

FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO

FILOSOFII

II

1 9 3 0

OLOMOUČ

CO CHCEME?

Rozhlížíme-li se dnes po kolbišti zápasících duchů, po kolbišti vědy, jsme svědky mravenčí píce uplatňující se v nesčetných dnes existujících vědeckých disciplínách. Každý jednotlivec s vypětím vši své energie vylamuje ze skály skutečnosti balvan svého poznatku, tesá z něho dokonalý tvar, ohlazuje jej, leští a konečně jej přikládá ke stavbě mohutné věže, která se zove věda. Moderní vývoj vědy již dávno přerostl sílu jednotlivce, který dnes již ani náplň jedné jediné vědecké disciplíny není s to zvládnouti v celé hloubce a šíři. Vývoj moderní vědy přetvaruje tuto vzhledem k omezeným schopnostem jedincovým nutně ve výplod sociálního celku více méně spřízněných jedinců-odborníků. Specialisace vědecká stává se takto nutností v oboru poznávání jednotlivin a častá výměna názorů podmínkou pro koncepce vyšší. Výměnu názorů vedle osobních styků příležitostních a organisovaných, žel příliš těžko v dostatečné míře uskutečnitelných, realisuje odborný časopis jako nejvhodnější moderní tribuna vědecká.

Velká řada odborných vědeckých časopisů není však ještě zárukou vytvoření velké koncepce v oboru lidského poznání, čehož jsme svědky za našich dnů. Specialisace vzdor odbornému literárnímu spojení všech jednotlivců rozbila všechnu jednotu, ano, často ji dokonce zavrhuje. Není dnes synthesisy, kterou obdivujeme ve velkolepých koncepcích duchů středního a starého věku, nemáme synthesisy, ač lidský duch po jednotném výkladu od přirozenosti touží. I dnes ozývá se na mnohých místech, a to právě z úst myslitelů hlubokých, živelná touha po nové moderní harmonii, při čemž tane každému v první řadě na mysli vzor středověké mohutnosti svatotomášovské koncepce. V našem národě dal této touze výstižný výraz pražský arcipastýř u příležitosti 700letého jubilea sv. Tomáše slovy:

„Kéž by Prozřetelnost božská, jako ve starověku Augustina a ve středověku Tomáše, vzbudila v novověku geniálního jejich stoupence a žáka, který by na hlubokých základech jejich filosoficko-theologické spekulace dostavěl chrám vědy tbeologie v organickém spojení veškerých sesterských věd historických a empirických. Vždyť jsou všechny podle nauky svatého Tomáše jasné dcery jednoho Otce světla, jsou jako duhové barvy jednoho slunce věčné pravdy, které lidský rozum je s to odvoditi z jednoho pramene pravdy božské.“

Kdo bude tímto vytouženým žákem a stoupencem, tážeme se i my. Z dnešní specialisace plynoucí nutnost mravenčí spolupráce všech myslitelů dobré vůle pravdu

hledajících dává jediné řešení přání vysloveného ve jménu mnohých pražským arcipastýřem, řešení, které se již rodí:

Vyvstal již tento žák, celý rok již pracuje a ukázal v této krátké době velké schopnosti, které v sobě skrývá pro plodnou budoucnost: je to stále rostoucí družina myslitelů, jejichž duchem je veleduch sv. Tomáše a jejichž veřejná tribuna jest „Filosofická revue“. „Filosofická revue“ jest pro náš národ vytoužený moderní svatý Tomáš. Pracovní metody od dob svatého Tomáše se změnily, duch zůstává týž. Jiné jsou dnes zkušenosti vědou nahromaděné, bohatší a hlubší, jiný je způsob vyjadřování, než byl ve XIII. století, jiná je mentalita moderního myslitele, než byla mentalita vrstevníků Tomášových. Jako sv. Tomáš ve své době, tak jsme my se svým myšlenkovým aparátem sociální výslednicí složité skutečnosti dnešní doby. Nový svatý Tomáš v českém národě, „Filosofická revue“, chce a bude mluvit řečí dneška, bude stavěti na vědecké basi dneška, bude žítí mentalitou dneška, máje láskyplné pochopení pro práci minulosti stejnou měrou jak pro práci přítomnosti. Moderní svatý Tomáš oživující v této revui chce tak vykonati v nové formě a za změněných okolností tentýž velký úkol, který si vytkl bl. Albert Veliký a který dokončil svým žákem sv. Tomášem:

Jestliže program svůj vlastní a sv. Tomáše vyjadřuje bl. Albert Veliký¹ slovy: „Nostra intentio est omnes dictas partes Aristotelis facere latinis intelligibiles“, pak moderní svatý Tomáš oživující ve „Filosofické revui“ vidí mutatis mutandis před sebou úkol týž:

Nostra intentio est omnes dictas partes S. Thomae facere modernis intelligibiles.

Kéž sv. Tomáš žehná dílu pravdy, aby zažehlo nejlepší duchy národa českého a zazářilo jednou daleko za hranicemi všem pravdu hledajícím lidem dobré vůle!

¹ B. Albertus Magnus, Phys. lib. I. A, 1, c. 1.

U KOŘENE SKEPSE

Německý filosof dr. Petr Wust v těchto dnech napsal: „Domyšlení dnešní anarchie v názorech na vědu a na svět ukáže, jak boj o metody poznávání se blíží ke chvíli, kdy budeme vehnáni do metafysiky metod poznávání.“ Naznačil tím takřka beznadějnou roztržitost myšlení, hledání. V roztržitě nevěří jeden druhému, nevěří se nakonec nikomu, leda novému kritiku starého, dokud on nebude odstrčen novým. Skepse je nebezpečnou nemocí nynějších duchů, třebaže se to slovo samo tak ostře nevyslovuje. Ale nemůže býti ostřeji označena skepse než skutečnou nedůvěrou ve spekulativní práci rozumu a oceňováním toho, co jest praktické, byť i na úkor spekulativních výsledků samých.

Není tedy pouhým strašidlem obnovení skepse celým vědeckým aparátem nové doby, a kdyby došlo k tomu, o čem píše Wust, octl by se skepticismus rázem na vrcholu. Wust se domnívá, že našel východisko, na kterém by se našlo radikální potření skepse tím, že by se otevřela cesta k jistotě pravdy. Praví: „Div nekonečného dějinného postupu záleží v pošinování (gleitende Labilität) obou závaží v lidské duši, pozemského a božského, smyslného a nadmyslného závaží. Augustin toto pošinování obojího závaží označil formulkou: Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique. (Zde mohu býti a nechci, tam chci a nemohu, ubohý s obou stran) ... Sem nakonec ústí problém „nepředpojatosti“ duchových věd ... Jsoucnost Boha se nám může otevřít až ku poslední metafysické jistotě. Ale přece zůstává v důkazech mezera. Ale jaký smysl má tato mezera? Tato mezera v kruhu možností důkazu jsoucnosti Boha

je vlastním průmyskem, kterým nás provede rytířský idealismus a optimismus, jsme-li dosti silni na tento odvážný podnik.“ Je v tom názoru ještě kus staré skepse, ale je v něm to, co skepsi chybí, vůle ku proniknutí. Nás zajímá při tom, že to není myšlenka zcela originelní, protože na tyto kořeny skepse a na cestu k vyvrácení kořenů skepse poukázal již Tomáš Akvinský.

Píše *De veritate* 1, 5: „Jak jsem dříve řekl, pravda záleží ve shodnosti a přiměřenosti. Proto se ze stejného důvodu věc nazývá pravdivou a přiměřenou. Těleso se měří měrou vnitřní, jako čarou nebo plochou nebo hloubkou, a měrou zevnější, jako umístění místem a pohyb časem a plátno loktem. Proto i dvojím způsobem může něco býti nazýváno pravdivým: jednak podle pravdy sobě vnitřně vlastní, jednak podle pravdy zevnější, a tak každá věc se nazývá pravdivou podle nejvyšší pravdy. A protože věci samy jsou měrou pravdy jsoucí v rozumu, plyne z toho, že se podle nejvyšší pravdy též nazývá pravdivým rozumění nebo řeč, která je výrazem rozumění. Při této shodnosti nebo přiměřenosti rozumu a věci se však nevyžaduje, aby obojí bylo právě skutečně. Neboť náš rozum může nyní býti shodný s něčím, co teprve bude, nyní však dosud není: jinak by nebyla pravdivá věta: Antikrist se narodí. Tato věta se tedy nazývá pravdivou podle pravdy, která jest jen v rozumu, i když věci není. Podobně také Boží rozum mohl býti shodný s věcmi, které nebyly od věčnosti, nýbrž byly učiněny v čase. A tak, co jest v čase, může se nazývat pravdivým od věčnosti podle věčné pravdy. Myslíme-li však pravdu vnitřně vlastní stvořeným pravdivým, kterou shledáváme ve věcech a ve stvořeném rozumu, tak pravda není věčná, ani věcí, ani slov, neboť nejsou od věčnosti ani věci ani rozum, v nichž pravdy jsou. Myslíme-li však pravdu stvořených pravdiv, podle které se každá věc nazývá pravdivou, jakožto podle míry zevnější, totiž nejvyšší pravdy, tak jest věčnou pravda všeho, i věcí, i slov, i rozumů. Této pravdy věčnost hájí Augustin ve knize *Soliloquia* a Anselm v *Monologiu*. Anselm také praví ve knize *O pravdě*: „Můžeš rozumět, proč ve svém *Monologiu* jsem z pravdy řeči dokazoval, že nejvyšší pravda nemá začátku nebo konce. Neboť v našem rozumu se pravdy různí jen z dvojí příčiny: jednak pro různost poznávaných věcí, o nichž má různé pojmy, ze kterých povstanou v duši různé pravdy; jednak pro různost způsobu rozumění. Chůze Sokratova je sice věc jedna, ale duše, slučováním a odlučováním spolurozumějíc čas, chůzi Sokratovu pojímá různě, jako přítomnou, minulou a budoucí a tak tvoří různé pojmy, v nichž jsou různé pravdy. Ale v Božím způsobu poznávání není žádného z těchto způsobů různosti. Neboť o různých věcech nemá různých poznávání, nýbrž poznává jediným poznáváním, protože všechno poznává v jednom, totiž ve své podstatě, neopakujíc svého poznávání u jednotlivých. Ani jeho poznávání nesouvisí nijak s časem, jsouc měřeno věčností, která nikterak nepřihlíží k času, všechn čas obsahujíc. Proto od věčnosti není více pravd, nýbrž toliko jedna.“

Ku přemožení skepse jako stavu vědeckého badání nepostačí žádná rozumová teorie sama, protože sama rozumová, čiře rozumová teorie nakonec stojí před oním *Wustem* naznačeným průmyskem, kterým ovšem projíti *NECHCE* a tak zbývají jen názory, jež nesúčastněnému připadají jako holé vytáčky z bíd. Rozum sám prostě nestačí si na ucelenou soustavu o pravdě a jistotě. Ovšem se praví povýšeně, že projíti oním průmyskem není exaktně vědecké, protože jím neprovede matematika. Ale což člověka činí člověkem jen matematická jistota? A všechno ostatní není vůbec jistotou, na které by se mohlo stavěti pro život a jeho záhady tak bezpečně jako na matematické jistotě? Právě odborníci matematictí, smím-li říci, fanatici matematické jistoty, jsou nakonec velmi v úzkých, když chtějí jen ve svém oboru mít *VŠECHNO* matematicky dokázáno.

To všechno jasně ukazuje, že musí býti jiná cesta k jisté pravdě. Cesta filosofie neokleštěné, cesta filosofie, která se nezalekne své vlastní poslední otázky po poslední a tedy nejvyšší příčině. Nezalekne se jí, vidouc, že poslední, nejvyšší příčina musí zůstat zahalena určitým tajemstvím; vždyť čím abstraktnější a vyšší jsou jakékoliv poučky, čím hlubší principy, na kterých stojí mnoho nižších, tím jsou i záhadnější. Není to tedy nefilosofický postup, kterým Tomáš Akvinský ničí kořen skepse, procházeje průmyskem.

Jako se v celém organismu přírody jeví zásada, že všechny rozvětvenosti nakonec stojí na jednoduchém základu, tak tomu musí býti i v největším díle, v díle rozumové činnosti. Tomáš ukazuje, jak na tomto

základu nejvyšší pravdy, kterou si lidstvo navyklo nazývati Bohem, přechází v jednotu všechna rozložitost a složitost pravdy, jak pravdu má právě a jen touto nejvyšší pravdou rozum bezpečně zajištěnu. Různost podivuhodně jest podle tohoto názoru organisována, jako paprsky světla splývá v nejvyšší pravdě v jednoduchost, v jednoduchý princip, který právě pro svou jednoduchost jest nedotknutelný omylem. V celém organismu přírody jsou ohniska, z nichž vychází množství různých paprsků. V oboru pravdy musí též toto ohnisko býti, ohnisko stejnorodé s pravdou, tedy zase pravda, ale nejvyšší, matka, příčina, zajištění všech pravd.

Je to nádherný, životný obraz, který tu Tomášova filosofie podává. Teprve v něm je celá jistota, protože bezpečně se lze opřít jen o nejvyšší a nejsilnější. A pak teprve se stojí na skutečně pevné skále. Jiné vše je zapouštěti kořeny do mělkého a měkkého písku, který první závan větru rozvěje, a strom padá, zoufá sám nad svým životem.

Prof. Em. Soukup, O. P.

KONTEMPLATIVNÍ ČINNOST V ETICKÝCH HODNOTÁCH

Ve zmateném reji lidského nitra prosvítají etické hodnoty. Ve skutečnosti člověk nepochybuje, že celé jeho jednání individuální i sociální podléhá morálnímu řádu. Jenom sofistika odvádí od přirozeného a samovolného poznání povinnosti a závazku. Lidská povaha tím, že je intelektuální, podléhá morálnímu řádu, ne jako železnému poutu, jehož zlomení by přineslo svobodu, nýbrž jako něčemu, co odpovídá lidské povaze, co s ní úzce souvisí, co přináší harmonii a řád. Poddá-li se lidská povaha tomuto řádu, odnáší si vnitřní uklidnění, pokoj, hledá-li se vymknouti i v nejmenší činnosti, působí si porušení hladiny harmonie a řádu.}

Morální řád je svatý, uklidňující, jeho porušení rozvrací.

Vysvětlili jsme principy morálního jednání, vznik a intuici etických hodnot. Jsou spiaty v organický celek životního komplexu lidského života. Vše vychází z životních proudů a sklonů a upírá se na blaho jako cíl, jako největší lidské dobro. Je-li totiž člověk úplně blažen, nic mu nezbývá, po čem by ještě toužil, uklidňují se jeho

sklony, zvláště volní sklon, který je směrodatným, hlavním.

Člověk svým rozpětím svobody, přes všechno určení tendence k blahu od přirozenosti, určuje svobodně předmět blaha a cíle, ačkoliv právě pro toto svobodné rozhodnutí, není vždy určení nejšťastnější. Ke správnému určení napomáhá rozumnému vedení vnitřní správnost lidského nitra, k níž dospěje člověk použitím principů na své vlastní činnosti, když uspořádá podle rozumového vedení všechny, i ty nej-různější sklony instinktivní a samovolné uplatňující se na jevišti lidské psychologie, pokud jsou v jeho moci. Uspořádáním si zjedná člověk poslušnost veškeré činnosti, která může přijíti v úvahu; taková uspořádaná dispozice vlastního nitra *působí na úsudek*, působí na jednání, na rozhodování o morální správnosti a nesprávnosti. Již Aristoteles vyslovil tuto spolupráci vlastní dispozice, na morální úsudky správnosti či nesprávnosti svým principem: Jaký je kdo podle své dispozice, tak i soudí, tak se hledí dostati k cíli odpovídajícímu jeho dispozici. (Luxusní člověk soudí o věcech tak,

jak se to shoduje s jeho luxem, poněvadž je puzen svou dispozicí k takovým úsudkům, i když rozum vidí a uznává jinou správnost.) Subjektivní dispozice vysvětlí různé rozpory u lidí, jimž se líbí nesmírně morální jas krásy, čistota atd., obdivují se tomu všemu, jímá je posvátná touha octnouti se na těch výšinách, ale vlastní dispozice, zakořenělá opětovanými činy proti těm ideálním výsostem, působí svým vlivem na rozhodné jednání a takový člověk přes všechny obdiv, přes všechno spekulativní uznání správnosti a nesprávnosti, podléhá pudům zakořenělé dispozice. Nastává rozpor mezi spekulací a praxí, mezi německým „Sein a Seinsollen“, ale dobře znamená takový člověk své slabé, nekarakterní jednání, když jedná prakticky proti svým rozumovým poznatkům. Moderní etika se snaží přizpůsobiti se subjektivním dispozicím, dává jim právonormy, podle níž jednati je zcela odůvodněno, jako jednání podle přirozených popudů. Dává svobodu přirozeným sklonům a instinktivním popudům! Kázniti je nebo zadržovati znamená násilí přirozenosti. Tím je otevřena celá brána k nekarakternosti, k nestálosti, k citovému podléhání, k náladovosti a všemu jinému, co činí lidi nesnesitelnými sobě i jiným. Zmatek, chaos je výsledkem této „přirozené svobody“. Důvod je zcela jasný. Člověk je rozumovým tvorem, rozum musí vésti, spravovati, jiní vůdcové jsou slepí a od přirozenosti utvoření k poslušnosti vůle a rozumu.

Podle samozřejmých morálních hodnot svobodný člověk řídí rozumem svou činnost k cíli. Tak by se dal znázorniti krátce celý dosavadní postup v psychologickém badání o morálce. Odtud plyne jeho vědomí povinnosti, závaznosti. Přirozená sank-

ce morálních zákonů je tím rovněž dána, neboť buď jedná člověk podle jasných morálních hodnot a dospívá k vnitřnímu klidu, směřuje k poslednímu cíli, kde nalezne poslední zadostučinění, nebo jedná proti nim, někdy jen opomíjí jednati podle nich a pak nastává samozřejmé porušení řádu, člověk nejde za „hlasem svědomí“ vedoucího ho k cíli, k blahu, dá se strhnouti proudem pudů, nebo jiných příčin, nastává disharmonie, porušení stanoveného řádu.

Mezi přirozeným spěním k dobru a cíli, závazným takovým způsobem, a mezi cílem samým, nekonečným dobrem a blahem, k němuž spějeme psychologickým podkladem, celým životem, musí býti poměr dosažitelnosti, nebo nemožnosti k němu dospěti, musí existovati prostředky, které má člověk po ruce, aby mohl dospěti k blahu, jinak by zůstalo celé dosavadní badání v abstraktní výši, kam nesahá život. Právě lidský život sahá až tam, má prostředky, jak dosíci blaha, člověk ve svém morálním životě stojí v přímém poměru k absolutnímu dobru, nekonečnému dobru, kterého se má zmocniti.

Kontemplativní ráz lidské vlastní činnosti, o němž se chceme zmíniti, přinese rovněž mnoho světla do eudaimonistické morálky a objasní poměr *dosažitelnosti* mezi spěním k cíli a blahu a mezi cílem či absolutním dobrem.

