

František Šeracký  
**Pozitivismus a psychologie**

(Sborník ku počtě Františka Krejčího, Praha 1929, s. 55-85)<sup>1</sup>

O pozitivismu bylo u nás v poslední době tolikrát mluveno a psáno, Fajfr nazývá jej skoro národní filosofií českou, neboť je „mateřskou filosofií všech českých filosofů“. Přitom však pozitivismus se u nás zle kritizuje i odsuzuje, v pozitivismu vidí se dokonce něco mělkého, méněcenného, co musí ustoupit nějaké hlubší národní filosofií, která by přímo trýskala z potřeb duše slovanského lidu. Idealismus, toť národní česká filosofie, pozitivismus byl importován k nám z ciziny a profesor Láška 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 protipozitivistický. „Jde o novou českou filosofií,“ praví Vorovka, „jež bez předběžného schválení a přelaskavého zprostředkování kateder vlastními silami hledí řešit 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 Hoppovi, 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 první dětské šatečky, můžeme se s klidem ptát, co dobrého přineslo naší filosofií. Dnes je už možno říci, co v celém boji o pozitivismus bylo náladového, co nemělo trvalé ceny, dnes můžeme se ptát, co pozitivního vykonali ti, kteří stáli u kolébky „nové“ filosofie a byli kmotry nového idealismu.

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

Je zajímavo, že oba naši největší odpůrci pozitivismu, Hoppe a Vorovka, vycházejí z psychologizující teorie poznání; Hoppe již ve svém menším spise Podstata, dosah a hodnota přírodovědeckého poznání (1914) vědomě se hlásí k intuitivismu a iracionalismu Bergsonovu, přijímá instrumentalismus a humanismus F. C. S. Schillera a sympatická je mu teorie fikcí u Vaihingerera i Jamesův pragmatismus. Dosah a hodnota poznání řídí se jen uskutečněním lidských ideálů prostřednictvím psychických mohutností, jichž užíváme jako nástrojů k ovládnání nám neznámé skutečnosti. Vědecké poznání pak je „ustavičný boj mezi výtvoři naší fantazie a kritickým tříbicím pochodem, jenž tyto fiktivní výtvoři naší fantazie podrobuje ustavičné kontrole, ponechávaje jen ty, jež se ve skutečnosti i prakticky osvědčují“.

Ve svém větším spise Příroda a věda (1918) je pak Hoppe mnohem útočnější. Vědecké poznání je mu soustavným organizovaným klamem, ježto nám místo bohaté přetvářející se skutečnosti v individuálních útvarech poskytuje jen chudičkou kostru, již vyhlašuje za podstatu světa (s. 139). Ale vidíme hned z dalšího, že věda, kterou Hoppe takto zatracuje, je mu jedině věda exaktní, ta věda, pro kterou platí mechanismus a kauzalizmus a která užívá kvantitativního hodnocení. Vedle toho je však ještě jiná věda, neboť kvalitativní bohatost přírody i duše nedá se omezit na

kvantitativní objektivní schémata a pro tuto vědu platí vitalismus a teleologismus, jež plynou z centra naší psychické reality. Náš duševní život je pak Hoppovi základní realitou, naše tvořivé schopnosti duševní nelze spoutat pevnými statickými pravidly a problém poznání přetváří se koneckonců v problém tvoření, v realizaci 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 schématům a hlavní duševní funkcí je mlhavá intuice a vůbec činnosti podvědomé, které „v klidu jsou naprosto ukryty našemu vědeckému bádání, 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 první Vorovkův spis Úvahy o názoru v matematice (1917), najdeme tam hned na počátku Vorovkovo doznání, že nikoli logická argumentace, nýbrž osobní záliba rozhodla u něho ve prospěch psychologismu. Vorovka zamítá zde logicismus, nemůže uznat pojem pravdy o sobě, jež má existovat mimo čas a prostor i mimo lidské vědomí. [Úvahy o názoru v matematice, s. 9.] 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 antropologismem v teorii poznání, když i ta věda (matematika), která se zdá tak povýšena nad prchavost a nestálost našich aktů poznání, neobsahuje žádných pravd transcendentních a její všechny poznatky jsou imanentní té skutečnosti, již nám popisuje psychologie.

