus těchto výtek a přeformovat jej tak, aby se stal filosofií, která „bude stačit“ i jako životní názor, ač zachová svoji striktní vědeckost. Zde mj. možno ještě uvést, že Krejčí v podstatě chápe, že modernizace evropského pozitivismu byla víceméně jen únikem před slabostmi „starého“ pozitivismu do jiné oblasti, že však ve skutečnosti tyto slabosti ještě prohlubovala. Proto Krejčí usilovně akcentuje právě světové názorový, ba životně názorový smysl a cíl svého pozitivismu. Pokud si se přitom vybudovat jakýsi scientistický humanismus, aniž by si uvědomil, v jak tragickém rozporu se ocitá, a jak iluzorní je jak jeho scientismus, tak jeho humanismus. Úsilí založit osobní filosofii činného lidského života, filosofii, která by se stala vpravdě životním význáním, musí nutně ztroskotat, zůstává-li tato filosofie opřena o principy objektivistické, neosobní, nazíravé koncepce světa bez člověka.<sup>63</sup> Konflikt scientismu a humanismu, které chtějí být oba rozvinuty uvnitř jediného scientistního systému, ukazuje se jako neřešitelný. Ale přece se zdá, že ani tento neúspěch Krejčího není nevýznamný: snad lze říci, že právě tímto svým nerealizovatelným úsilím dostává se Krejčí do jisté míry nad starý pozitivismus západoevropský: ne ovšem v základních teoretických principech, spíše právě jen ve snahách, ve směřování, v akcentech.

## DAS PHILOSOPHISCHE KREDO VON FRANTIŠEK KREJČÍ

Die vorliegende Studie versucht philosophische Grundüberzeugungen des tschechischen Philosophen und Psychologen František Krejčí (1858–1934), der als erster den tschechischen Positivismus philosophisch formulierte, zu rekonstruieren. Sie möchte beweisen, daß Krejčí mit seinem evolutionistischen, naturalistisch gefärbten Determinismus und mit seinem objektivistischen, agnostizistischen sowie antireligiös und antimetaphysisch zugespitzten Szientismus zu dem europäischen Positivismus des 19. Jahrhunderts gehört, daß er jedoch diesen „alten“ Positivismus in vielen Hinsichten zu

<sup>62</sup> Srov. Krejčího analýzu Masarykovy filosofie z roku 1910: Krejčí tu vypočítává pozitivistické prvky Masarykovy filosofie a dodává: „To všechno zní pozitivisticky (...) – když to čteme, domníváme se slyšeti Comta (...) nebo Spencera, a zapomínáme, že Masaryk do filosofie počítá metafyziku, která přece nemůže býti vědou ani díle jeho předpokladů...“ (O Masarykoví, str. 89). Možná, že tím Krejčí přiznává, že i on kdysi zapomínal, a že tedy byl Masarykem veden k pozitivismu. Rozhodně však nyní ukazuje, jak masivní je nepozitivistické a antipozitivistické jádro Masarykovy filosofie: přesvědčení, že filosofie založená jen na vědě jako životní názor nestačí, nemůže zodpovědět „proč“ atd.

<sup>63</sup> Na tento tragický rozpor v díle Krejčího upozornila J. Popelová, *Filosofie Františka Krejčího*, i J. Pešková v obou svých statích o Krejčím.



überschreiten und zu modifizieren strebte. Krejčí, der schon die in Böhmen im Werk von T. G. Masaryk vermittelten Argumente der Antipositivisten gekannt hatte, versuchte namentlich den krassen Objektivismus und die Unengagiertheit des Positivismus zu korrigieren, im Gegensatz zum Positivismus der Jahrhundertewende (d. h. zum Empiriokritizismus) seinen Positivismus als eine Welt- und Lebensanschauung (die auch „das Herz des Menschen“ befriedigen könnte) darzustellen und so eine gewisse humanistische Version des Positivismus zu bilden. Sein Streben, eine persönliche Philosophie des tätigen menschlichen Lebens zu begründen, mußte allerdings notwendigerweise scheitern, wenn Krejčí's Philosophieren doch an theoretischen Prinzipien einer objektivistischen, unpersönlichen Konzeption gestützt blieb.