Konkretní jevy objasní pojmy dobra a blaha, o němž je řeč. Hudebníka nazýváme „dobrým hudebníkem“ tehdy, když skutečně dobře virtuosně hraje, sochaře nebo umělce, když skutečně dobře vytváří. Nemohu nazvati někoho dobrým umělcem, nevytváří-li něco opravdu krásného, tedy jenom proto, že snad může něco krásného vytvořiti, poněvadž bych o tom ani

nevěděl, že může vytvářeti, když nic nevytváří. Tedy *ze skutečné činnosti usuzují na dobrého nebo špatného umělce*. V tom tkví ohromná filosofie lidského přirozeného intuitivního postřehu, který se dá formulovati principem: *Věc, která svou povahou, svým rázem vyžaduje aktivitu, dospívá ke svému vrcholnému zdokonalení či dobru vlastní aktivitou*. Dověšení věci je shodné s povahou a rázem každé věci a to jest její zdokonalení, poslední dobro, vrchol její povahy. Činnost, jak patrně, patří k dověšení dokonalosti věci, *činností si tedy osvojuje jiné věci*, s nimiž stojí ve vesmíru.¹

Člověk stojí uprostřed vesmírných mnohostí jako něco, co vyžaduje svou povahou, t. j. svým podstatným rázem, činností. Pak ale je třeba stejně z daného zákona vyvoditi, že vrcholné dobro, že úplné zdokonalení lidské je třeba klásti do vlastní lidské činnosti. Podle uvedených příkladů věc je patrna. Sv. Tomáš Aquinský to vyjadřuje principem:² Něco je potud dokonalé, pokud je to skutečně, aktuálně. To, co může býti, čili to, co je potenciálně, není zřejmě vrcholným zdokonalením. Činnost přináší poslední aktuální zdokonalení člověku. Poněvadž však lidská blaženost patří k poslednímu a úplnému zdokonalení, musí spočívat v činnosti, ježto činnost je posledním dověšením a zdokonalením toho, který svou povahou vyžaduje aktivitu.

Podle daných zákonů a principů marně by se obracelo lidstvo k indické Nirvaně, aby v ní jako v mystickém nic, našlo poslední rozřešení života. Rozplynutí v nic, zničení vlastní činnosti je násilím pro lidskou povahu, proto nemůže zjednat blaha.

¹ Viz Aristoteles X Ethic. ad Nicom. C. 1. lect. X. S. Thomae.
² I-II., q. III., a. 2.

Podle téhož zákona si vysvětlíme neštěstí nezaměstnaných lidí, lidí, kteří se nudí. *Lidský duch vyžaduje činnosti, práce ho nesmírně těší*, nezaměstnanost a lenost ho ubíjí. Jeho dokonalost spočívá v činnosti, ačkoliv nepřináší každá činnost blaho, jak se uvidí ihned. V této filosofii života je hluboká moudrost a prostředek proti neúčelnému a nudnému promrhávání života v nečinnosti.

Činnost, přinášející radost a blaho, musí býti vlastní činností, vycházející z povahy, z podstaty věci. Každému činiteli schopnému aktivitu odpovídá *vlastní ráz činnosti*, na př. truhláři zabývati se truhlářstvím, nikoliv zahradnictvím, sochaři vytvářeti sochy, nikoliv hráti na housle atd. Sochař vlastní povahou sochaře vytváří jen sochy, hraje-li snad též na nějaký nástroj, nedělá to jako sochař, nýbrž jako hudebník. Je-li již vše tak uspořádáno tam, kde vládne lidská moc, čím více tam, kde je přírodní řád stanovený rukou Boží? Nic není nadarmo a pro zahálku v přírodním řádě.¹

Blaho musí býti spjato s životní činností. Přirovnáme-li všem živoucí činnosti, uvidíme, že v mnohém se shoduje člověk s jinými druhy živoucích bytostí a to ve vzrůstu a v rozvoji, ve smyslovém poznávání. Nad těmito druhy zbývá již jen jeden vyšší druh života, t. j. rozumový život. Tímto právě se určuje vlastní lidská povaha, neboť člověk je člověkem pro svou inteligentní činnost. Nelze nalézt hlubšího rozdílu mezi člověkem a jinými tvory, vše ostatní, co ho liší, není podstatné. Vlastní aktivitou lidskou je tedy intelektuální činnost a do ní dlužno klásti nejvznešenější zaměstnání, přinášející blaho. Stejně jako vlastní čin-

¹ Aristotel. tamtéž.

ností dobrého houslisty je dobře hráti na housle, tedy na nástroj sobě odpovídající, rovněž nejlepší lidská činnost spjatá s životní činností je rozumová kontemplanace. Není ještě nejlepší činností rozumovou postřehovati věci anebo vyváděti pravdu z premis, neboť to je cesta k vlastní rozumové činnosti, vrcholící *chápaním*, rozuměním. Kontemplativní činnost značí tuto vlastní rozumovou aktivitu, kterou rozum svou intuicí proniká na povahy věcí a kochá se poznáním.

V intelektuelní kontemplativní aktivitě se projevuje největší a nejlepší síla, proto v ní se může uskutečniti blaho lidského ducha.

V době degradace, která snížila člověka a odevzdala ho neurčitému chaosu hmoty, rozum se musí přihlásiti ke svému právu, ke svému vznešenému a přednímu postavení.¹ Nedorozumění se stalo tím, že se rozum chtěl vybaviti ze stanoveného řádu. Pokoj a řád spočívá v tom, že smyslové poznání je podrobeno rozumu, rozum pak zase První Pravdě – Bohu. Základním omylem moderního světa bylo: chtíti postavit rozum jako absolutní měřítko nezávislé všech věcí, celé přírody. Tím se ztratila rovnováha hodnot a znenáhla následujícím křotem byl svržen rozum se své výše. *Rozumný tvor*, toť vlastní lidský charakter, který byl pohroužen do smyslového a hmotného chaosu a v něm tone. Vybřednutím z propasti kam zapadl, bude jen uvědomění své supremacie, kterou má nad hmo-

tou, kterou je schopen vésti člověka do vlastních oblastí intelektuelní výše a dáti mu nejvlastnější zaměstnání, učiniti ho blaženým v kontemplaci pravdy. Problém supremacie rozumu nad smysly a stanovení, že rozumová kontemplanace pravdy je výší lidského zaměstnání, zůstává stále totéž již od prvních dob filosofie. Ustavičný konflikt; vrchol a povznesení povstalo tehdy, když dospělo intelektuelní zaměstnání svého vrchu. Tehdy opravdu problémy byly řešeny. Převaha intelektuelního nad hmotným, jíž je třeba rozuměti ve vyloženém smyslu, může jedině zjednati vrchol tvorby i v umění. Úpadek nastal v umění rovněž pro myšlenkovou plýtkost, poněvadž i umění je intelektuelní silou, vytvářející ve hmotě odraz myšlenky, lesk duchovního. V převaze intelektuelního nad hmotným spočívá opěrný bod rozdílu dvou světových názorů. Jeden z nich je ponořen do hmoty a necítí potřeby povznést se nad ni, rozhlíží se jen po částicích hmoty a po jejích energiích, zavíraje násilně oči na vše, co není hmota a její energie, druhý jde výše, neodhazuje hmotné poznatky, ale vystupuje až k vlastnímu rozumovému zaměstnání, k duchovému, ke kontemplaci celé pravdy, kterou může zjednati i rozum stejným právem jako smyslové poznání, neboť je danou schopností, určenou k poznávání a to vyšším způsobem, vlastnějším způsobem než smysly.

O dalším vztahu intelektuelní aktivity k blaženosti pojednáme příště.

Dr. M. Habáň O. P.

¹ J. Maritain: *Primanté du spirituel*, Paris, str. 7.

POZNÁVACÍ FORMY USKUTEČŇUJÍ JEDNOTU POZNÁVAJÍCÍHO S POZNANÝM

Filosof z Královce postupuje v problému poznání od zcela opačného principu než tradiční filosofie. Zatím co Kantovi je nemožným a kontradiktorním, že nějaká věc – pokud zůstává ve své bytosti – přechází v poznání, hlavní úkol tomistické filosofie záleží v tomto: rozřešit a určit tuto možnost.¹

Kant to má jako předpoklad, na němž buduje své další pátrání. Jest si jist, že reální vlastnosti nějaké věci se nemohou přenášet do poznávací schopnosti. Tak je ujištěn o tomto předpokladu, že ho ani nedokazuje ani nevysvětluje. Pro něho je to jedna ze zásad tak jistých a tak samozřejmých, že jí nepotřebujeme dokazovat. Nejen to, ale je to základ, na němž vystaví svůj systém a na kterém má být založeno jeho kriticko-logické řešení. To však je první antinomie,² která brání všeobecnému poznání o pravdě a která dokazuje nemožnost objektivní pravdy.

Tento princip, Kantem jednou položený, bude důležitý v celé jeho filosofii. Všechno ostatní se vysvětluje s ohledem na tento předpoklad a my budeme moci dobře poznat všechny Kantovy nesnáze, máme-li před očima jeho základní omyl.

Nad to pak tato zásada je první skalou, která dělí Kanta od tradiční filosofie. Zatím co Kant krátce klade svůj předpoklad, peripatetici naopak se snaží per longum et latum dokázat svůj předpoklad.

A to je rozdíl mezi scholastikou a Kantem; nepředpokládají učení, nýbrž dokazují je. Pro svatého Tomáše to je hlavní nesnáze a velkou otázkou rozluštit přední bod v nesnadném problému poznání: jak může věc, vymezená, aby byla v sobě jedna, se svou bytostí být zároveň v jiné věci. To je ona vážná otázka, která mučila mysl všech filosofů, která vyvolala tak veliké různice, našla tolik různých řešení. Právě a jasné řešení jest ve výkladu tradiční nauky o činiteli, který určuje a umožňuje poznání (*species cognoscitiva*). Tímto výkla-

dem můžeme všechno dobře řešit, všechny nesnáze a protimluvy rozuzlit. Kant však ukazuje i velkou povrchnost ducha i ještě větší neznalost dějin problému, neboť bylo třeba nepohrdat tím, co řekli scholastici, nýbrž nahlédnout do toho a studovat. Bylo-li to špatné, mělo to být podrobeno kritice. Avšak obyčejně je a priori pohrdáno vším tím, co bylo řečeno tradiční filosofií. Snad i v ní mohou být nalezena nějaká seménka řešení, snad i oni měli některé zdravé zásady, jimiž můžeme řešit tento problém. Pokusili jsme se minulého roku v témže časopise¹ ukázat, že existuje opravdu řešení hlavní antinomie Kantovy. Mohli jsme vidět úplný opak toho, co Kant má za jisté, že totiž je pravda a jako taková může být dokázána. A dokázali jsme, že základ poznání tkví v tom, co Kant má za nemožné. Nač tedy klást nemožné antinomie o nemožném? Jakou cenu má badání, které staví své řešení na *předpokládané nemožnosti*, v níž tato nemožnost, jen tak nazdařbůh předpokládaná, jest dokazována nejen jako možnost, ale jako pravda a hlavní základ řešení celého problému? Zde se jeví falešná metoda královeckého filosofa, jenž jakousi nesnáz – jinak velkou a závažnou – klade jako základ řešení, jako předpoklad. Podle zásad zdravé metody třeba každou nesnáz zkoumati a rozebírat. Je dlužno vidět, co pravdivého je nejen v nesnazi, ale v každé větě, v každém vulgárním vědění. Nikterak nesmíme brát jako naprosto pravé, co se nám napoprvé jeví pravým. Musíme postupovat s velkou kritikou, hlavně když chceme psát knihy o samé *kritice* našeho rozumu. Avšak u spisovatele *Kritiky rozumu* se projevuje velký nedostatek této kritičnosti. A ten, jenž „v úkonu označeném se pokouší všemi silami posvětit kritickou metodu, „v úkonu provedeném“ ničí všeliký smysl pravé kritiky.

Ne tak postupovali scholastici, kteří se snažili každou pravdu zkoumat a všelikou větu podrobovali pravé kritice. Nebáli se žádné nesnáze a s bystrým duchem kritiky pátrali po tom, co se zdálo nerozluštitelným, hledajíce pravdu bez jakýchkoliv

¹ Kant, *Prolegomena* § 9, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 206.

² Ch. Seutroul, *Kant et Aristoteles*, 2. édition française, p. 108.

¹ Dr. Bošković, *Problém poznání*, „Fil. revue“ č. I. str. 6 až 10; č. II. str. 59 – 65; č. III. 105 – 110; č. IV. 163 – 167.

předsudků a bez nedokázaných předpokladů. A tak je nemohla zastrašit ani velká nesnáze v tomto problému, neboť byli přesvědčeni, že s dobrou metodou ji mohou rozluštit a přejít k pravdě. Proto s velkou odvahou a se šťastným účinkem pustili se všichni scholastici do hlavního bodu v poznání, hledající, jak jedna věc může být v jiné. Byli dobře přesvědčeni o nutnosti poznání, že věc je buď sama o sobě v poznávajícím nebo svým zástupcem. Vědouce však, že to nemůže být samo sebou, rozluštili nesnáze tvrzením, že věc je v poznávajícím podobností, jež se stává skrze formu, pokud forma je schopna být ve více subjektech. A tak tedy poznání povstává z poznávajícího subjektu a formy, již subjekt přijímá. Toto dvě – jak vždycky praví sv. Tomáš – se má k sobě jako materia a forma. Subjekt je na straně materie, neboť ten přijímá; podobnost (species) je forma, jež zdokonaluje a dává to, co je formální v poznání. Poněvadž však toto dvě se má k sobě jako materia a forma, může být, že z těchto dvou se stane jedno: jedno bytí, jež všichni nazývají poznáním. Poznání je tedy nový způsob bytí, sestávající z formy věci a ze subjektu, čili ze schopností poznávajících. Jinými slovy: species v ustavení tohoto bytí, jež se nazývá poznáním, zastupuje formu, která je nutná příčina v ustavení každé bytosti.

Forma je tedy jedna ze čtyř příčin k utvoření jsoucna. Ona je jednou z vnitřních příčin, které vnitřně působí při tvoření jsoucna. Týmž způsobem též species – která je zároveň formou poznávajícího a formou věci – musí vnitřně působit k vytvoření jsoucna toho rodu, jímž je poznání. Proto je třeba soudit o ní v utvoření tohoto jsoucna jako i ve všech jiných jsoucnech jako o vnitřní příčině poznání.¹

Úkolem každé formy je, že dává bytí. To náleží příčině: dáti bytí věci, vytvořit bytí věci, býti principem samého jsoucna. Kdežto účinná příčina (causa efficiens) jest „principium quod“ jsoucna, t. j. princip, který tvoří, příčina tvárná (causa formalis) je „principium quo“, princip, kterým se jsoucno stává. Species tedy umožňuje poznání jakožto princip, kterým se věc děje.

Species má tedy za úkol dáti a umožnit poznání tu novou entitu, kterou je poznání.

¹ Bezvýznamné je mínění několika málo scholastiků, kteří tvrdili, že species není jednou z pravých příčin, míníce, že jest toliko příležitost poznání.

Než lze se tázati: Zda to jediné stačí? Zda je pravda, že species dává pouze bytí intencionelní nebo snad jiné bytí, jež by nebylo intencionelní? Stačí říci, že forma věci dává pouze toto bytí poznávací, či musíme připustit jiné ještě bytí?

Na první pohled by se zdála tato otázka velmi speciální a jaksí směšná, když nikdo nemůže pochopit, že z jedné formy a z jednoho subjektu by se mohlo stát více jsoucna, a to různých, proto, že tyto dva principy jsou vnitřní a nemůže se z nich státi jiné bytí než jsoucno vymezené, tak vymezené, jako je forma a subjekt. Přece však, poněvadž ještě za dnešní doby je hodně těch, kteří mají o tom zvláštní mínění, musíme pojednat o tomto problému aspoň všeobecně, protože opravdu existují některé vnitřní nesnáze a pak sám problém je velice důležitý; takže, podaří-li se nám šťastně podat pravé řešení, pak zmizí různé nejasnosti, jež dosud zahalují tento nesnadný problém, a mnohé pochybnosti, jež jsou doposud při životě, budou rozuzleny.

Někteří totiž myslí, že *species má trojí formální účinek*.¹ Neboť – jak praví – úkolem každé formy je dáti bytí. Avšak species jest jakási forma. Proto i ona musí dáti nějaké bytí. To bytí je intencionelní čili poznávací. Jest zřejmo, že toto bytí není vždycky v činnosti, či v konu (actu secundo), poněvadž častokrát species je v rozumu ne jako v tomto okamžiku činná (actualis), nýbrž jako trvale v něm sídlící (habitualis). Tímto způsobem dává bytí možnosti konu (actu primo). Máme tedy již dvě: dáti tvar intencionelní čili poznávací v možnosti konu a ve skutečném konu. A dále ještě: species jest jakési jsoucno jako vše ostatní, ovšem že jako případ (in genere accidentis). A jako taková (jako případ) nutně musí species v něčem tkvít. Dříve totiž musí býti podepřena v subjektu a pak teprve dáti poznávací bytí. A pokud tkví v něčem, dává bytí entitativní. Toto entitativní bytí se naprosto liší od bytí poznávacího, a to reálně. Tak ve skutečnosti species dává subjektu dvojí bytí: bytí entitativní (bytostní) a bytí intencionelní (poznávací). Tu je jasno – vyvozují – jak species musí nejprve tkvít v subjektu. Jest totiž jakýsi případ. Dává se dále na srozuměnou, jak se může dokázati v roz-

¹ Gredt, De unione omnium, maxime inter cognoscens et cognitum, Xenia Thomistica, Romae, Pars Philosophica pag. 308.

umu uchovávání těchto poznávacích prostředků. Neboť jest jisto, že species jsou uchovávány v poznávací mohutnosti a že jsou v ní i tehdy, když právě ve skutečnosti nepoznáváme. Avšak nemůže se říci, že jsou tehdy v rozumu činně čili poznávající. Kdyby totiž byly intencionelně (jako poznávající), tu bychom jimi ve skutečnosti činně poznávali a neměli bychom jen schopnost poznávat. Species však jsou v možnosti (in potentia). Jsou tedy pouze fysicky; dávají bytí toliko fysické, ne však intencionelní. Platí tedy, že species dává bytí nejen intencionelní, nýbrž i bytí fysické.

A priori je jasné, že se celý tento důkaz opírá o falešný základ. Napoprvé se zdá to vysvětlení velmi zvláštní, o dvojím bytí. To by snad mohlo být, kdyby šlo o vnější princip, jako je příčina tvorná (causa efficiens). Tu snad můžeme mluvit o mnohonásobném účinku. Pravím snad, neboť i to je nutno brát s velikým ohraňčením, neboť i tvorná příčina je v konu svou formou. Proto ve formální mluvě o stejnorodé příčině (univoca) by i to bylo nevlastní, neboť je to vlastností jediné analogické příčiny, že provádí více účinků a různé účinky. Avšak o vnitřní příčině se nedá myslit, že by dávala dvojí a různý efekt. Je to nemožné, neboť sama sebou dává bytí uvnitř. Bytí, jež ona dává, není jí cizí, třebas se od ní liší reálně. Jak by tedy jedna forma, určená, aby byla jedna, vymezená k určitému rodu mohla dáti jiné, než co sama jest. Pak by účinek přesahoval příčinu, příčina by dala více, než má.