Docela jinak vypadá nyní Vorovka o čtyři roky později, kdy v roce 1921 vydává Skepsi a gnósi, s podtitulem „vyznání filosofické“. Ani zde není podán žádný jednotný systém, autor praví sám: „Pokusil jsem se zde o syntézu myšlenek, jež zčásti stojí ve vzájemném sporu.“ Proto schovává se za své subjektivní filosofické vyznání, „filosofický Eros ovšem řídí šipky do jeho srdce a on je vrací napuštěny vlastní krví“. A Vorovka volá hlasem plamenným: Za mnou všichni, kteří stejně smýšlíte,“ obrací se k těm, „kteří hledají, chtějí promyšleně a dle pravdy volit a snad tonou v pochybnostech.“

A jaká je nyní Vorovkova filosofie jako „centrální funkce lidského myšlení“? „Úkolem filosofie,“ dle Vorovky je, „aby zkoumáním všech vazeb myšlení vyhledávala lidské myšlenky nových stupňů volnosti.“ Filosofie čistě vědecká není prý žádnou filosofií, neboť je tu „skeptické odmítnutí všech filosofických domyslů“. Proti agnosticizmu je třeba postavit gnosticizmus ve smyslu „odvážné snahy rozšiřovat hranice poznání nad každou mez“; co nemůže dokázat věda, může vnuknout filosofie.

Proto Vorovka vychází od skepse, jež zajisté zcela dobře může být východiskem filosofie, neboť pravdou je, že plná jistota má nebezpečí fanatismu. Jisto je též, že velká část našich soudů nemá plné jistoty, jsou povahy problematické a že záleží na stupni víry, kterou přikládáme pravděpodobnému tvrzení. Ale nelze dále souhlasit, 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 koncence aniekonomie ani užitečnost, nad každým lidským agnosticismem, skepticismem, probabilismem, relativismem, pragmatismem vznáší se ideál jediné nadosobní a nadlidské pravdy.“

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

A od této nejvyšší pravdy spadneme hned do neznáma ke gnósi: „Gnose značí, že nebudeme věřit (?) v nepoznatelné [Skepse a gnóse, s. 57], ani v žádné okovy, které by rodu lidskému navždy znemožňovaly podstatně rozšířit obor poznání“ – proto připouští Vorovka i možnost racionální teologie i induktivní metafyziky, proto neimponuje mu Kant, ale imponujeme mu Bergson a jeho poznání názorové, intuitivní. Vorovka otevřeně se prohlašuje za mystika: „Každé gnóse musí mít aspoň jeden mystický element, pokud je autognósi, vnitřním pohledem do sebe sama, jenž v nejvlastnějším smyslu je mystickým.“

A zde jsme u kořene názorů Vorovkových, kde Vorovka téměř ztožňuje se s Hoppem, který byl však vždy důslednějším. Principem určujícím skutečnost a sytícím abstrakce je 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 panpsychismus, snad dokonce ve smyslu Berkeleyho nebo Leibnizově; názor Berkeleyův i Leibnizův bývá přece obyčejně zván spiritualismem a pak je to názor podložený psychologíí a ne mystikou, jako u Vorovky. Stejně nepravda je, 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 gnosticismus a novoplatonismus, 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 potřebovat vědecké psychologie. „Psychologie, zabývající se skutečností... nemůže vystihnout předměty myšlení, jež nejsou součástí světa skutečného, nýbrž pomyslného.“ [Tamtéž, s. 83.]

Nad svět skutečností, svět existence, vypíná se totiž svět essence, pravda je nad skutečnost a nadosobní skutečnost překonává nás nejen extenzivně, ale i intenzivně. Ani skutečnost veškerá a totální pravda nejsou mu pojmy rovnomocnými. Zde Vorovka zcela patrně potírá psychologismus pod praporem logicismu, či chcete-li, racionalismu.