Nadto pak i se strany samého subjektu jest tatáž nevhodnost; neboť v něm by byla možnost k odporujícím si věcem. Avšak celá povaha mohutnosti se odnáší k předmětu, od něhož dostává svůj ráz (actum). Její přirozenost jest ve vztahu k tomuto aktu. Ten vztah je něco vymezeného, takže mohutnost se vztahuje k jednomu konu. *Ze sebe je tedy mohutnost k jednomu.* A když mluvíme o mohutnosti formálně *poznávací*, jest zřejmo, že její vztah jest k úkonu formálně poznávacímu. Když tedy tato mohutnost je uvedena v kon, stává se jí kon formálně poznávací. Nemůže se totiž státi, že by některé v takové určité mohutnosti vznikl kon jiného druhu, než je povaha mohutnosti. A jestliže je mohutnost fysická (čili ne poznávací), bude i kon její fysický. Jestliže však mohutnost je podstatně poznávací, i kon její musí být způsobem

být nutně poznávací. Je totiž reálný a nutný vztah mohutnosti ke konu, nutný tím způsobem, že mohutnost ukazuje na reálný vztah k onomu určitému konu. Jinými slovy to značí: jedna mohutnost může mít určitý kon, takový kon, a ne jiný. Proto nemůžeme mluvit o dvojnásobném konu, různém, o jedné mohutnosti. To by znamenalo zničit celou vědu o podstatě mohutnosti.

Nemají ceny ani důvody, k tomu snesené. Jest jisto, že každý případek musí v něčem tkvít, neboť vlastností případků je *býti v něčem* (při-padati). Avšak především je třeba poznamenati: forma osobě odezírá od toho, co je případek nebo podstata a rozdělení rodu v podstatu a případek není rozdělení formy, ale toho, co dává forma, totiž jsoucna. Rody věcí jsou totiž způsoby jsoucna. Forma však není způsob jsoucna, forma dává bytí: jednou podstatné, jindy případkové. Tehdy se stává bytí podstatné, když ono bytí, jež dává forma, jest o sobě a ne na jiném. Jestliže forma dává nějaký vznik něčemu, co již předpokládá bytost ustavenou, povstává bytí případkové. Forma však jako taková není ani podstatná ani případková. Zato je nepříhodné mluvit o formě podstatné a případkové, poněvadž podstata a případek nedělí formu. Forma je princip způsobu jsoucna, sama však není způsobem. Tehdy, když forma dává podstatné bytí, mluví se o ní, že je podstatná v tom smyslu, že dává podstatné bytí. A když tato forma, na niž se tážeme, (species) dává bytí v poznávacím subjektu, toto bytí je poznávací: jest *poznávati*. A poněvadž toto bytí (poznávati) není samo o sobě, nýbrž je v jiném, toto bytí tkví v něčem, čili toto „poznávati“ je v subjektu poznávajícím. Lépe vyjádřeno: potud se děje poznání, pokud forma je v poznávajícím. Neboť tehdy – když forma je v poznávajícím – dává mu své bytí, jež je poznávati. Tu se skutečně poznává.

Snad působí obtíž, že species je v rozumu i tehdy, když my právě činně nepoznáváme. Přece však je v něm činně (actu). Avšak ne intencionelně čili způsobem poznávacím, neboť pak bychom poznávali. A tak tedy jiným způsobem, jenž není poznávací, který je fysický. Nuže, species jest fysicky v rozumu (a generálně v mohutnosti poznávací), ne však intencionelně. Dává proto bytí fysické, ne poznávací.

Je třeba poznamenat, že sv. Tomáš takřka tímže způsobem si klade tuto nesnáz v I. P. 9, 79, a. IV. ad 3.

Tato nesnáz je opravdu věcná a pochází od Avicenny, jež myslel, že všechno, co je v rozumu, je v něm srozumitelné. On však nečinil závěr jako moderní filosofové tvrzením, že mohou být v rozumu species, ne však intencionelně v něm působící, nýbrž toliko fysicky. On naprosto popíral toto rozlišování, dobře uvažuje, že nemůže být něco v rozumu, co by v něm nebylo srozumitelným (*intelligibile*). Všechno se totiž přijímá podle uzpůsobení přijímatele. A poněvadž přijímatel je srozumitelný, i species se musí přijímat srozumitelně. Není fysického přijetí, jež by nebylo srozumitelným. Proto – a to jest jeho nelogický závěr – kdykoliv je species v rozumu, rozumí aktuálně. Proto neexistuje paměť, poněvadž paměť, znamená uchovávání forem, když činně nepoznáváme, což – jak je dokázáno – je nemožné. Tak usuzoval Avicenna.

Velmi charakteristická je odpověď sv. Tomáše na tuto nesnáz. Nikterak se neuchyluje k moderní distinkci mezi fysickým bytím a intencionelním. Nepopírá premisy Avicennovy. Má za jisté, že vše co se přijímá v rozumu, jest jím srozumitelně přijímáno. Sv. Tomáš o tom nepochybuje. Avšak jeho řešení je: bytí v jiném může býti dvojím způsobem; aktuálně a habituelně. Zde jsem jeho slova: „Je třeba říci, že species určující k poznání někdy jsou v rozumu toliko potenciálně a pak se mluví, že rozum má schopnost. Jindy však aktuálně provádí kon a pak rozum činně rozumí; někdy však je uprostřed mezi potencí a aktem a pak se říká, že je intelekt ve stavu, a tím způsobem rozum uchovává species, i když činně nepoznává.“¹

Zde nalézáme pravé řešení, jež nám vysvětluje povahu paměti a způsob, jímž species v paměti jsou uchovávány. Tento stav – jak pozoruje sv. Tomáš – je uprostřed mezi konem a čirou možností: je tedy středem mezi dvěma okraji. Střed však je též povahy jako jeho kraje. Jest přechod od jednoho kraje. Jest přechod od jednoho kraje ke druhému. A jako takový musí mít povahu krajů. Proto tutéž povahu má i mohutnost i kon i stav. Jejich rozdíl není v bytosti, ale v různém způsobu, jímž každé jsoucno existuje, takže někdy může být v konu, jindy v čiré možnosti, někdy však ve stavu. Proto je nesprávné tvrdit, že species je činně v paměti, když aktuálně nemyslíme, tehdy její stav je trvajícím, ne však činným. Species není v konu v rozumu, dokud skutečně

činně nepoznáváme. Nesmíme užívat mnoho fantasmie, když mluvíme o povaze stavů, a chápati uchovávání poznávacích forem podle způsobu, jímž se voda nebo cokoli jiného uchovává v nádobě, nýbrž jsou v rozumu svým způsobem, totiž jako poznávací formy a svým způsobem přivádějí k poznání. Způsob, jímž věc je v stavu, naznačuje toliko, že věc *se má* (*habitu habetur*, majetek). Avšak to je výraz velmi povšechný, určující nejprve hmotné a pak odvozením to, co přesahuje hmotné. – Poněvadž tedy může býti species v rozumu pouze habituelně (jako trvale přebývajícím), vede k poznání toliko habituelně a ne aktuálně. Musíme tedy chápat *stav jako přechod ke konu*, tím způsobem, že stav je začátkem konu; je však začátkem též povahy jako kon, jenž má přijíti. Jinými slovy je samou povahou kon, ne skutečně provedený, nýbrž toliko habituelně.

Není tedy žádného důvodu, abychom připustili toto dvojí utváření, jako by bylo nutné, aby forma napřed aktuálně tkvěla v něčem a pak dala bytí srozumitelné.

K tomu je třeba poznamenat, že utváření není totéž jako tkviti v něčem. Utváření vychází z formy a značí kon její, jenž je dáti bytí. Dát tvar (podstatnou strukturu) je totéž jako: dát bytí. Tkviti však nepatří k formě jak jsme už viděli, avšak k tomu co dává forma. Tví totiž bytí, jež dává forma. Proto, když se říká, že species informuje (dává formu) rozumu, neznámá to, že species tkví v něčem, nýbrž toliko že dává bytí. To může být dvojím způsobem; buď dáti bytí aktuálně nebo habituelně. Avšak to bytí, jež dává forma, tkví. A to tkví aktuálně, jestliže je actu (v konu) jestliže totiž rozum činně poznává; tkví habituelně, jestliže toliko habituelně poznává. Má se tím způsobem, jak rozum poznává. Přece však je vždycky srozumitelně v rozumu. To dobře říkal Avicenna, pokud tvrdil, že species je pouze srozumitelně v rozumu, neboť cokoliv se přijímá, jest přijímáno podle uzpůsobení přijímajícího. Poněvadž je přijímající rozum, přijímá species způsobem rozumu odpovídajícím. Je závěr jeho však nesprávný, pokud popírá existenci paměti, nenahlížeje dobře, že paměť je rozum ve stavu poznávati.

Nemůžeme tedy najít žádného důvodu, abychom připustili dvojí informaci jsouce přesvědčení, že takové množení co nejvíce znešvařuje povahu lid-

¹ I. P. 9. 79, a. VI. ad 1.

ského poznání, a nemůžeme dobře porozumět, z jakého důvodu se spojuje intelekt s věcí samou. Nyní však víme, že všeliké jsoucno je ustaveno ze subjektu přijímajícího a ze zdokonalující jej formy, a chápeme i povahu lidského poznání, podle toho, že toto jsoucno – toto bytí – povstává složením mocnosti a formy, jež zdokonaluje mocnost. Víme, že z těchto povstává jedno jsoucno, ba dokonce usta-

vuje se z nich co největší spojení, jak tvrdili peripatetici. Povstává *jedno jsoucno* z formy a subjektu, *nikoliv dvě* nebo více. A to jsoucno je podstatně poznávací, neboli intencionelní. Jest poznávací, protože subjekt je podstatně poznávací, forma je podstatně poznávací: a z těchto dvou může být jen něco poznávacího.

Dr. Hyacint Boškovič, Záhreb.

ABSOLUTNÍ KAUSALITA

V dobách rozvoje přírodních věd a obzvláště fyziky tvořil princip kausality přirozenou základnu veškerého badání, která se nabízela jednak zkušenostmi z denního života, kde ke každému jevu bylo lze nalézt příčinu, jednak z ovzduší scholastické filosofie. Ve fyzice samotné byly tehdy studovány pouze jevy makrofyziky, to je té části fyziky, která se zabývá studiem pohybů hmotných komplexů větších než molekuly. V jevech makrofyziky nevyskytla se žádná potřeba bráti platnost všem zcela běžného principu kausality v pochybnost. Zákony odvozené na tomto principu vyjadřovaly správně skutečný stav hmoty, pokud fyziky tehdy zajímal. Teprve vnikáním do molekuly, do atomu, k elektronu a k protonu byla fyzika, respektive její část obírající se zjevy molekulárními a atomárními, stručně nazvána mikrofyzika, postavena před jevy, na které nebylo lze aplikovati dosavadní zákony.

Tak vidíme na př., kterak nemožnost zvládnouti pohybové stavy miliardového¹ počtu pohybujících se individuálních částíček dává v kinetické teorii plynů docela skromný počátek úvahám pravděpodobnostním. Ale nejen tento zvláštní případ, nýbrž celý obor mikrofyziky se vyznačuje charakteristickým znakem, že se totiž vesměs jedná o zvládnutí zjevů v konkrétních individuálních příkladech nesehnáno přístupných anebo vůbec nepřístupných. Nepřístupnost pro pozorování má svůj důvod v tom, že tyto jevy jako fyzikální stavy jsou charakterisovány veličinami jiného řádu, než jaké dovedou smyslové orgány přijmouti a že nemáme ani přístrojů, pomocí kterých bychom takové zjevy převedly na vnímatelné. Tato technická a tím momentánní nepřístupnost stává se podle důsledků kvan-

tové teorie Heisenbergovy nepřístupností principiální, jak to ukázal sám Heisenberg,¹ ke kterému se připojil Bohr² a j. vynikající fyzikové.³ Tuto principiální nepřístupnost nahraňuje si teoretický fysik úvahami o všech možných stavech a priori stejně vyznamenaných, poněvadž blíže neurčených, ve kterých se může elektron nebo molekula a pod. nacházeti. Možných těchto stavů je nesmírný počet. Tímto velkým počtem prvků je nyní připravena půda pro úvahy pravděpodobnostní. Mate-

1 *W. Heisenberg*, Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Z. f. Phys. 43, 127, 1927.

2 *N. Bohr*, The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory. Supplement to „Nature“ April 14, 1928, Vol. 121.

3 Velmi názorný přehled Heisenbergových myšlenek podal Arthur Haas ve své knize: Materiewellen und Quantenmechanik na str. 100 a dále, pokud se týkají principiální nepřístupnosti zjevů mikrofyziky. V podstatě jedná se o takovou úvahu: Chceme-li na př. změřiti impuls elektronu v určitém místě a čase, a to s největší možnou přesností, musíme uskutečniti dva požadavky: co nejkratší vlnovou délkou osvětliti elektron a co nejméně rychlost elektronu ozařováním změnit (Comptonův efekt), což docílíme tím spíše, čím bude užitý záření delší. Tyto dva požadavky jsou protichůdné a zvyšování přesnosti místa děje se na úkor přesnosti určení rychlosti a naopak. Oba tyto požadavky jsou exaktně vyjádřeny ve vztahu $p\Delta q - q\Delta p = h/2\pi$, kde pravá strana je konstanta charakterisována známou veličinou h . Aplikováno na uvedený příklad to znamená: Je-li q' přesnost, se kterou známe q (zde délka záření) a p' přesnost, se kterou známe p (zde impuls), pak podle Comptonova efektu jsou veličiny p' a q' vázány vztahem $p' \cdot q' \sim h$ čili součin z přesnosti obou hledaných veličin je úměrný Planckově konstantě h . Podle Heisenberga je tím řádově stanovena mez přesnosti konstantou h , jakožto principiální meze pro vůbec dosažitelnou čili nepřekročitelnou přesnost měření místa a impulsu za dnešního stavu fyziky. Není vyloučeno, že tento poznatek plynoucí z kvantové teorie je do jisté míry konečnou fází v pronikání do nitra hmoty vůbec.

1 V jednom krychlovém cm vzduchu jest $5 \cdot 10^{19}$ molekul t. j. 50.000.000.000 miliard.

matický počet pravděpodobnosti je založen v principu na zákonu velkých čísel. Z toho plyne nutný předpoklad pro aplikaci počtu pravděpodobnosti: velký počet daných elementů, tedy předpoklad splněný v plné míře u problémů mikrofysiky. V úvahách pravděpodobnostních přenáší se pak těžiště studia z individuálních elementů na bezprostředně dané velké kolektivum. Zákony odvozené touto metodou zovou zákony statistické a nechtějí tvrditi, jaký fyzikální stav bude míti ta která molekula, elektron a p., nýbrž stanoví pouze, jakou pravděpodobnost má určitý fyzikální stav jednoho nebo více elektronů, a to na základě pravděpodobnosti, jakou měl fyzikální stav předcházející. Jeden pak z fyzikálních stavů má pravděpodobnost největší. Které elementy budou míti určitý fyzikální stav, na to zákon statistický odpověď nepodává. A poněvadž určité elementy mohou míti docela odlišný fyzikální stav, než je stav vyjádřený statistickým zákonem jako nejvíce pravděpodobný, jeví se tu v jednotlivých případech chování proti platnému zákonu, proti železné jednosměrnosti přírodního dění čili neplatnost kauzality. Z rozšíření úvah pravděpodobnostních na celou mikrofysiku a tím prostředně na celou makrofysiku ustálil se znenáhla názor o výhradní platnosti zákonů statistických úvahami pravděpodobnosti vzniklých a pravděpodobnost se stala přímo principem platným pro celou fysiku.

Po tomto stručném náčrtu vývoje principu pravděpodobnosti a s tím souvisejícího nezadržitelného ústupu kdysi běžné kauzality otvírá se před námi v celé hloubce problém: kauzalita či pravděpodobnost.

Jak filosofie exaktních věd hodnotí tento problém? Podrobný rozbor v genetickém náčrtu nastíněných problémů se stanoviska fyzikálního bude nám při této studii vodítkem.

V první řadě bude zajímavé zjistiti, zda je oprávněn útek od dosud běžného principu kauzality ve fysice. To, co dosud za projev kauzálního dění bylo pokládáno, jeví se při kritickém rozboru kauzalitou velmi relativní. Vždyť při jevech makrofysiky jedná se o velmi zidealisované předpoklady při odvozování zákonů. Na př. při studiu rázu pružných koulí přihlížíme pouze k vlastnostem koule jako hmotného celku, uvažujeme hmotu zhuštěnou v jednom bodě, v těžišti, nepřihlížíme ke složení

hmoty z molekul, atomů, elektronů, k rozměrům těmito stavebními kamenky určeným, k vlastnímu pohybu těchto částíček, k jevu, který nastává při srážce obou koulí atd. atd. Činíme prostě zjednodušující předpoklad, že posledně jmenované okolnosti není třeba bráti v úvahu, a na základě toho odvodíme jednoduchý zákon kauzální. Tímto zákonem není však stanoven pohybový stav určitého atomu neb elektronu a proto také ne přesný pohybový stav koule. Princip kauzální lze ve fysice definovati takto: Fyzikální stav bodu „A“, určeného čtyřmi souřadnicemi časoprostorového zobrazení světového a silami v tomto světovém bodě (Weltpunkt) naň působícími určuje jednoznačně stav bodu „B“ infinitesimálně blízkých souřadnic s bodem „A“, při čemž časová souřadnice připouští pouze změnu ve směru pozitivním. Že pak takto definovaná absolutní kauzalita, jak ji nadále budeme nazývati, není v makrofysice v případě rázu pružných koulí uskutečněna, je zřejmé; jelikož lze totéž říci o všech jevech makrofysiky, docházíme k poznatku, že v oboru makrofysiky absolutní kauzalitu in concreto ukázati nedovedeme. To pak, co dosud kauzalitou nazýváno bylo, tuto historicky i prakticky vžitou kauzalitu nazveme zatím kauzalitou relativní a vrátíme se k ní později.

Uvažujme též případ rázu dvou pružných koulí ve světle mikrofysiky. Koule je komplex molekul, molekula je shlukem atomů, atom se skládá z protonů a elektronů. Tato složitá stavba hmoty staví nás před první obtížný úkol stanovit ve smyslu makrofysiky průměr koule, neboť tento svět protonů a elektronů je v neustálém pohybu. Uvažovaná koule nemá prostě konstantního průměru. Ale ani pro určitý časový okamžik nedovedeme stanovit průměr koule, neboť bychom museli znáti pohybové stavy celých trilionů i více elektronů a protonů, což jest a bude fysickou nemožností, nehledě k tomu, že podle výše uvedeného důsledku Heisenbergovy kvantové teorie ani pro jediný elektron nedovedeme s libovolnou přesností stanovit pro určitý časový okamžik rychlost a místo.¹ Z těchto důvodů ani nedovedeme s libovolnou

¹ W. Heisenberg, l. c. V uvedené práci ukazuje Heisenberg, že v okamžiku pozorování ponocí ozařování elektronu mění se dopadajícím světelným kvantem nespojitě místo elektronu a nelze tudíž v okamžiku pozorování dobře o určitém místě v žádané přesnosti mluvit.

přesností definovati ve čtyřrozměrném kontinuu časoprostoru elektrony a protony vytvořenou plochu koule obalující. Dovedeme pouze udati, v jakých mezích leží všechny možné body vytvářející plochu povrchu koule. Tyto meze jsou dány řádově měřením makrofysikálním. Označme si všechny mikrofysikálně možné přesné polohy ploch v časoprostoru $A_1, A_2, A_3, \dots A_n$.

Počet pravděpodobnosti zasahuje nyní tak, že z dané pravděpodobnosti pro určitou ze všech možných poloh na př. A_r vypočítává s ohledem na působící síly pravděpodobnost pro polohu B_s infinitesimálně blízké A_r . Tuto závislost mezi možnou polohou A_r a B_s s ohledem na působící síly vyjadřuje zákonitost statistická. Pro určitou kouli není zákonitostí statistickou nic vypovězeno o tom, kam z možné polohy A_r se dostane. Postrádá to úplně smyslu, tázati se na základě zákonitosti statistické na individuální konkrétní případ. Statistika dovede pouze z dané pravděpodobnosti počítati pravděpodobnost novou, nic více.¹

Tak jak jsme z dané pravděpodobnosti p_r pro polohu A_r vypočetli statistickým zákonem pravděpodobnost p_s pro B_s , můžeme nyní pokračovati a vypočísti z pravděpodobnosti p_r pro polohu A_r pravděpodobnosti p_u pro libovolnou polohu koule F_u . Totéž platí o kouli druhé. Vezmeme-li pak v úvahu jevy odehrávající se při rázu, dostaneme pro polohy koulí po rázu na základě statistického zákona nové pravděpodobnosti. Jeví se pak celý děj rázu dvou pružných koulí takto: Mám dvě koule, pro jejichž polohu A_r a A'_r jsou pravděpodobnosti p_r a p'_r ; zákonitost statistická mi ukáže s ohledem na působící síly a hmoty, o kterých zde pro stručnost nelze šířeji mluvit, jaké jsou pravděpodobnosti q_u a q'_u pro obě koule, že přijdou po rázu do polohy P_u a P'_u . Tím je úloha statistické zákonitosti splněna.

Statistická zákonitost byla ilustrována na příkladě ve fyzice se dosud v této formě nevyskytujícím, poněvadž není akutním; nikoho dnes nezajímá při rázu pružných koulí tak velká přesnost. Volili jsme tento příklad úmyslně, poněvadž je principiálně totožný s akutními problémy mikrofyziky a poskytuje zároveň možnost přímého srovnání

a kritiky zjevů na začátku uvedené relativní kausalitě.

Užití zákonitosti statistické vidíme ve fyzice všude tam, kde se pro nepřístupnost přímého pozorování jedná o více počátečních stavů, z nichž každý má svoji pravděpodobnost a kde výpočet směřuje k tomu, zjistiti pro určitý ze všech možných stavů následných příslušnou pravděpodobnost.

Praktické aplikace pro fyzikální úvahy nabývá statistická zákonitost na základě principu, který byl ze zkušenosti v jednotlivých případech získán a pak na celé fyzikální dění induktivně rozšířen a který Helmholtz vyslovil takto: Veškeré dění v přírodě směřuje ke stavu nejpravděpodobnějšímu. Lze tudíž očekávati nejspíše ty stavy, které mají největší pravděpodobnost. Po všem, co dosud bylo řečeno, je zřejmé, že zákonitost statistická nepadá, když se v určitém konkrétním případě nestane to, co zákonitost jako výsledek nejvíce pravděpodobný označuje. Statistická zákonitost svojí povahou vyžaduje za kritérium své správnosti pouze to, co je obsaženo v principu Helmholtzově shora uvedeném: aby totiž pravděpodobnost největší byla ve shodě se zkušeností, t. j. abychom se stavem označeným jako nejpravděpodobnějším mohli pracovati s jistotou téměř kauzální. Haas¹ v citované knize to vyjadřuje větou: „Die Kausalität ist nach der quantenmechanischen Auffassung nur für die Wahrscheinlichkeiten zu bejahen.“ Jakkoliv to zní paradoxně, přece jen tento výrok charakterisuje nejlépe praktické jádro užití úvah pravděpodobnostních a zároveň kritérium a to čistě praktické a relativní pro správnost těchto úvah. Relativitu tkvící v míře přesnosti užitých prvků a v učiněných předpokladech nelze pokládati za specifický nedostatek úvah pravděpodobnostních, poněvadž totéž do určité míry platí o jevech makrofyziky, které jsme označili jako relativně kauzální.

Je tedy úvaha pravděpodobnostní a z ní vznikající zákonitost statistická pracovní metodou mikrofyziky aplikovatelnou též na makrofyziku, kde však pro povahu uvažovaných fyzikálních veličin (přístupnost) vystačíme se zákonem zdánlivě, poněvadž relativně, kauzálním. Obě tyto pracovní metody jeví jeden znak společný, odklon od dříve platné kausalitě. Hodnocení kausalitě v makro-

1 A. Haas, l. c., str. 102.

1 R. von Mises, Kausale und statistische Gesetzmässigkeit in der Physik. Přednáška konaná v Praze dne 16. září 1929 na sjezdu německých matematiků a fysiků.

fysice používané jako kauzality relativní umožnila v plné míře teprve mikrofysika se svými zjevy atomárními. Tím ustupovala kauzalita vůbec do pozadí, což se také jeví v mnohých filosofických směrech, z nichž chci uvést pouze jednoho typického vyznavače pravděpodobnosti jakožto filosofického principu, poněvadž je toto řešení se stanoviska vývoje fyziky nejpřirozenějším.

Je to *H. Reichenbach*¹ jenž, nehledě k zásadnímu stanovisku, vypracoval velmi důmyslně ze svého principu pravděpodobnosti náhradu za zavrženou absolutní kauzalitu. Jeho princip zní: Každá výpověď jest (nejen ve fysice, nýbrž v životě vůbec) pravděpodobná (rozuměj: více nebo méně). Neplatí již: Každá výpověď je buď správná nebo nesprávná. Dále rozvádí *H. Reichenbach* důsledky z tohoto principu plynoucí, z nichž pro stručnost uvádím tyto: Ve všech přírodních zákonech jsou pravděpodobnosti. Absolutní kauzalita jest nic neznamenající výpověď (Leeraussage), místo A je příčinou B je správná výpověď, že pravděpodobnost pro přechod od A do B blíží se k jedničce. Oprávnění principu pravděpodobnosti nelze uspokojivě dokázat, poněvadž pojem pravděpodobnosti jest obsažen již v každé výpovědi o skutečnosti a musíme v něj tak jistě věřit, jak věříme ve skutečnost.

Filosofický princip *Reichenbachův* je přímo negací principu kontradikce. Poněvadž nelze přes všestranné pokusy velké části dnešních směrů filosofických opustit princip kontradikce, nechceme-li se vzdát veškeré rozumové činnosti vůbec, není ani pravděpodobnostní princip *Reichenbachův* jako filosofický základ přijatelný. Tím odpadá rozbor důsledků podle *Reichenbacha* z jeho principu plynoucích z důvodů zásadních, což pro tuto studii stačí. Nicméně zasluhoval by pojem pravděpodobnosti zevrubnějšího studia jako charakteristikon lidských úkonů pracujících s omezenými smyslovými schopnostmi. O tom však jindy.

Odmítnuvše názor *Reichenbachův* stojíme nyní sami před problémem vysvětliti si skutečnost pravděpodobnostních úvah ve fysice a některých přímých důsledků z toho plynoucích.

1 *H. Reichenbach*, Kausalität und Wahrscheinlichkeit, Erkenntnistheoretische Untersuchungen. Přednáška konaná 15. září 1929 v Praze na „Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften“.

Zevšech případů užití pravděpodobnostních úvah ve fysice vychází najevo, a to je nutno velmi zdůrazniti, že nejde nikde o problém vyřaditi z přírodního dění jednoznačnou usměrňenost.¹ Úvaha pravděpodobnostní byla naopak zavedena právě ve snaze vyhnouti se tísnivému tlaku dosavadními metodami nezvládnutelných problémů a uvést jevy v usměrňený řád, třebaže ne jednoznačně. Nedostatek jednoznačnosti u jevů studovaných na základě úvah pravděpodobnostních tkví však v povaze celého způsobu, jak jsme my k takovým problémům přistoupili, jest principiálním nedostatkem volby naší pracovní metody a nikoliv nedostatkem jednoznačné usměrňenosti přírodního dění. Opustiti pak jednoznačnou usměrňenost přírodního dění znamená důsledně opustiti přírodovědecké badání vůbec i s jeho úvahami pravděpodobnostními, poněvadž ztrácíme nutný základ veškeré plodné vědecké práce: Ať jsme pracovali s relativní kauzalitou nebo s pravděpodobností, všude byl v našich pracích mlčky zahrnut předpoklad jednoznačné usměrňenosti. To připomněl nedávno zemřelý německý filosof *Josef Petzold* skeptikům v tomto směru slovy²: „Mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit irgendwelchen Naturgeschehens ist implizite der der Eindeutigkeit der Naturvorgänge gesetzt, wie mit dem Keplerschen Gesetzen implizite das Newtonsche Gravitationsgesetz gegeben ist. Können wir auch keinen einzigen Naturvorgang vollständig eindeutig festlegen, bestimmen, so muß seine eindeutige Bestimmtheit gleichwohl vorausgesetzt werden, wie die eindeutige Bestimmtheit etwa der Zahl π zu fordern ist, obwohl wir sie nie völlig bestimmen können. Alle skeptische Haltung gegenüber der Kausalität fördert die Physik nicht im geringsten und ist mithin überflüssig.“ Máme tedy první poznatek v řešení našeho problému, že jsme nuceni jako dříve v dobách makrofyziky předpokládati jednoznačnost přírodního dění a s *Petzoldem* takto především absolutní kauzalitu jako logické a priori.³

Jedná se nyní o to, zjistiti, zda je tato absolutní kauzalita více než logické a priori, zda je principem

1 R. v. Mises, 1. c.

2 *Jos. Petzold* (zemřel před půlrokem), Kausalität u. Wahrscheinlichkeit. Naturwissenschaften, H. 3, 18/1, 1929, S. 51.

3 *Joseph Petzold*, Das Weltproblem, Verlag B. G. Teubner, 1924, S.

absolutně platným bez ohledu na poznávací schopnosti lidské, nikoliv člověkem do přírody vloženým čili jaký jest stupeň reality jeho. Realita toho principu pak bude tím větší, čím hlouběji bude zakotvena v jevech pozorovaných v přírodě a čím šířeji a hlouběji nám zachytne skutečnost.

Ve světle absolutní kauzality tak, jak jsme ji definovali na počátku této studie, jeví se pro mikrofysiku pravděpodobnost se zákony statistickými jako logická nutnost. Jevy mikrofysiky jsou totiž určeny veličinami řádově lidským smyslům nepřístupnými, a pokud nebude lze vhodnými experimenty učiniti tyto jevy řádově shodnými se schopnostmi smyslových orgánů, bude pravděpodobnostní úvaha jediným prostředkem, jak tento obor přírodních věd teoreticky zvládnouti. O tom souhlasí všichni fyzikové. V mikrofysice není se stanoviska absolutní kauzality vzhledem k omezenosti smyslového poznání lidského vůbec možno, aby bylo lze v konkrétním případě ukázati přímo kauzalitu, poněvadž za nynějšího stavu fyziky v mikrofysice žádného konkrétního případu není. Výjimku tvoří zvláštní experimentální uspořádání pracující na př. s jednotlivými elektrony a příslušné teoretické výklady, ale ani tento případ nelze považovati za konkrétně daný, poněvadž je takových rozměrů, že jej přímo nepozorujeme, tím méně známe všechny vlivy, které zde působí. Jelikož pak, jak jsme viděli, lze všechny jevy makrofysiky s jejich kauzalitou relativní zvýšením uvažované přesnosti převésti na jevy mikrofyzikální, docházíme pro celý obor fyziky k poznatku souhlasícímu s celým vývojem fyziky v posledních letech: Platnost principu absolutní kauzality vylučuje možnost ukázati za dnešního stavu fyziky konkrétní případ kauzality a připouští jako jedinou teoretickou pracovní metodu pravděpodobnost.

Nicméně zasluhuje ještě povšimnutí, že v makrofysice platí aspoň kauzalita relativní, t. j. kauzalita mezi veličinami ne příliš vysokého řádu. To však je přirozené, uvážíme-li, že jevy nejmenších elementů hmoty¹ jsou vázány absolutní kauzalitou.

1 Není úkolem této studie řešiti problém hmoty a nechceme tvrditi, že na př. elektrony a protony jsou nejmenšími hmotnými elementy. Rozhodně svými rozměry spíše se blíží rozměrům infinitesimálním požadovaným v definici absolutní kauzality než komplexy makrofysiky a proto na nich abs. kauzalitu lze lépe ilustrovati.

V případě makrofysickém jedná se totiž téměř výhradně o hmotu skupenství pevného, t. j. o tak stabilní seskupení atomů a elektronů, že rozměry vlastních rotačních pohybů těchto elementů lze úplně zanedbat vzhledem k velikosti některého z uvažovaných pohybů hmotného celku, na př. pohybu postupného. Vykoná tedy každý hmotný element pro sebe postupný pohyb, tyto pohyby jsou k sobě v prvním přiblížení paralelní a výsledek je, že hmotný celek je v uvažovaných mezích přemístěn pohybem postupným, jako by sám přímo podléhal absolutní kauzalitě. Je tudíž stupeň stability elementů určitého hmotného celku měrou, kterou se ve fyzice projevuje působení absolutní kauzality. Stabilita je pojem relativní vzhledem k přesnosti, se kterou daný jev studujeme, proto nazýváme takto po zanedbání veličin vyšších řádů se jevící kauzalitu kauzalitou relativní. Tento pojem má význam praktický, poněvadž prakticky je člověku dána určitá přesnost neozbrojených smyslových orgánů, tím je také dán určitý stupeň stability a tak určitou měrou se projevující působení kauzality absolutní jako relativní kauzality denního života.

Platnost principu absolutní kauzality má však mimo toto noetické odůvodnění svůj velký význam jako prvek, smím-li tak říci morálně-vědecký. Neboť jedině vědomí, že existuje jednoznačná usměrňenost přírodního dění ve formě absolutní kauzality, pohání přírodovědce, aby nesložil ruce v klín, nýbrž aby stále pronikal ve svém poznání hlouběji a hlouběji. Není žádnou překážkou, že se jeví dnes některé problémy kausálně nezvládnutelnými, naopak právě ideální případ vyložení všech jevů přírodních přímo absolutní kauzalitou ve své konkrétní nedosažitelnosti je nejlepší pobídkou k neutuchajícímu vypětí lidského důmyslu a energie za účelem stále hlubšího poznání skutečnosti, pravdy. *M. Born*¹ podává nám ve svém článku: „Zur Quantenmechanik der Stossvorgänge“ případ z duševní dílny badatele ovládaného myšlenkou absolutní kauzality. Rozvíjí tam problém rázu elektronů a dochází k závěru, že se stanoviska quantové mechaniky neexistuje veličina, která by určovala výsledek takového rázu. Dále pokračuje: „Aber auch in der Erfahrung haben wir bisher kei-

1 *M. Born*, Zur Quantenmechanik der Stossvorgänge. Z. f. Phys. 37, 863, 1926.

nen Anhaltspunkt dafür, dass es innere Eigenschaften der Atome gibt, die einen bestimmten Stosserfolg bedingen.“ Zde by důsledný odpůrce kauzality mohl pokládati problém za skončený a neměl by důvodů badati dále. Ne tak *Born*, jenž pokračuje: „Sollen wir hoffen, später solche Eigenschaften (etwa Phasen der inneren Atombewegungen) zu entdecken und im Einzelfall zu bestimmen?“ Tím dává již popud k další práci a otvírá před námi novou perspektivu dosud nezbadaného oboru. Tak nedovolí stanovisko absolutní kauzality asi nikdy přírodovědci pokládati svůj úkol poznání přírody za skončený. Absolutní kauzalita jest se stanoviska morálně vědeckého nezničitelnou zárukou nikdy neukožené lidské touhy po pravdě v přírodě.

Absolutní kauzalita je také nepostradatelnou základnou pro práci experimentálního fysika. I v té pravděpodobnostní mikrofysice nemůže experimentátor kupředu jinak, než realizací individuálních případů pohybů na př. elektronu. A o tomto osamoceně studovaném elektronu musí nutně předpokládati, že jeho pohybové stavy jsou jednoznačně, kauzálně určeny. Zkoumá pracovní hypotézu, kterou si vytvořil, a když experiment ji nepo-

tvrdí, je první otázka: proč? Kde vězí příčina? A je charakteristické pro každého experimentálního fysika, že každý zprvu nevysvětlitelný zjev ho tak dlouho znepokojuje, až si k němu sestrojí nějakou „teorii“ a to absolutně kauzální, jinak by zjev neměl „vysvětlený“.

Bylo by lze poukázati na význam principu absolutní kauzality jako jedině možnému prostředku pro poznání svého vlastního postavení ve vesmíru naproti pravděpodobnosti postavené jako princip, která jednotlivce činí jedním z mnohých nahodile vzniknuvších shluků atomů, ve kterých na okamžik zableskne poznání vlastní nahodilé situace, poznání vynořivší se z chaosu, aby navždy zapadlo. Toto hledisko nemůže již býti předmětem našich úvah, poněvadž se vymyká z rámce filosofie exaktních věd.

Dospíváme takto k závěru, že ze zjevů relativní kauzality a pravděpodobnosti ve fysice jedině přímo nám daných plyne jako princip v nejširší a nejhlubší míře všechno dosavadní fysikální dění vysvětlující a nedozírné pole nových objevů v sobě tající *princip absolutní kauzality*.

RNDr. Artur Pavelka.

ZÁKLADY ESTETICKÉ HODNOTY

(Příspěvek k metafysice estetiky)

Sklon pro směr fysioplastický, zdá se, vyrůstá z takových stavů duševních, kdy komplexy asociativních představ jsou omezenější. V naší době lze pozorovati, že nápadný sklon pro fysioplastiku je velmi častý u lidí duševně abnormálních, především v těch případech, kdy základem anomálie jest duchová chudoba.