Ale Vorovka současně hlásá: Skutečnost nad pravdu! V našem jáství a v naší volní činnosti tkví iracionální kořen naší vnitřní skutečnosti, „naše jáství, ač jednoduché jako bod, může se stát středem nesmírně složitěho paprskového svazku akcí a reakcí a dát onomu celku vyšší jednotu“. Ejhle ten iracionalismus; proti dřívějšímu racionalismu a proti kvantitativnímu stanovisku máme zde kvalitativní chápání světa! Dle Vorovky je ovšem uzнат tuto „dvojitost“, vyhovět jednomu i druhému, obecnému jako jedinečnému. To vše dovoluje Vorovkovi jeho autognóse, dovoluje mu ponořit se intuicí v přímou skutečnost, ale dovoluje mu i užívat nejpreciznějších 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 Malebranche, Pelikán přiznává se k novofichteismu a Trnka rostl pod vlivem Vaihinger a Bergsona. Přejeme jistě každému, aby šel tam, kam jej srdce táhne, ale nemůžeme odpustit Vorovkovi, když vyčítá českým pozitivistům 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 pohledme dále na myslitele, kteří také chtěli budovat národní českou filosofii a zaujímají určité zprostředkující stanovisko mezi idealismem a pozitivismem.

Na prvním místě stojí Masaryk, který velmi jasně proslovil své názory už v Konkrétní logice. Filosofie je Masarykovi vedle věd speciálních vědou všeobecnou, je jednotným, vědeckým teoretickým i praktickým názorem o světě. Filosofie není povýšena nad speciální vědy, nýbrž je ve vědách všech, všechny vědy jsou filosofické, neboť člověk od přírody baží netoliko po vědě, nýbrž i po vědě jednotném, a ten jednotný názor světový musí být vědecký. „Filosofie vědecká – toho se pevně držíme,“ praví Masaryk, „jen odborným věděním být může, samosebou se rozumí, že každý filosof pojmát bude svět ze svého zvláštního stanoviska vědního.“

Dle Masaryka běží dále o to, která věda svou logickou podstatou nejlépe sjednocuje rozličné poznatky různých věd. A zde Masaryk otevřeně prohlašuje psychologii za tu vědu, která filosofů je nejlepší vůdkyní, „neboť každý poznatek, jsa zároveň jevem duševním, tím právě může být studován psychologicky. To vše zní čistě pozitivisticky, ale v Konkrétní logice Masarykově najdeme hned na počátku (s. 4), 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 snižovat rozum a lidskou vědu.

Vedle vědeckého světového názoru má Masaryk názor náboženský a Masaryk z 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 sebepřesnější 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.“

Nesouhlasím proto plně s Krejčím, když prohlašuje Masaryka za čistého idealistu, spíše je možno říci, že Masaryk v teorii je pozitivista, v praxi 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 pozitivisté i idealisté. 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 Masarykem filosofie a věda jsou Drtinovi pouze projevem lidského rozumu o sobě, ale náboženství podává obraz světa a života sestrojený z mocnější poloviny lidské bytosti. V historickém vývoji vzniká náboženství dříve než filosofie, „náboženství je 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 metafyziku, neboť pozitivistické nazírání, popírání metafyziky, vylučování posledních otázek po podstatě jsoucna z oboru myšlení neposkytuje spokojenost a čirou negací svou nemůže být odpovědí poslední k otázkám neodbytným. [Učitelství XXIII, s. 168.] Drtina myslí tím ovšem metafyziku induktivní, budovanou na základě odborných věd, ale proti Masarykovi je Drtina již vyhraněným idealistou, třebaže své názory metafyzické 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 vzrůstající se reakce proti materialismu „uznává větší platnost duševnosti a souvisí patrně s povšechnou tendencí naší doby, kdy opět ideje náboženské jsou oživeny a novoidealismus 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 [Noetická záhada u Herbarta a J. St. Milla, s. 4.] nesmí být splétána s filosofií vůbec, podobně jako je třeba rozlišovat ve filosofii zvláštní stanovisko logické, psychologické a metafyzické. Noetika pak stojí nejbližší logice, neboť logika je normativní naukou o pravdě v širším slova smyslu; elementární logika stanoví normy dedukce, heuristika normy indukce, noetika pak dává normy pravdivosti našeho poznání. Noetika je timetikou (ve smyslu logickém) našeho poznání, ač ovšem poznání jako jev psychický náleží ještě psychologii a otázka po tom, co poznáváme, spadá do metafyziky. Základem vší filosofie Čádovy je tedy problém poznání, zde najdeme Čádu celého. „Poznání ve své podstatě,“ praví Čáda [Noetická záhada, s. 173.], „i v cíli svém je přesvědčením, vírou; a jako je schopno neustálého vzdělávání a rozmnožení vždy většího a většího, tak zůstane vždy nehotové a mezerovité, nicméně však přes obrovskou spoustu těchto mezer a velmi citelnou svou omezenost je 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 negativismus a noetická rezignace, nýbrž zcela pozitivně věší Čáda svou záhadu poznání a zcela dobře můžeme zde přijmout diagnózu 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 metafyzické a náboženské názory nikde blíže nerozvinul.