Schuijten a j. shledali, že duševně zaostalí chlapci správněji kreslí než normální. Scheffener vypravuje nám o žáku pomocné školy, který projevoval neobyčejné fysioplastické nadání. Slavný „kočičí Rafael“, jehož přesně pozorovaná a podávaná zobrazení koček mu zajistila světovou slávu, byl imbecilní kretén. Neobyčejně pozoruhodný talent kreslířský byl popsán K. H. Boumannem, který studoval práce imbecilního děvčete a při tom poukázal na velký vliv, který na její grafické umění vykonávala chudoba její zásoby mluvní.

Přihlédneme-li blíže k procesu kreslení, pak shledáme, že výsledek závisí na těchto činitelích:

- A) Na uvědoměle přesném vnímání.
- B) Na technické dovednosti.
- C) Na psychických procesech odehrávajících se za a mezi A a B.

Pokud jde o činitele jmenované pod A a B, dosáhly u paleolitického člověka nesporně vysokého stupně vývoje. Chudý život duševní, jako následek a příčina jazykové chudoby, vysvětluje nám, proč primitivní umění bylo tak krajně realistické, tak mimořádně fysioplastické.

Později prý s vývojem řeči nastal zdánlivý úpadek umění jeskynního a řada jiných činitelů, které děkují za možnost své existence právě vývoji řeči, způsobila vznik podivuhodné ideoplastiky doby neolitické. Nesmíme se tedy, jak řekl tak správně Max Verworn, diviti, že primitivní umění už bylo

tak realistické, nýbrž že ještě bylo takové. Avšak nejen u tohoto prehistorického umělce a u některých imbecilů shledáváme se s více méně zřetelnými náznaky realistiky, též některých dnešních přírodních národů s málo vyvinutou jazykovou zásobou nebo jejich děti, které tvoří zvláštní oblast, mají nápadně fysioplastické umění.

Pokusy Lindnerovy a nejnověji Koenenovy konané s dětmi hluchoněmými zjistily nade vší pochybnost, že vývoj slovního obrazu působí rušivě na objektivní věcné vnímání. Což rozvedeno znamená asi tolik: Dítě v nejprvnějších letech jest především fysioplastem. Vývoj řeči u dítěte jest příčinou rozvoje ideoplastiky. Primitivní fysioplastiku nacházíme nejméně zatlačenu tam, kde více primitivní život duševní nepůsobí rušivě na průběh kreslířského procesu. Primitivní fysioplastiku paleolitické kultury a její úpadek v přechodní době k neolitické lze vysvětliti hypotesou řeči. Zdánlivý úpadek přírodě věrného umění jest projevem mocného vnitřního vývoje.

Tvrzení o souvislosti fysioplastického umění s méně vyvinutým životem duševním není bez obtíže. Podle všeho, co známe dodnes o umění čtvrtohorním, není apriori pravdě nepodobno, že umění čtvrtohorní mělo hodnotu náboženskou. Člověk paleolitický, oddaný výhradně lovu, závisel úplně na zvířeti. Hlad a bída naň číhaly stále. (Příkladem mohou býti Čučiové a Tunguzové.) Je tedy především utilitaristou a i jeho umění popředně jest podřízeno praktickému cíli. Umění nástěnné nám sugeruje tento výklad a zdá se odpovídati účelům náboženským. Co říci na příklad o jeskyních, kde obrazy zaujímají nejodlehlejší části: Cova Negra, La Haza, Covalanas, Pindal? Tu tušíme již, že vzešly ze zcela jiné potřeby než z té, jež by měla připravit požitky čistě estetický. Jsou ostatně příklady, kdy přístup k freskám a rytinám je krajně ztěžován přirozenými překážkami: La Sotarriza, Salitré, El Pendo, La Clotilde, Marsoulas, Niaux, Font de Gaume; v Niaux chodba měří asi 1400 m, u 250. m stalagmit zatarasuje cestu a nechává jen velmi úzký otvor. První malby se objevují teprve 460 m za ním. Jinými typickými příklady podobnými jsou La Passiega, a Tuc d'Audoubert. Některé jeskyně zase vykazují neočekávaná místa pro vytvoření obrazů, tak Santian, La Loja. Ve výklencích mají umístěny své rytiny a malby: Niaux, Altamira, Marsoulas,

La Passiega, Hornos de la Peña, Castillo. V La Loja vybrali si lidé k tomu, aby vytvořili řadu šesti vyřetých figur volských, plochu umístěnou 6 m nad zemí na vrcholu stalagmitové pyramidy. V Niaux se nachází řada kreseb v přirozených ulitách vytvořených výčnělky skaliska. Též Altamira, Font de Gaume, La Pilleta, poskytují zajímavé podivnosti. V Altamire kolísá výška stropu, kde byly namalovány stkvělé polychromie, pouze od jednoho do dvou metrů. V Hornos de la Peña některé obrazy rovněž jsou namalovány ve vyhloubeninách skály. V Castillo mnoho malých kreseb v černi modelovaných jest pečlivě ukryto před zraky v zákoutích velmi úzkých, kam třeba se protáhnouti, chceme-li je viděti. Všechna tato pozorování mluví ve prospěch náboženského rázu obrazů paleolitických. Etnografie to dosvědčuje: ve většině případů malby, rytiny a sochy dnešních primitivů odívají se významem náboženským, tak u Australců, Rudokožců, Křováků, Eskymáků. Murdach, specialista v etnografii arktické, prohlašuje, že lze pokládati za bezpečně zjištěno, že mnoho uměleckých děl vytvořených Eskymáky a jinými národy končin severních není nikterak předmětem fantasmie, ale vykazuje vážný význam v souvislosti s pojetím metafysickým a náboženským. Některé zvyky primitivů objasňují mnohé zvláštnosti obrazů čtvrtohorních, tak lze provést paralelu mezi malbami Australců na půdě prováděnými a mezi rytinami na podlaze sluje Niauxské. Nikdy také nebylo umění čtvrtohorní ponecháno libovůli jednotlivců. Poněvadž bylo v základě náboženské, nestačí, řekneme-li, že bylo tehdy funkcí společenskou. Jest dovoleno doložit, že bylo také pravděpodobně funkcí kněžskou. (Sr. Mainage: „Les religions de la Préhistoire. L'âge paléolithique. Paříž 1921, strana 199 – 238.)

Pohlédneme-li na všechny náznaky a dojmy, kterých lze nabýti v jeskyních paleolitických, jest nám dovoleno formulovati všeobecný závěr, že ve svém celku, zdá se, umění čtvrtohorní jest ovládáno myšlenkami, věrami a zájmy náboženskými. Patrně nesnázi, která vznikne tím, budeme-li přiznávat zákonu o souvislosti vyššího života duševního s uměním fysioplastickým bezpodmínečnou platnost, můžeme se úplně uspokojivě vyhnouti tak, že všechny náboženský fond člověka čtvrtohorního připočteme na vrub toho, co teologie odedávna nazývá prazjevením; komu by tento pojem nevyhovoval,

ač jeho možnosti nelze popírat, mohl by se postavit na stanovisko nějakého troeltschovského náboženského apriori. Neboť duchovní tvoření, podle Troeltsche, ve vědě, mravnosti, umění a náboženství podléhá metapsychickému nutkání, zákonitosti duchovních norem. V těchto duchovních normách zjevuje se hlubší podstata člověka, jeho duchový ráz. Normy jsou vyzařováním rozumového jádra, které jest jejich podkladem a v nich působí, absolutního ducha. Náboženským apriori umožňuje se náboženství jako samostatný výtvar nášeho ducha. Tato souvislost teprve, kde fysioplastika by ukazovala k rudimentárnímu jen dosud životu kulturnímu a kde by přes to náboženské ideje zcela nevývojově ve své patrnosti měly své místo, by vyhovovala pojetí, jaké na základě posledních výzkumů paleontologie a srovnávací etnografie jsme nuceni přimjouti.

*

Chtít vylíčit úplně, kterak organismus lidského těla se uplatňuje v umění, bylo by počínání snad marné. Celé jedno umění, architektura, zvláště chrámová stavba románská a gotická byla komentována Schmarsowem jako stavitelský výtvar korespondující gestům a pohybům těl jednotlivců i mas. Tak nastává mezi presbyteriem a lodí, mezi lidem ve větším počtu zde a menším, avšak přednost majícím tam, vyrovnání protipohybem, to se děje rytmicky a sraženina těchto tělesných pohybů projevuje se umělecky ve vytváření prostoru a v rozčlenění obou součástí celkové komposice. (Schmarsow: *Kompositionsgesetze in der Kunst des Mittelalters I.*, Bonn, Lipsko 1913, strana 115.) Dvojnásob názorně je tento vztah mezi postupem k centru chrámovému, oltáři, a architektonickým výrazem jeho vysloven v Sant' Apollinare Nuovo v Ravenně, kde na obou bočních stěnách podélné lodi spatřujeme směrem od vchodu průvod seřazených svatých, zde mužů, tam žen, ani putují k cíli na druhém konci. Je to provedení putovní dráhy dole, jenom v zjasněnějším zjevu vyšších bytostí oslavenců, vzorů na výšinách, avšak v témže slavnostním průvodu, jakoby poslušných vnitřního nutkání touhy až k místu holdu u trůnu Věčného, který opět, zde i tam, znamená zakončení jako rovněž dole pod triumfálním obloukem Největějšího. (u. d. str. 75 – 76.) Mnohým tyto Schmarsowovy názory do důsledků domyšlené budou se

zdáti konstrukcemi příliš umělými, avšak tomu, kdo sledoval jen poněkud podrobněji zvláště vývoj starokřesťanské basiliky, jistě neušla úzká spojitost mezi liturgickými úkony a architektonickým uspořádáním chrámu. A nechceme-li plně uznati, že stavitelský ráz chrámový se vyvíjí přímo z lidské dipodie, můžeme alespoň předpokládati, že architektura vůbec znamená realizaci nebo zhmotnění jistých poměrů rytmických, jimiž ovládáno je tělo lidské ve svých pohybech.

Celý názor Schmarsowův jest shrnut v těchto slovech: „Všechna umění, která člověk ze sebe vytvořil, vycházejí nutně zcela skromně od organismu lidského těla, ale ona jsou mně vypořádáním se světem, jak jím také jsou jeho snaha po poznání a umravení, jeho věda a jeho etika – a tím jest jejich čekatelství na vyšší vývojové stupně dosti zřejmě vysloveno. Dříve než se vyšvihnou k smělému dobytí světové šíře, zůstávají tkviti ve svém základě... Všecky obsahy ducha, jakkoli jim musíme soustavně přikazovati vlastní oblast a vlastní autonomní princip, jsou nám, čistě fakticky, především dány jen v tomto sepětí – jak je přináší se sebou lidský organismus“ (Schmarsow, *Vom Organismus unserer Kunstwelt*, Z. f. Ä., XXIII., 3., 1929, str. 212).

Leč názory Schmarsowovy docházejí nečekaně opory v konstatováních tělesně-duševních tvůrčích typů a jejich uměleckého výrazu podle teorie Rutzovy.

Lidské typy dělí Rutz na trojí:

Typus 1 drží stále život vpřed vyklenutý a dýchá zhluboka. Duševní vzruchy tohoto typu mají to společné, že jsou horké a měkké, rychle probíhající a že se ohebně střídají (Rutz, *Menschheitstypen und Kunst*, Jena 1921, str. 9). Typus 2 drží tělo nad bedry dozadu posunuto, hrud vystupuje vpředu a z boku více vyklenuta než u typu 1. Duševní typus, který způsobuje tento tělesný typ a příslušný vzruch nervový, vyznačuje se vzruchy, jež jsou chladné a měkké, zvolna probíhají a ohebně, ale zřídka se mění. Stálost a uměřenost jsou jejich hlavní znaky. Zástupcové typu 3 vypínají se od končiny bederní nahoru přisoučasně a trvalém sunutí svalů vpřed dolů nebo vzad dolů. Tyto postavy vyznačují se zvláštní napiatostí. Záda v kříži se oddělují, jejich pánev jest silně skloněna, bedra jsou silně stažena, dolní a horní části těla ostře od sebe odstupují.

Duševní vzruchy, které tento tělesný typ způsobují, jsou chladné a prudké, probíhají průměrně zvolna, avšak ostrým, náhlým střídáním. Vyznačuje-li se duševní typus 1 rychlou a ohebnou změnou, tedy typus 2 uměřeností a stálostí, konečně typus 3 náhlým trhavým obratem. (u. d. str. 11.)

V každém typu vracejí se zcela stejnoměrně pododdělení čili podtypy.

Vysokoširoký druh způsobuje v každém typu širší formu hrudi. Vysokoúzký druh ustavuje svaly tak, že horní část těla se zúžuje; duševní prazáklad pro existenci těchto dvou druhů jest rozdíl v teplotě a střídání citu v každém typu. Vysokoširoký druh jest způsobován teplejším, mnohotvárnějším duševním životem, vysokoúzký chladnějším, vytríbenějším a trvalejším. Ve výtvarném podání spatřujeme vysokoširoký druh typu 1 na Gracích Raffaelových, vysokoúzký na Venuši Botticelliově, vysokoširoký druh typu 3 na Apollonu z Pompejí, vysokoúzký na Apollonu Římském. Vysokoširoký druh typu 2 vidíme na bronzové ženské postavě Vischerově, vysokoúzký na Lukrecii Cranachově. Malý a velký druh může býti spojen s každým typem a to buď s vysokoširokým nebo vysokoúzkým druhem. Zástupce velkého druhu má zpravidla objemnější tělesnou konstrukci než zástupce malého druhu. Onen vyklenuje dutinu žaludeční s okolím stále vpřed, tento ji nechává vpadlou. Duševní prazáklad je tamo odjakživa pozorovaná citová tíže, která byla označena také za melancholickou nebo patetickou; zde nepřítomnost tohoto těžkého zbarvení. Výtvarně zobrazen nacházíme velký druh v postavě Neronově, ve Spoutaném otroku Michelangelově, Kopinníku Polykletově, Adamovi a Evě Dürerově, Andromedě Rubensově, Venuši Tizianově.

Prostý a hluboký (vyslovený) druh. Tento bývá způsobován zvláštním prohloubením duševního citění. Spatřujeme jej zobrazen v Joviši Etrusků (u. d. str. 13 – 15).

Duševní typus a jej provázející, ba částečně jím vyvolaný tělesný typus nemůže býti bez vlivu na tvorbu uměleckou. Tím spíše smíme býti přesvědčeni o tom, že typus spoluurčuje tvorbu uměleckou, když patrně vidíme, že zachvacuje všechny oblasti duševního života. Jako v uměleckém tvoření typus 3 vychází na celek, dojem, celkovou formu, tak snaží se myšlenková metoda typu 3 o celek,

aby teprve dodatečně vysvětlovala části. Prudká duševní síla, pohánějící myšlení, snaží se šhubavě za svým hlavním cílem, za celkovým pojetím a prodlévá teprve potom u jednotlivostí. Jako umělecké tvoření typu 2 stálou uměřeností se snaží za cílením, tak řídí duševní síla u typu 2 myslícího pozvolným postupem k velmi vzdálenému a pozdě dosaženému cíli. Již cestou chce tato metoda zachytiti vše až do podrobností a dostává se tak v nebezpečí, že se ztratí v jednotlivostech, jako zase typus 3, že pomine fakta, opačné představy. Jako umělecké tvoření typu 1 se rozbíhá v zaokrouhleném chvatu v horizontální směr, sledující dráhu kruhovou, tak ztrácí se myšlenková metoda, poháněná chvátající a ohebně polétavou silou typu 1, v dál i šir, aby se potom zase bez cíle vrátila k východisku.

Jako živoucí příklady pro tyto metody máme Cicerona pro typus 1, Nietzscheho a Schopenhauera pro typus 3, Kanta pro typus 2.

Tyto myšlenkové metody podléhají ovšem namnoze vědomému působení výchovou, příkladem, napodobením a po většině se nesetkáme s nimi tak jasnými a čistými, jak byly vylíčeny (u. d. str. 84-5).

Nepochopení sepiatosti typu se způsobem umělecké tvorby bylo a je příčinou tak četných nespravedlivých soudů o umělcích a jejich dílech. K správnému ocenění a také k plnému estetickému prožití děl uměleckých jest tedy nezbytno pochopiti tělesný i duševní typus jejich tvůrců.

Jest jisto, že četné stavby, ba většina uměleckých staveb stála a stojí pod vlivem citového života. Duševní typus a gesto tělesného typu, jež jej provází, obráží se pak nepopěrně v díle architektonickém. Tak s výrazem typu 1 setkáváme se ve stavbách románského slohu s jeho typickými znaky, silným zaokrouhlením, přehledným členěním a uspořádáním mas do šířky. Zjevuje se nám dále v dílech italské renesance.

V dílech typu 3 vládne rovná linie s ostrými přechody a rohy. Gotický sloh vznikl v zemi typu 3, ve Francii, tak jako řecký v zemi typu 3. Náboženský a filosofický názor Řeků neznal zvuku zvonů, svolávajících věřící z vysoké zvonice. Zavedení věže z praktických důvodů dalo výrazovému typu 3, jenž vytváří do výšky, v gotice vítanou příležitost, aby se vyžil ve vysoko se tyčících věžích a střechách. Snažení vzhůru typu 3 v hranatých, šhubavých rozběžích ukazuje se nám již

řeckým a egyptským uměním, ještě více však gotikou. Matoucí posloupnost sloupů, vážná trpkost řeckých staveb, stupňovaná protikladným, pestrým zbarvením, které ovšem je nám více známo podle zpráv, jest gotickými stavbami ještě předstížena. Domnělá nepřehlednost gotického slohu, špičatost a klikatost jsou typické pro výraz prudkého citového typu, zvláště teplého druhu. Zdánlivě nepravidelný „rozklad“ gotické stavby řídí se právě zvláštními zákony tohoto citového výrazu.

Při tom projevují se překvapující paralely s uměním tří hlavních zástupců duševního typu 3 v hudbě: R. Wagnera, Františka Liszta, Hektora Berlioze.

Také jejich dílům byla vytýkána nepřehlednost a zmatenost, chromatika jejich tónových linií upomíná na klikaté linie gotiky, jejich ostrá rytmika na zdůrazněnou rytmiku v řecké a gotické stavbě, nedostatek melodie na nedostatek silně zaokrouhlených ohybů v řeckém stavitelství jako v gotice. Vždyť se mluvilo o nemelodičnosti a nehudebnosti hudebních děl oněch mistrů jako o rozkladu gotické stavby, o bezvýraznosti řeckého chrámu a jeho chladu a tvrdosti.

Ve skutečnosti má právě duševní typus 3 prudce chladné citění i s nádechem teplého druhu, jinou výrazovou řeč než měkce horké citění typu 1, který se opájí silným zaokrouhlením, měkkými liniemi a ohebností.

Jsou-li hlavní znaky typu 1 silně zaokrouhlené ohyby, měkké přechody, přehledné členění, zvláště u jasného druhu, přecházející formy kopule při spojení s velkým druhem, pak vyznačuje se typus 3 převahou rovných linií, hranatými, náhlými přechody, zdůrazněním vertikály, větší přehledností u jasného druhu; spojením s přecházejícími a hutnými formami, dominujícími kopulemi a oblouky u velkého druhu. Tím vznikající měkkost je všeobecně spojena s výrazem velkého druhu. Typus 2 snaží se o stálou, ohebnou, nikoli škubavou stíhlost. To můžeme vycítiti z věží chrámu svatého Godeharda v Hildesheimu. Autor se domnívá, že postřehuje nové výtvořky skutečně německého slohu (typu 2) v nejnovější době. Jejich výrazovými znaky byly by málo prohnuté nebo rovné linie, které se spojují měkkým přechodem, všeobecná plynulá snaha do výšky, větší bohatství při teplém druhu v jednotlivostech, větší uměřenost a přehlednost při jasném druhu.

V čínském a indickém umění nacházíme výraz duševního typu 2, namnoze, jak se zdá, spojený s velkým druhem, který i tam se kloní k masivnímu, přesahujícímu (u. d. str. 36 – 41).

Všechna tato zde uváděná fakta nemusíme sice pokládati za úplně prokázaná, nicméně ona nutí nás, abychom věnovali pozornost poměru mezi dílem uměleckým (zde zvláště architektonickým) a organisací (tělesného i duševního) typu tvůrčího umělce. Odtud vnucuje se bez sebemenšího zatěžování hlediskem metafysickým myšlenka, že tvůrčí činnost umělecká ve své absolutní, apriorní formě nám dosud nedostupná, podrobena jest modifikacím, které umožňují neb aspoň usnadňují oné neznámé tvůrčí hodnotě duchové, aby se projevila formou právě estetické hodnoty.

*

Přiměřenost objektů k vnímacím schopnostem organismu byla od nepaměti důležitým činitelem pro stanovení estetické hodnoty. Nejjasněji byla vyslovena u Aristotela v Poetice, kap. VII. *Τό γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστι.* (Krásno totiž jest ve velikosti a řádu.) Distance jest podmínkou vnímání, které u Aristotela vzhledem k člověku musí býti přikládán význam absolutní. Četné definice krásna, jak je podali scholastikové, vyslovují snad více neuvědoměle úzkou závislost estetického dojmu na dispozicích a schopnostech organismu, ať už je to Albert Veliký, jenž o kráse praví, že jest „Comensuratio partium elegans“ (S. th. q. 26. m. a. 2. p. 3.), nebo Bonaventura, jenž dodává „aequalitas numerosa“ (Luminaria Ecclesiae, Sermo 6.), nebo Tomáš Akvinský, jenž píše „debita proportio“ (S. th. I. q. 5. art. 4.). Nová doba nezůstává nikterak za předchozími, i když na formě, kterou se projevuje, není tato spjatost s organismem tak patrná. Je-li Hegelovi krásno smyslovým zdáním ideje, je v této definici obsaženo implicate maximum přiměřenosti smyslového jevu pro schopnosti vnímání. Tribut vzdávaný estetikou dispozicím a vnímacím schopnostem organismu lze tedy sledovati celými dějinami.

Přízřusobivost, jakožto fakt všeobecně biologický, má také svůj význam v estetice. Není třeba uváděti příkladů konkrétních, stačí poukázati k dějinám umění, zvláště ovšem malířství a hudby. Můžeme směle pokládati za všeobecný zjev, že kon-

stitutivním prvkem dojmu vzbuzeného uměleckým dílem (výtvarnickým) je to, že tento dojem jako syrový jev jest všeobecný; nicméně nutno připustiti, že modifikace zevního rámce naší existence hluboce reagovaly ne na základní vlastnosti naší optiky, ale na funkcionální intensitu a rychlost našeho zraku, jeho pronikavost, rozsah jeho schopnosti registrovací.

Ozenfant a Jeanneret jdou ve své „Formation de l'optique moderne“ až k tvrzení, že v hudbě a uměních výtvarných, která docházejí ducha a úsudku obligátní cestou specialisovaných smyslů, prvotní dojem jest, vyjmanepatrné variace v kvantitě, prakticky týž. Tvrzení to, o němž by se dalo mnoho diskutovati; ale oba zakladatelé purismu jen tím chtějí říci, jak důležitou součástí uměleckého dojmu jest právě první bezprostřední dojem smyslový.

Může se státi, že vnímací schopnost čidel zakolísá průběhem staletí. Vlivem nejrozličnějších činitelů dozná smyslový orgán změny. Mezi těmito faktory ovšem mohou býti též čistě duchové; jest pak jen přirozeno, že taková změna, která se odehrála v organismu, působí pronikavě na estetické hodnocení. (Sr. Lichtwark: „Seele u. Kunstwerk“, Berlín 1911.)

S podobnými pochody setkáme se též ve tvorbě umělecké. Často změna, neočekávaná jinak ve způsobu tvorby umělcovy, spadá úplně na vrub změn, jichž doznaly jeho smysly. Poslední díla Degasova (obrazy aktů) prozrazují, kterak umělec je jat zálibou pro sochařství, které ho zajímalo čím dál tím více tou měrou, jak slábl jeho zrak. V mládí také kreslil jako Ingres tužkou, ale rychle ji opustil, snad také to bylo vlivem zraku, který ochaboval od roku 1870 a ovšem také proto, že kresba štětcem se mu více líbila, tak dlouho, až definitivní ochabnutí očí ho donutilo, aby se chopil uhlu, který dává mohutné tahy. — A že pak změny techniky a materiálu mohou míti důsledkem i změny v námětech a pojetí, vyplývá již z podstaty uměleckého tvoření samého. Vznikly celé teorie, které na příklad Grecovu perspektivu, Rembrandtův kolorit převádějí na zvláštní ustrojení jejich očí; můžeme též vzpomenouti na slova mladého Joachima k mladému Brahmovi: „Tvoje ucho jest zvyklé na drsné harmonie, takové polyfonní textury, že zřídka uvažuješ o hlasech ve vzájemné srážce jejich, poněvadž se u tebe vždy příslušné doplňující k tomu přidružují.“

Jiný frapantní příklad souvislosti mezi orgánem

smyslovým a způsobem umělecké vlohy nebo činnosti poskytuje útvar levého ucha W. A. Mozartova jun. vzhledem k normálně stavěnému uchu. Srovnání ukazuje odchylky v zevním otvoru ušním a lastury (conchy) protinormálnímu uchu, které ještě u Mozartova syna jsou dokazatelné. Tento zvláštní útvar ucha měl také W. A. Mozart (concha protáhlejší a tím zmohutněná, v. akvarel č. 7. v Mozartově museu v Solnohradě).

*

Zdá se mi charakteristickým společným výsledkem právě současného badání nejrozličnějších oborů vědeckých objevení jistých všeobecně lidských tendencí nebo dispozic a myslím, že toto zdůrazňování jich znamená zas jen poslušnost vůči jinému vyššímu zákonu, jímž řízen jest duch ve své činnosti. Jazykověda chce nás poučiti, že některé „všeobecné“ fyziologické tendence (podmínky) jsou dány ve všech řečech, jsou všeobecně lidské, což lze v jistém smysle říci také o podmínkách rozmanitých změn hláskoslovných. (Sr. Schürr: Sprachwissenschaft und Zeitgeist, Marburg a/R, 1922, str. 55.)

Nezdá se mi bez souvislosti, že zájem o umění vzdálených a exotických národů tak vzrostl zvláště za posledních desítiletí; zdrcující zrovna disparátnost poznatků, které se nám dostalo z různých věd a také ovšem z uměnosloví, tím neodbytněji dává vznik myšlence, zda neexistuje nějaké, byť minimální, jádro, z něhož jako základu všem společného dalo by se vyjítí v dalším obnoveném badání. A tak vyšli jsme z doby, která po většině se v uměních exotických držela metody deskriptivní a náš zájem se soustřeďuje na tom, abychom přímo vnikli v estetiku a v umělecké teorie národů, jejichž umění nás zajímá. A literatura zahájená v tomto směru snad dílem Francisovým Egyptian Aesthetic, 1911, se bohatě nyní rozrůstá zabývajíc se již i detailními otázkami. Bylo řečeno Julienem Saint Quentinem, že Egypťané, jako černoši, vzdělání dlouhou tradicionelní zkušeností, která jim dovolila ovládnouti prostředky nejvýbornější, použili až s protivným mistrovstvím těch energických prostředků, které nás matou a v nás vyvolávají plastické radosti neobyčejně intensivní; černošům, těmto duchům tak rozdílným od nás, se podaří znalostí emotivní mluvy čistých a všeobecných prostředků vznítiti v nás zároveň libost plastickou i libost duchovou, to proto, že člověk bílý, žlutý

nebo černý má společné faktory fyzické a mravní a černošům jako Egypťanům zdaří se dotknouti se v nás těchto společných faktorů. Ovšem pro černocho fetišistu má náradí kultu také jiný význam, než který my postřehujeme, avšak toto jiné, jež nám uniká, tato symbolika, již nechápeme, jest z oblasti věcí, kterých čistá plastika nedovede ztlumočiti; černocho může býti dojat Sixtinskou kaplí, aniž pochopí symbolických záměrů Michel-Angeových; takto umění černošské nám dokazuje obdivuhodně, že není marným počínáním hledati umění, které by dovedlo dojmouti část ducha společnou všem lidem, tíhnouti za universalností. Černocho vidí v Kristu jen člověka ukřižovaného, my vidíme v černošské masce jen co formy a barvy nám dovedou ztlumočiti. Pokládejme za jisto, že černoši vědí, že mluva forem jest mocným prostředkem emotivním a že znají mnohem lépe její vlastnosti než většina umělců evropských. Snad jsou méně deformovaní, snad jsou nadanější a to nás upomíná na teorie Gobineauovy a Elie-Fauroy, které nám hlásají, že smysl lyrický pochází od černých ras a že jenom běloši, jejichž krev se smísila s krví černou, jsou národové lyričtí a plastičtí; jest velmi povzbuzující, pozorujeme-li, že jsme v začátcích toho, abychom dovedli stanovití plastický jazyk, jenž bude nejvšeobecnějším prostředkem emoce (s hudbou) nekonečně více než literatura, jež ztrácí část svého smyslu a své hudebnosti, jsouc překládána; všeobecnost a účinnost, jež pocházejí najisto z toho, že prostředky tohoto jazyka jsou založeny na normální funkcionální aktivitě našich smyslů.

Zde se tedy přímo mluví o normálních funkcích lidských smyslů, s nimiž musí počítati každý estetický záměr, který chce dojiti svého účelu. Celé jedno hnutí umělecké, zvláště malířské, t. zv. purismus, není daleko od těchto zásad, neboť podle svých původců snaží se o umění, které by těžilo z plastických konstant, unikalo konvencím a obracelo se především ke všeobecným vlastnostem smyslů a ducha. Chceme-li míti doklad tedy, že umění uvědoměle počítá s podmínkami a schopnostmi organismu, máme jej zde.

*

V oboru hudebním jsme dodnes svědky velmi zajímavého a zásadně neobyčejně významného úsilí, které má zjistiti, zda toniny vděčí za svůj individuel-

ní ráz podmínkám číře subjektivním (v prvé řadě faktorům asociativním) či objektivním, tkvícím v odlišných poměrech, jimiž číselně jsou vyjádřeny kmitočty jednotlivých tónů a tím i poměry intervalové. Studie R. Hennigova »Das Problem des Charakters der Tonarten« (Zeitschrift für Ästhetik, XII, 1. 1916) snaží se řešiti tento problém, diskutovaný v hudební literatuře živě již více než 200 let. Svými studiemi byl Hennig dohnán k tomu, aby předpokládal jakési fyziologické zvláštnosti lidského orgánu sluchového pro výklad měnících se stupnicových rázů. Při tom Hennig úplně připouští, ba i hojně a pozoruhodně dokládá, že i zcela individuální dojmy mohou nabýti trvalého vlivu na charakter přiřkládaný toninám jednotlivými osobami. Zatím nelze říci slova rozhodného, poněvadž nikdy nemáme jistoty, nejde-li taký či onaký účinek toniny na vrub ideových asociací, ačkoliv mnohé zcela bezpečně doložené případy s velkou pravděpodobností svědčily by o tom, že vskutku musíme počítati s mocnými účinky fyziologickými, které vycházejí z určitých tónů nebo akordů. V Hennigově studii je též uvedena stará zmínka o pozorování, které bylo učiněno na slo-
nech, kteří zřejmě projevovali radost, kdykoliv hudební skladba byla hrána v tonině D dur.

Zajímavý problém tento mne konečně přiměl k tomu, abych podnikl, pokud to mé poměry dovolovaly, také několik skromných pokusů v tomto směru. Své mladistvé pokusné osoby (žactvo vyšších tříd střední školy) jsem měl rozděleny na tři skupiny asi po 30 osobách. Motiv níže uvedený harmonisovaný prostince jako školní příklad počátků nauky o harmonii



byl zahrán ve všech toninách durových, ovšem tak, že posluchačstvo nemělo tušení o tom, ve které tonině jest přehráván. Pokusné osoby byly vyzvány, aby po každém zahrátí napsaly slovem nebo dvěma, jakým dojmem na ně úryvek působil. Byly dostatečně poučeny, aby se nenutily do charakterisování tehdy, když by opravdu zahrané bylo zůstalo bez jakýchkoliv účinků.

Dosažené výsledky lze shrnouti asi takto: Ve svém průměru jsou toniny charakterisovány tímto způsobem:

C dur

u mne:

smutné, vážné, velebné;

u Henniga:

nevinná, často přirovnávaná barvě bílé, avšak v tom jest patrný vliv klaviatury; dojem oslnivé běli jest prožitek profesora Carta v Lausanne při velkých skladbách v *C dur*. Jinde: prosté, velebné.

G dur

u mne:

vážné, smutné;

u Henniga:

—

D dur

u mne:

radostné, veselé, milostné, roztoužené;

u Henniga:

Je-li *D dur* ve staré hudbě téměř výhradně toninou triumfálních zpěvů a Alelují, pak je toho vinna pouze zevně náhodná příčina, fakt totiž, že trubky, při tom nepostradatelné, kdysi téměř bez výjimky bývaly laděny v *D*.

Z disertace Eduarda Henneberga (*De vi soni et musicae in hominem sanum et aegrotum*, 1846) uvádí: Téměř podivuhodným nám připadá onen slavný koncert, který několik přírodopisců uspořádalo před oběma velmi velikými pařížskými slony. Když byla zanotována zcela obyčejná píseň všemi nástroji, jež byly po ruce, v *D dur*, pohnula hudba zvířata k nejživějším výbuchům radosti, tančila a k téměř uměleckým skokům vyrazela radostné vytí. Jako kdyby chtěla vpadnouti do zvuků, vydala nejdříve velmi hlasité syčení, pak trubení na způsob tonu trouby, jež mohlo býti označeno za harmonicky vhodné k hlasům zpěvním a orchestrálním

(což zvláště je pozoruhodno). Když pak bylo zanotováno něžné *adagio* v *B mol*, působilo to na slony tak konejšivě, že stáli zcela nepohnutě. Dále byl hrán týž kus jako na začátku, avšak nikoliv v *D*, nýbrž v *F dur*. Nyní nepůsobily tony písně na zvířata ni žádným dojmem. Když však brzy nato týž kus byl přednesen po třetí a nyní zase v *D dur*, projevovali sloni touž a téměř ještě větší radost než poprvé.

A dodává k tomu: Takové pokusy mají neobyčejně velkou cenu a měly by býti častěji konány, neboť při zcela naivní, nekomplikované, žádnými uměleckými nároky a ideovými asociacemi nezátížené vnímací schopnosti zvířat pro hudební dojmy bude takto nejsnáze zjistitelné, které tony a zvuky působí na zvířata nejvíce v příjemném nebo nepříjemném smysle a z řady pokusů bude možno zbádati, které svrchní tony jsou asi nositeli příslušného fyziologického podráždění.

A dur

u mne:

vznešené, vážné, tklivé, milostné;

u Henniga:

—

E dur

u mne:

slavné, veselé, milostně roztoužené.

Jak dobře přiléhá tato charakteristika na příklad na zvolání Lacovo „že tys se mnou“ v „Její pastorkyni“, kl. výtah str. 224 – 225.

u Henniga:

odvaha a důvěra (E. T. A. Hoffmann), gleissende Flammen (týž), před Wagnerovým kouzlem ohně z Walküry. Jasně, živé, jiskřivé (Marx); žhnoucí žluti a jasné barvě ohně přirovnávaná již před Wagnerem, jenž vědomě jí používá na označení vrcholu smyslného vzrušení.

H dur

u mne:

smutně slavnostní, truchlivé;

u Henniga:

tonina neobyčejné živosti.

Fis. (Ges) dur*

u mne:

smutné;

* Enharmonická záměna jest zde zcela přípustná, poněvadž možné asociace optické při poslechu úplně byly vyloučeny.

u Henniga :

zdá se, že pro většinu lidí má tón „fis“ z fyziologických důvodů zvláštní výraz zvukový; často označováno Fis dur za řezavé, ostré, a Fis mol za matné.

Cis (Des) dur

u mne :

smutné, slavnostně roztoužené, vznešené, ukolébavající;

u Henniga :

Beethoven o Klopstockově Mesiáši: Vždy maestoso, Des dur. Charakterisovatel tonin Hand popisuje charakter Des dur takto: Hodí se pro líčení vysoké krásy, nádhery, lesku, a má v sobě velkou plnost. A podobně zní Schillingsovo prohlášení z roku 1838: Tonina sama o sobě, chtěli bychom tvrditi, jeví se jako nádherná a stkvělá, jako nebesky krásně vyzdobená budova, jako snadno prohlédnutelné a krásné formy ještě krásněji utvářející roucho.

Zářící, nebesky krásná budova? Kdyby noticka nebyla napsána již roku 1838, pokládali bychom za nepochybné, že Schillingsovo pojmání toniny bylo určeno jedním z nejvelkolepějších použití Des dur finalem „Zlata Rýna“ a motivem Walhally zaznívajícím téměř stále v Des dur. Shoda mezi Schillingsovým popisem charakteru a Wagnerovým použitím řídké toniny jest zrovna zářející. Bylo by nemotorné domnívati se, že Wagner při volbě Des dur snad mohl býti pod vlivem fantastického pokusu Schillingsova, který sotva mu byl znám a rozhodně nebyl směrodatný. Třeba-li předpokládati náhodnou shodu, tedy náleží k nejpodivuhodnějším. Beethoven nazývá toninu Des dur majestátní, rovněž tak Berlioz, jenž jí použil při Sanctus a Hosanna svého „Requiem“.

F dur

u mne :

smutné, vážné, truchlivé;

u Henniga :

bezvýjimečně: mírná a pokojná, (snad částečně vliv vzpomínky na Beethovenovu „Pastorální symfonii“ tu byl směrodatný).

B dur

u mne :

smutné, dojemné, zádumčivé, vážné;

u Henniga :

E. T. A. Hoffmann: Veselý život na nivě a v lese, v líbezném jara době (Winterstürme wichen dem Wonnemond... ve „Walküre“ jest rovněž v B dur).