Nejvýznačnějším žákem Masarykovým je dnes Rádl, který jda v šlépějích svého učitele, neváhal též nedávno hájit 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 je pravda. „Může zklamat konkrétní pojetí vědy, ale nikoli ideál pravdy; existují různá národní pojetí vědy, ale všechna se mají podřítit jednomu cíli vědy.“ [Moderní věda, s. 32.] V tu vědu nutno věřit. „Kdo pravdu hledá, ten ovšem věří, že ji lze najít“ – ne bez účelu v čele spisu Rádlova jsou položena slova Clauda Bernarda: *Avant de faire la science il faut croire a 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 metafyziku 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, jako produkt a činitele civilizace, 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 je odevzdaný vztah člověka k Bohu; člověka uvědomujícího si (pokorně!) své povinnosti a zároveň svoji slabost, zvláště mravní před ideálem zákonodárce a soudce.“ [Moderní věda, s. 34.] Takové stavy myslí nemají ovšem daleko k mystice, jež „se odevzdává dojmům, hledíc je prožít, procítit, splynout 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 mít právo kritizovat 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 [Česká mysl 22, s. 311-316.], že Rádl není tak dalek pozitivismu, jak si sám myslí. Třeba dle jeho slov účelem Moderní vědy je ukázat, že „odpor k pozitivismu jako filosofickému vyznání se dá sloučit s respektem k nejpozitivnější vědě“, domníváme se, že Rádl je blíže pozitivismu, než sám Masaryk. Rádl bojuje proti pozitivismu ve znamení antropomorfismu, ale neuvědomuje si, že dnešní pozitivismus, opíraje se právě o psychologii, hlásí se k Protagorovi jako prvému pozitivistovi 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: Je zvláštností i nejelementárnějších zjevů duševních, že něco znamenají, že „já je mám“ a nejsou to „jen zjevy“. Chceme stejně jen budovat psychologii po vzoru medicíny, jež je právě Rádlovi vzorem moderní vědy. Nemůžeme ovšem Rádlovi přiznat, 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, odmítanému pozitivismu českému. Nevyvrátili jej čeští „národní“ filosofové idealističtí, nepodlomily jej ani filosofické systémy hledající cestu do transcendentna na základě víceméně pragmatistickém. Pozitivismus zde stojí 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 pozitivismu, že jen ta psychologie, kterou k nám zavedl Krejčí, je schopna dát exaktní filosofický názor na život a svět. Psychologie dává právě české filosofii ten ráz, jemuž dr. Fajfr říká facticismus, nebo který můžeme zvat konkretismem. Psychologie je dnes více než kdy jindy přiblížena u nás k životu, řešíc konkrétní otázky člověka i jeho praktických potřeb a činnosti. 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 apod. Tady celé naší národní filosofii otvírají se nové perspektivy. (...)

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