Es dur

u mne :

něžně radostné, povznášející;

u Henniga :

klidná, posvátná, zbožná tonina, zvláště vhodná pro chorály. Typickým použitím jest na příklad úvodní sbor „Stvoření“: A Duch Boží... sbor poutníků v „Tannhäuseru“, variace na „Ein feste Burg“ v ouvertuře k „Hugenottům“, mocné rázy trub „Posledního soudu“ v „Tuba Mirum“ Berliozova „Requiem“, Tannhäuserova pout, zjasněně klidné zpěvy Wolframovy, jež stojí tak pravidelně v Es dur, že možno je zrovna nazvati toninou Wolframovou, chůze k dómu v „Lohengrinu“, scéna „Poslední večere“ v „Parsifalu“ atd. a snad místo, které prvé mělo býti uvedeno, podivuhodný klid a vzdálenost od světa přede hry „Zlata Rýna“. Také hrdinsky slavnostní tony „Eroicy“ jsou výborně přizpůsobeny rozšířeným představám o charakteru Es dur.

As dur

u mne :

slavnostně chmurné, smutné;

u Henniga :

vlastní tonina nokturna Beethovenových adagií, které se jeví jako nevšedně temná a vyznačuje se těžkomyslnou vážností. Beethovenova záliba pro tuto toninu jest pozoruhodná v některých jeho nádherných adagiích; As dur je také vlastní toninou v „Tristanu“, druhé jednání: „O sink' hernieder“ a „So starben wir“ a zpěvu rýnských deér v „Zlatě Rýna“.

Kdybych chtěl konstruovati na základě svých primitivních pokusů úmyslně nějakou nápadnou shodu doklady a citáty Hennigovými, nedošel bych výsledků příliš stkvělých. Nepřihlížíme-li k tomu, že u Henniga nejsou s dostatek charakterisovány toniny G dur, A dur, není žádné shody v charakteristice tonin C dur, H dur, F dur, B dur. Větší menší shodu v charakteristice vykazují zbývající toniny: D dur, E dur, Fis dur, Cis dur, Es dur, As dur. Charakterisování provedenými pokusnými osobami není zdaleka tak rozmanité, jaké vykazují doklady Hennigovy. Převážná většina tonin jest charakterisována jako smutná, vážná a pod. Příčina toho

v první řadě spočívá v motivu samém, jehož chorální ráz nezbytně přináší s sebou asociace vážných situací a konů provázených chorální hudbou; ale konečně motiv toho druhu nezvolil jsem zcela neúmyslně, vždyť mi šlo zvláště o to, abych zjistil, zda tonina D dur se projeví tak živelně jako tonina radosti a jásotu. Dvě toniny mají ráz výslovně radostný. Jsou to D dur a E dur. Ale to neznamená, že by se v této charakteristice nelišily; kdežto tonina E dur vykazuje 310/0 údajů, které ji označují za přímo radostnou a jarou, má jich D dur plných 440/0; při tom nikdy nedosahuje charakteristika toniny E dur takové intenzity výrazu právě po stránce jásavosti a radostnosti jako tonina D dur. Že byl zvolen za pokusný motiv právě úryvek vážně nalaďující, pokládám svědectví pro toniny E dur a D dur za zvláště průkazné. Osoby pokusné pak nebyly naprosto té vyspělosti hudební, abych shodu této charakteristiky přičítal něčemu jinému než objektivnímu, odlišnému, pravděpodobně fyziologicky, avšak neznámým nám dosud způsobem, fundovanému charakteru tonin samotných. Věc by se stala teprve velmi pozoruhodnou, kdyby mohl býti snesen materiál co nejúplnější, z celého světa přímo. — Zdůvodňuje potřebu opravdové mezinárodní revue estetické, upozornil jsem na filosofickém kongrese v Neapoli (květen 1924) také na nutnost nejširšího empirického i experimentálního základu pro všechny problémy naší vědy a specificky pro rozřešení otázky po objektivním rázu toniny.

Těmito chudičkými náznaky, vybranými pouze na objasněnou ani zdaleka není vyčerpáno vše, co možno uvést na doklad toho, že mnoho hodnot estetických se převádí v první řadě na specifické poměry mezi dojmy ze světa zevnějšího a příslušnými reakcemi organismu. A v tom tkví oprávněnost těch názorů, které mluví o kráse lidské ve smyslu *per hominem et propter hominem*.

Velké pole vlivu a spolupůsobení organismu tělesného by se nám objevilo, kdybychom se obrátili k hojné literatuře, která zkoumá a pro estetiku a filosofii zhodnocuje přehojný materiál experimentální. U tvůrčích umělců pak změny organismu zvláště nápadně se projevují; lze je zcela patrně sledovati, ať na dýchání, ať na oběhu krevním, ať na jiných funkcích toho druhu. Většina líčení stavu tvůrčích umělců vykazuje symptomy, z nichž lze souditi na silný nával krve do hlavy. Na to ukazují

konstatování o rozpalené hlavě, planoucích očích, t. j. silně překrvených a j. (srv. Müller Freienfels, u. d. I. str. 194 a násl.). A nepojí-li se k psychologii estetického vnímání závažná kapitola, již by bylo možno nazvati fyziologií jeho? A není naprosto jejím úkolem, aby se za každou cenu dodělala jednoznačných výsledků, stačí zatím konstatovati, že zvláštní stavy duševní, které označujeme za estetické stavy mysli, mají také své průvodní stavy fyziologické a že estetické stavy mysli s jejich příslušnými fyziologickými koreláty tvoří zcela zvláštní třídu dojmovou. Neboť zůstává problémem estetiky pro budoucnost zjistiti specifikum estetického dojmu ve zvláštních poměrech mezi jednotlivými komponentami.

III. Vztahy estetické hodnoty k celosti duševního života.

Duchové projevy nacházíme ve vztazích více méně úzkých k funkcím organismu. To nás nikterak nesvádí, abychom tyto, nesprávnou exagerací logickou, pokládali za jedinou a výhradní příčinu oněch, nýbrž uznávající pochod organismu, zvláště mozku, za spolunáležející ku příčinám pochodů vědomných, vyslovujeme se zároveň pro existenci duchového principu, jehož podstatu můžeme pozitivně určit tak, že jest substrátem, substancí a immanentní příčinou pochodů vědomných, a negativně znakem, že je to reálně nerozložitelné a neprostorové. (Sr. Avenarius, „Der menschliche Weltbegriff“, Lipsko 1905, Becher: „Gehirn und Seele“, Heidelberg 1911, Rehmke „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, Lipsko, Frankfurt n. M. 1905, II. vydání, Geyser „Die Seele“, Lipsko 1914, týž, „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, 2 svazky, Münster 1920, Bergson: „Matière et mémoire“, Paříž 1886.)

Co vyžaduje tedy duše, aby dojmy, které přijímá, staly se estetickými?

Život duševní jest a zůstává přes svou rozmanitost a přes své stupně jednotou. Tato jednota žije, není mrtva. Jest obsahem životním, který se nachází ve stálem přetvořování a vývoji, jest děním, nikoliv jsoucnem, jest stále nehotovo, nikdy dokončeno.¹

¹ Souhlasně definuje aktivitu duševní Cuzzer: „Věda jako všechny formy vyšší aktivity jest řízena duchem jednoty, tato potřeba jednoty jest počátkem každého poznávacího bádání. Můžeme definovati našeho ducha jako tendenci k jednotě a tedy v oboru metafysiky usuzovati z nemožnosti do-

(Tento obsah životní rozlišujeme však velmi úzkostlivě od subjektu mnohých a střídavých pochodů vědomních, který vůči nim stojí jako jeden a týž trvalý, vnímající princip.)

Vědomí podobá se rostlině, která roste vstříc svémukvětu a plodu. Celek žije a vytváří se, ale také každá jednotlivost v celku jest naplněna děním a životem. Tak jest vědomí velkým polem pracovním, na němž bez oddechu každý jednotlivý dělník jako organická část nasobě samém pracuje, aby sloužil celku a vedl jej vždy více do šířky a výše. Stará formule „Unitas in varietate“ jest snad základem veškerého uvědomělého dění duševního a její význam specificky estetický vzchází patrně ze zvláště určitého postřehu obou členů na konkrétním díle uměleckém, což zároveň znamená v případech normálních maximum akomodace smyslové percepce k vnímacím schopnostem a dispozicím organismu. Jsou případy estetické kontemplance, kdy přechod od organického vstřebání nazíraného předmětu, máme-li tak říci, k duševním kvalitám estetickým jest ve své transformaci přímo postřehnutelný. Aby nebylo nedorozumění, použil-li jsem slova transformace, abych vyjádřil úzkou spjatost činnosti organismu s jedné a duše s druhé strany. Že tím nerozumím nějakou přeměnu pochodů organických ve stavy vědomí nebo dokonce nějaké jejich vytvoření z moci organismu, plyne již z předchozího, chci jen tolik říci, že duševní život vázaný v člověku na funkce organismu bývá kvalifikován podle analogie pochodů organických. Při tom dovědeme však vždycky pozornější introspekci určití duševní stav atributy jeho vlastního oboru; mluvíme na příklad o povznášejícím dojmu, kterého se nám dostane, dejme tomu, při pohledu na gotickou katedrálu, kdy analogii kvalifikace duševního dojmu bere nejdříve z oboru prostorového, resp. z kvality vjemu zrakového, který zdůrazněním vertikálního členění vnímaného objektu postupuje od spodního masivu chrámu až do jasných azurových výšin, kde končí poslední fialy věží zakončené křížovou kyticí. Analysujeme-li pak průvodní stav duševní, označený právě analogií pohybů svalů zrakových, shledáváme, že se vyznačuje řadou představ odpoutaných od běžných obsahů životních, volností duševní suverenity neomezující jednoty na věčnost ducha.“ (Saggio di estetica relativistica, Řím 1924, str. 8.)

vané a neporušované zákony hmoty, s níž duch jest spjat. Tyto dvě věci jest třeba dobře rozlišovati, třeba že nepopíráme jejich vzájemné souvislosti.

Právě u dojmů zrakových jest prolínání pohybů, orgánů a analogických stavů duševních velmi patrné. „Přirozená a pohodlnější poloha očí jest mírně nakloněna, jejich povznešení nad obvyklou střední míru klidného patření do dálky stává se tím stále nepříjemnějším, na konec neproveditelným bez námahy. Proto se ho brzy zanechává, nebo vůbec se pomíní. Právě proto stupňuje se ocenění každého vzestupu pohybu očí nad faktickou velikost a ukončení citu energie dostává téměř etickou hodnotu. Výslovný směr očí směrem nahoru je a znamená stav výjimečný, zrušení všeho vespod, vzlet vzhůru k vyšším oblastem nad námi.“ (Schmarsow, „Kompositionsgesetze“ I, 60.) A všude tam, kde se shledáváme s vrcholnými zjevy estetickými a tam, kde s kategorií estetického se setkáváme mimo nejvlastnější jeho obor, jímž jest umění, t. j. v předmětech přírodních, jež nazýváme krásnými, vznešenými a p., jsme svědky více méně dobře postřehujícími, kterak jakási touha často blíže neurčitelná se nás zmocňuje a projevuje se, podrobíme-li se introspektivní analýze představami života ve všem do velikosti, vznešenosti, slavnostnosti daleko vystupňovaného nad skutečný stav. Jest jisto, „že vedle člověka doznává člověk nejsilnějších prožitků z krajiny. Vládoucí cit, který vyvolává krajina svými dálkami, praví Marcus (Landschaft und Seele Z. f. A. XVI, 2, 1922), jest touha a zajímavě budují vztah mezi touhou na jedné a krajinou na druhé straně, určuje touhu v její podstatě jakožto věčnou aktivitu. Pud, který věčně a stále chce dále, může však dostačiti jenom taková rovina, která dovoluje nekonečný pohyb do dálky. A jest specifikem krajiny, že jest ovinuta jako věnec okolo kulaté země. Věnec, kruh však chová, jakožto svůj poslední hluboký smysl, fakt, že stále v sebe se vrací se skýtá nekonečnost v konečnu; že jest země koule, že krajina kruhovitě a proto nekonečně sahá kolem země, odpovídá tedy přestabilisovanou harmonií nejsilnějšímu citu krajinářskému, ba nejsilnějšímu citu lidské hrudi vůbec, jenž jest touhou, touhou, která rovněž má v sobě moment nekonečnosti a vnáší ho v nekonečnost. Krajinou souvisí touha a v poslední příčině duše s kulovitou podobou země.

A na jiném místě týž: S dalekou prostorovostí

krajiny šíří se naše vlastní existence, naše hrud, náš dech a s naším okem letí naše tušící touha až k obzoru, za obzor. (H. Marcus: Die Distanz in der Landschaft v Z. f. Aesth. XI. 1. 1916, str. 52.)

V kontemplaci estetické, pokud jde o přírodu, vidí Banfi něco velmi příbuzného:

Ale přes to přirozenost těchto pohledů (přírodních krás, vonných lesů, sněžných velehor, jasného nebe za úplňku atd.), neupadne-li v temnou, cizí porušenost, žije v estetické kontemplaci, jest zahrnuta v této jako smysl nekonečného napětí mezi duší, která v tom hledá a spatřuje svět svého svobodného ducha a nedostupnou vzdáleností tohoto. Tato úzkost, která sama v sobě nese svůj mír, jistotu jako své hoře; její zápas a její hledání jsou, tak říkajíc, již uklidněny a ukojeny v samém kořeni jejího života. (Sr. Banfi: Il principio transcendente dell' autonomia dell' arte. Alessandria 1924, str. 20.)

Moderní akordy a jejich výrazové hodnoty odnášejí se tak zhusta k duševním stavům tajemného, nepostihlého, nedosažitelného a, je to tak zvláštní, akordy právě tak hojně se vyskytující v moderní písni, pokud se básnickým námětem vztahují k sceneriím přírodním. Ať zmíním se jen o některých.

Franckenstein ve zhudebnění „Helle Nacht“, zbásněné Dehmelem na motiv Verlainův, zrovna jako by přecházel z tristanského stadia Wagnerova ve tvorbu debussyovskou. Scenerie básně rozpíná se do dálek:

Die Weite leuchtet Beruhigung,
Die Niederung hebt bleich den feuchten Schleier
hin zum Himmelssaum.

a tento rozmach zračí se ihned v duševním přerodu snové touhy:

O hin, o Traum!

Klenauova „Im Garten des Serail“ na text Jacobsenův, St. Georgem přeložený, dýše svými zvětšenými septakordy a jinými ještě tíhou přírodní scenerie. Velmi řídké osvěžení trojzvukem dává tím více vyniknouti líčení tíže (Ruže těžké rosou, pinie v těžkém vzduchu, prameny valí svůj těžký kov v líném klidu).

Nebo vezměme zvláště též příznačnou Wellezovu „Měsíční noc na moři“, na čínský text zpracovaný Bethgem, kde oblaka něžná změni se v labutě z jiného světa a kde úplná atonalita snaží se tlumočiti tajemnost a neobsáhlost vznešené přírody.

A že právě dění přírodní, tajemná, stále nám unikající všemi směry nekonečnost přírody, pokud se nám právě jeví jako obraz krajiny, nejvíce vzbuzuje akkordické novoty, toho jinými zřetelnými doklady mohou býti Klenauova „Krajina“, Wöszova „Noc“, Prohaskova „Siná pole“, která má zřetelné náběhy k atonalitě, a také Schönbergova „Krásný záhon“ na slova Georgeova, kde textově i hudebně se zakončuje disonancí, neboť „sladké plody nebeských niv“ jsou jistě disonantním akordem s životem pozemským. Je hodnu pozor, ukončuje-li se píseň, revoltující svým závěrem hudební citění dlouhých staletí, slovy: „tu vešla v moji duši též láska vonným tajem“, že o sto let později končí báseň, jež přináší týž napověděný a touhou zastavený závěr, slovy: „jak sladký plod, jenž z nebeských je niv“.

Dr. Hruban.

DVĚ VÁŽNÉ KNIHY

II

Kniha Henri Pirennova „Středověká města“ je naprosto něčím jiným než první „vážná kniha“, o níž jsem tu před časem referovala. Jestliže Pekař vybočil v oně z obvyklé normy přísně vědeckého stylu, aby nám odhalil kus své filosofie a část svých stkvěle zralých životních názorů, jestliže byl přinucen státi se na chvíli také subjektem, jak to ostatně replika podmiňuje, je kniha Pirennova veskrze objektivně vědecká a je v celku nejpádňější a lapidární

odpovědí všem skeptikům, kteří tvrdí, že historická věda nemůže se domoci naprosté objektivit.

Čtete-li Pirennovu knihu, máte takový krásný pocit, jako po operaci, provedené nejjistějšíma a jen objektivně pracujícíma rukama chirurgovými, po níž zákal s vašich očí spadl a vy vidíte jasně.

Nechápu, že se nechápe ještě dnes, že intelekt a vše, co s ním souvisí, má potřebu téže hygieny jako tělo a že knihy významu a hodnoty knihy Pirennovy mohou býti vůbec někým považovány za věc méně užitečnou než třeba ty famosní nálezy tech-

nické. – Leč zdá se, že toto módní barbarství, – neboť byla to jen móda, ne modernost – již kvapně stárne a že v blízké době nebudeme již nuceni poslouchati tyto ohavné žvásty o „zbytečnosti“.

Na 159 stránkách osmerkového formátu vylíčil nám Pirenne stav evropského lidstva po stránce národohospodářské, právní, sociální a částečně i kulturní v době mezi 8. – 11. stol. Drobná tato kniha, evidentně resumée práce mnohaleté, je nabitým akumulátorem, z něhož myšlenky, popudy, objevy tryskají. Je pevným základem pro celou stavbu další.

Uvažujeme-li o ní se stanoviska všeobecnějšího, ponechávající speciálně historický její význam zatím stranou, dlužno vytyčiti předem dvě její hodnoty: *objektivnost a všeobecnou platnost*. Je úlevou přímo, pro nás, když čtouce tuto knihu, k jejímuž autoru nabýváme stále vzrůstající úcty, necítíme nikde touhu po násilném výkladu faktů sub specie nějakého utkvělého názoru, když každý podaný výklad je přesný a jasný, naprosto zaručující, spolehlivý a bezpečný. (Kdyby to nebylo příliš vulgární, řekla bych nejraději, že vše v té knize „přesně pasuje jako ulité“.) Nelze tu debatovat – není možnost debaty. Lze však za to nad popudy obsaženými na každé stránce se zamyslet a jít ve směrnici naznačené dále. Pirennova kniha je „učitelskou“ v nejlepším slova smyslu. Nejen poučuje, nýbrž i dává bezpečné popudy, podle nichž možno jít dál bez zklamání a bez diskusí, tak oblíbených kdysi.

Druhá velká hodnota knihy Pirennovy je v její všeobecné užitečnosti. Nechce se mi ani věřit, že by mohl existovati vzdělanec, jemuž by nebylo jasno, že právě tak jako nelze se zdarem pěstovati květinu, neznáme-li přesně její původ, druh a fyziologické vlastnosti, nelze tím méně činiti závěrů ať již filosofických, či sociologických bez dobré znalosti původu a příčin jednotlivých zjevů v životě lidstva. Naučit znát *nesmírnou složitost* těchto zjevů je úkolem moderní historie, úkolem, který je dosti velký, myslím, a který stačí na dlouho. Kniha Pirennova pojímá tento úkol dokonale. Není možno, aby politik, národohospodář, právník, filosof – mimo historika ovšem – ji neprostudoval, nebo nepocítil jednou neznalost její jako „manque“. – Kniha ta je moderní i ve své stručnosti, ve stkvělé, duchaplné formě, která přirozeně vyplývá z bezpečné znalosti látky a zůstává naprosto jasná a srozumitelná i při vysvětlování fakt nejtěžších.

Slyšela jsem dříve, než jsem Pirennovu knihu četla, následující stručnou charakteristiku: „Hlavní these knihy je ta, že, „obchodní podnikání“ je hybnou pákou nejen veškerého života, ale i kultury. S jeho rozkvětem, že se rozvíjí a s jeho zánikem že padá.“

– Nic by však nebylo chybnějšího než uvěřiti tomuto povrchnímu výkladu, k němuž může vést, ovšem jen velmi zběžné prohlédnutí P. dílka. Právě při důkladné četbě překvapuje nás bohatost hledisek. A vystižení všech a neustálé počítání se všemi složkami lidského života, je další význačnou kvalitou Pirennovy knihy, v níž nikde není zaměňována příčina s důsledkem a naopak, v níž nikde nezazní pazvuk nuceného výkladu, kde vše je logicky skloubeno s přesností a jistotou suverenní.

These známá již, ale dosud nezcela vžitá, že úpadek kultury není zřejmým a ohraničitelným faktem, ale pochodem odehrávajícím se pozvolna a téměř nepozorovatelně pro zúčastněné, je Pirenne znovu potvrzena. Jemu nekončí římský svět ještě ani vpády barbarskými, ale teprve náporům islamu na poč. VIII. věku, kdy rozklad jeho dovršen byl konečně i úpadkem obchodního podnikání. Teprve islam se svým sice povrchním a jednostranným, ale v době své relativně jistým a pevným názorem světovým, který dává mu sílu a průbojnost, zničil úplně a na věky tvářnost antického světa. Zmocnil se moře středozemního a stal se neomezeným vládcem nej důležitějšího hospodářského a obchodního tohoto faktora. Teprve tento fakt je definitivním koncem antického světa, a teprve po tomto přelomu přenáší se centrum z oblasti středozemního moře na sever, do říše Karlovců.

K tomuto Pirennově objevu malou odbočku: Mluvím o tom čím dále tím hlasitěji, že dnešní Evropa je ohrožena Amerikou. – Tvrdí se, že není historických analogií, nebo zase se zdůrazňuje, že jsou. Myslím, že jsou *skutečností*. Tedy: skutečností je na př. rozmach islamu, který zvítězil, ač v podstatě své hrubý a *jednostranně materialistický*, nad kultivovaným světem antickým. Jak je to možné, kde vzal tuto sílu? – Právě ve své jednostrannosti a specialisovanosti, která, jak víme dnes dobře a s jistotou experimentálně vyzkoušenou, vede k zrychlenému vývoji a k hypertrofii sil. Stoupenec Mahomedův měl vše rozřešeno. Jemu nezůstalo v duši těžkých problémů, on se mohl s rozkoší oddati užívání svého bohatství, tak jak to naprosto nemohl

učinit stoupenec Kristův, prodávající své statky a utíkající od vši překultivované kultury na poušť. Zatím co tam nebylo rozporů, protože každý kompromis byl dobrý, byl-li užitečný, není celá doba prvního tisíciletí naší éry vlastně leč hrozným, bolestným porodem světového názoru křesťansko-katolického, o jehož hodnotách nemůže ještě ani dnes býti pochyby a který je „vývojový“ do nekonečna, zatím co islam dávno a dávno odpadl a vývojově lidstvu nic nepřinesl.

Také Amerika je přespecialisována, jednostranně racionalistická, utilitaristická. Žádný kompromis není zcela špatný, jen napomáhá-li k uklidnění a jakémus takémus přeplutí tíživých problémů. Amerika tvoří si svůj „koran“ velmi analogicky islamu. Bude z něho čerpati jistě sílu. — Bude však z něho moci čerpati i pravdu a možnosti vývoje, t. j. životaschopnosti, či ustrne jako islam, v kouzelných harémech svého zlata, které konec konců nevzbuzují leda opovržení, nebo útrpnost?

Centrum světové bylo tedy přeneseno na sever. A zde můžeme konstatovati druhý zajímavý zjev. Říše Karlovců, ač tak honosná ve všem svém podnikání a domnívající se, že obnovuje tradici antickou (o. c. pg. 29) není než chimerou snů příliš barbarsky odvážných. Pirenne to skvěle líčí a do podrobností velmi frapantně přesvědčujících. Je tu plno reform, náhlých a *velmi nařizovaných*, které však vyznívají na hluch, nebo se dokonce i zvrhají, protože není tu pevného vodítka a není tu tmel ideové spojky. Někdo něco chce, ale lidé necítí s ním, nemohou tedy chtít s ním a ideální iluze se rozplývají ve skutečnosti příliš drsné; prostředí hrabat a mocných vasalů loupeživých a toužících jen po osobním zisku je zcela neschopné podřídit se disciplině a vše, co k ní směřuje, způsobuje jen odpor a větší chaos. Evropa je v té době myšlenkově, kulturně i citově chudá a je chudá i hospodářsky i mrtvá obchodně. Je zajímavé, P. to líčí na str. 43–49, jak tehdy jižní Rus byla pokročilá proti současné Evropě, jsouc duchovně spiata s Byzancí, státem rovněž sice již úpadkovým, který však z příčin velmi složitých udržel si svoji vitalitu o tolik déle než Řím.

Ale v hrozném tomto prostředí přece je cosi neochvějně pevného, a života schopného do té míry, že roste. Je to církev. (Viz kapitolu: „Civitates“ a „burgi“.) Ona udržela především, pokud to vůbec

bylo možné, antickou tradici. Ona jediná udržela si též duchovou moc a tudíž i převahu a musila se eo ipso státi jedinou oporou pořádku. Duchová základna církve to byla, která ji v době brutálních zápasů o moc světskou udržela nad stranami a postavila nejvýše. X. stol. vybudovalo majestát její v plné velikosti. Teprve tato doba přináší církvi ono naprosté nadřazení, které se projevilo pak ovšem i nadřazením hospodářským a politickým. Božský původ církve a moc její odtud plynoucí byla jedinou brzdou a jedinou autoritou barbarské šlechty, které nebylo nic svato a nejméně král a císař, kdosi, jen náhodně nejsilnější z nich. Církevní klatba byla jediným obávaným. — Je to logické, chápeme-li zákonitost, která stanoví pravidlo, že čím větší zmatek, tím větší i touha po klidu.

Díky církvi udržena byla nejen velmi zřetelně souvislá kulturní tradice, ale umožněno bylo i znovuvybudování pořádku v době chaosu, z níž těžce se rodil náš svět. Ona připravila všestranný rozmach evropského lidstva, který ve zhuštěném pohledu dálkové perspektivy jeví se nám příliš náhle příšlý po r. 1000. — Starší výklad tohoto zdánlivě náhlého rozmachu, který suponoval době před r. 1000 brzdu strachu z blízkého příští „konce světa“, je Pirenne naprosto odmítnut. Není ani logicky možné, aby celé lidstvo bylo posedlé myšlenkou jedinou a zvláště ne myšlenkou zkázy. — Nový výklad zmíněného rozmachu není však v knize P. vyjádřen. Je pouze konstatován a autor přechází ihned k líčení vlastního vývoje zřízení městského. A přece myslím, že i tak nevyjádřený lze ho odtud vyčísti. Spočívá asi v tom, že *až teprve v této době ustavil se v přibližně definitivních a dodnes platných formách světový názor křesťanské Evropy*. Ustavila se morálka. Důvěra v řád a kázeň se znovu dostavila a dala i chuť k životu. Křesťanská morálka a vědomí křesťanské pospolitosti, spojení v jediné ideji jsoucí zcela mimo materiální zájem, (první výpravy křížové) otevřelo nové dráhy, po nichž se dychtivě kvapí vpřed. Pirenne uvádí i reformu clunijskou jako důsledek; kázeň ta musila však z něčeho plynouti a nemáme zatím jiného výkladu než tuto konsolidaci světového názoru, která byla schopna dáti klid a bezpečnost.

Tento počátek nového rozmachu a nové etapy vývojové je vyznačen důležitým zjevem sociálním. Tvoří se tu tak zv. „třetí stav“, obchodnické a ře-

meslné měšťanstvo, které vstupuje pak do proudu dějinného vývoje jako jedna z nejmocnějších složek. Podle Pirenna společnost lidská, tak jak se ustavila kol a po r. 1000, trvá až do Velké revoluce. Teprve po ní přichází zase po první od doby kol r. 1000 podobná situace, kdy k právu stejnému a všelidskému hlásí se nový a další stav: stav lidí pracujících za mzdu, ať už jsou to tovární dělníci, či úředníci soukromí a státní. Není možno, leč viděti v této vrstvě skupinu zcela *nově* k právům lidským se hlásících lidí – a vše co tento proces provází, či co jej způsobilo, je v mnoha bodech tak analogické s vytvářením se „třetího stavu“, že nelze neviděti podoby.

Tyto vytčené body byly by asi hlavními, které mi z četby Pirennovy knihy vplynuly, jako nejdůležitější. Kdybych chtěla ještě podrobněji o ní referovati, nezbylo by leč prostě přepisovati mnohé, neboť podati jasný výklad ve formě ještě zhuštěnější, než činí P., myslím, že prostě nelze. Přece však chci se zmíniti ještě o některých bodech. – Je to především vylíčení vzniku kupeckého stavu v kapitole „Kupci“. Výklad, že kupecký stav se rekrutoval z bezzemků a chátřů, v níž bylo nejvíce odolnosti k náporům utrpení a i možnost přizpůsobit se všem daným podmínkám, v němž bylo konečně i nejvíce

smyslu pro bystrý postřeh výhod a rychlé rozhodování se – je z nejpoučnějších kapitol knihy. Na jiném místě líčen je odpor církve proti obchodní immoralitě a její mocné působení na zregulování jeho a vkolejení do tak dokonale sociálních pravidel, jaké moderní doba dávno již zase nemá. Konečně nesmírně poučné jsou i statě, v nichž se líčí především ustavení se měšťanského stavu tak svrchovaně svobodného, jako šlechta a klerus a boj proti právním přežitkům minulosti, které si nové potřeby vynutily někdy klidněji, někdy ale i přes tuhý odpor církve a šlechty. Tento proces je svrchovaně poučný – a zase bylo by možno navázati naň mnoho analogických poznatků z doby nové. Je z něho dokonale jasno, že morálka podmiňuje právní zákonitost a že sama je více méně poutána poměry národohospodářskými. Že je a musí být měnivá, že nemůže ustrnout v dogmatu, nemá-li vzbuditi odpor přímo revoluční a zákazonosný. – V tomto směru také oceňuje Pirenne na posledních stránkách své knihy vznik a činnost městských řádů dominikánského a minoritského, které pronikly až do hlubin lidských duší a staly se favority měšťanů.

Dr. Alžběta Birnbaumová.

SOUMRAK NAD STŘEDNÍM VĚKEM

Historie má výjimečná postavení v hierarchii věd. Není vědou docela speciální, určenou jen pro odborníky; její poslání je široké a obecné, takže se jeví téměř duchovní potřebou pro veškeré lidstvo podobně jako umění. Dějiny národů a států jsou dějinami lidí; proto do značné míry je historie vědou praktickou. Aby životnost a praktická cena dějepisu dobře vynikla, nutno posuzovati dějinné události filosoficky. Jedině filosofické stanovisko, které usiluje o rozumové výšiny lidského života a korunuje všechny vědy, přináší žádoucí poučení a prospěch z práce historické. Filosofie pomáhá historikovi vyprostiti se z pout vlastní bytosti, krotiti své sympatie a antipatie, odpoutati se od omezeného zorného úhlu a přehlížeti všechny kultury jakoby z ptačí perspektivy. Ve filosofii dějin jde o vnitřní zákonitost lidských činů. Filosofický postoj nutí dějepisce odměřovati určité zjevy objektivně a spravedlivě, tmu neurčitosti a náhody za-

tlačovati jasnou samozřejmou kausalitou, pomáhá poznávati přítomnost správnou retrospektivou a usnadňuje vysvětlení nejedné životní, palčivé otázky dneška. Dějiny národů se vzájemně značně proplétají a nápadně pronikají; objev vyvolává nový objev, ctnost volá po nové ctnosti, zkáza stíhá zkázu, jedna propast otevírá druhou, hlubší. Ne nadarmo se s oblibou tvrdívá, že se dějiny opakují. Povinností odborníka je složitou látku náležitě rozčleniti a utřídit. V tomto ohledu se důležitě uplatňuje periodisace dějin. Letopočty, které se volívají za mezníky jednotlivých věků, protože dějinné epochy docela výstižně jsou jimi charakterisovány,¹ nemají absolutního významu. Jimi nenastává nějaký náhlý přelom nebo převrat ve vývoji. Změny takového dosahu, že opravňují dělení dějin na starověk, středověk, novověk, nedostavují se hned jediným okamžikem, nýbrž dlouho se připravují a

¹ Viz „Kouzlo středověku“ v této revui roč. I. č. 4.

ohlašují. A když už změna se všude přihlásila, starší doba zanechává ještě po sobě stopy.¹ Není tedy vyznívání počitků zajímavostí jen v psychologii; i dějepis mluví o vyznívání, delším trvání určitých stavů. Ani obrat ze středověku k době nové není překotný. Průběhem střední doby i při vstupu do novověku zaznamenáváme celou řadu jevů, které náležejí časům nejstarším. V pokladnicích každého pokolení bývá mnoho inventáře z kulturních dob dávno minulých. Dlouho ve středověku hledí se k orientální kultuře arabské s obdivem; nic nevadí zestárlost arabské filosofie, její skepse a praktický fatalismus, nepřekáží ztrnulost ve výtvarnictví, nehotovost v umění slovesném, ve vědách, v osvětě vůbec. Trvá tu dobrá tradice z dřívějšíka, kdy Arabové seznámili mnohé středověké vzdělance s některými spisy Aristotelovými prostřednictvím svých překladů, kdy zásluhou Arabů bylo zachráněno mnohé cenné dílo antické, jež jinak asi by bylo zaniklo, kdy překvapovali Arabové svou vynalézavostí v oboru věd exaktních a vyvinuli svou svéráznou matematiku v algebře. S nemenším podivem vzhlížel středověk k starobylé osvětě čínské a prastaré kultuře indické. Indické mravní zásady a zrnka pravdy v rouše líbivých bajek byly překládány do všech vzdělaných jazyků. Podobně až do doby nové vyznívala neplodná již vzdělanost byzantská. Ani zjevy čistě středověké se hned neztrácejí; také kouzlo středověku vyznívá. I pozdní středověk má několik šťastných okamžiků a několikrát povznáší se k slunné výši zbožného vytržení.

Kouzlo středověku, jež spočívá především v nadšených mystických hnutích, která jsou dokladem silné gotické výmluvnosti a v nichž se projevuje povaha jednotlivých národů, prodlouženo je ve svém trvání mezi jiným zvláště zásluhou sv. Františka z Assisi. Bratrstvo Františkovo, z něhož vznikl řád *ordo Fratrum Minorum*, na čas zadrželo rozklad středověké společnosti vyrovnáváním sociálních protiv pomocí účinné lásky k bližnímu. Sv. František a jeho stoupenci odříkali se světa, aby mohli zůstat ve světě, milovali svět, ideály supranaturalistické spojovali s láskou k živé přírodě, radost ze života pojili s vděčností k Tvůrci a s jeho chválou. Přinášeli pomoc hříšným a obraceli je

¹ Srov. úvahy V. Novotného v brožuře „Z dějin československých“ Brno 1921 str. 2.

příkladem i slovem. Řeholní příkaz: „*Quicumque ad fratres venerit, amicus vel adversarius, fur vel latro, benigne recipiatur*“ nejlépe a plně vystihuje sociální cítění sv. Františka a jeho druhů. Nikdo nemá býti odmítán, byť to byl nepřítel, nebo i loupežník a zloděj. Chudý život, život pracovitý, žebrácký z opravdové nouze a spolu jako výraz pokory, pobyt mezi žebráky a chudáky, mrzáky a nemocnými, neodpírati zlému, snášeti křivdu, radost z tělesné smrti, avšak mučivá obava ze smrti duševní, t. j. z hříchu, jak ji nejdojemněji pronáší známý hymnus „*Dies irae*“, vzniklý v řadě Františkově – toť nejcennější odkaz v slávě kulminujícího středověku době nové.

Konec středověku zastihl soudobou společnost v povážlivém rozkladu a chaotickém zmatku. V ohledu hospodářském hlavní změnu přinesla okolnost, že staré poměry naturální rychle ustupovaly hospodářství peněžnímu. V nové hospodářské politice nejohroženěji si počínala a plně se uplatnila města. Každé město bylo hospodářsky celkem pro sebe, mělo svá cla, uzavíralo samostatně obchodní smlouvy s vrchnostmi a městy sousedními. Kupec kromě svého města byl v sousedním městě „hostem“, nesměl volně a přímo obchodovati, nýbrž jen skrze určité osoby a instituce. Nejširší obchodní oblasti městské byly v říši německé. Obchodnictvo severoněmeckých měst počalo se sdružovati, aby hospodářsky ovládlo a mohlo vykořisťovati celou severní Evropu. Vznikl spolek severoněmeckých měst – hansa – a pod vedením města Lubeku zmocnil se obchodu v Pobaltí, v hospodářsky zakrnělé Skandinavii, v Polsku, v ruském kvetoucím tržišti Velikém Novgorodě; hanseaté zajížděli i do Anglie, ba až do zálivu Biskajského, pronikli i na trh benátský a později i do Španěl. Podobnou významnou skupinu obchodní tvořila města nizozemská a města jihoněmecká. Zvláště důležité postavení v obchodu evropském zaujímal Italie, která měla čilé styky s východem a svůj rozmach založila především na výrobě průmyslové, jež zakrátko nabyla rázu docela kapitalistického. Množí se řady spekulantů a finančních vyssavačů, kteří se obezřele ohlížejí, kde by se co dalo výhodně zpeněžiti; láká je bohaté požehnání hor a výnosná těžba drahých kovů mnohonásobně zúrodňuje všecken život. Obecný blahobyť roste, ale nejlepší část zisku se hromadí trvale v rukou jednotlivců, kteří nový

ruch výdělečný započali, a z vrstvy této vyrůstá nová, důležitá třída společenská, hluboko zasahující do událostí na předělu středověku a doby nové. Rozvířeného ruchu, hltavé požívačnosti a nevraživosti společenské záhy se lekají někteří vážní jednotlivci, jimž podařilo se v sobě překonati nejen jeden předsudek souvěký, a kárají sklon zbohatlíků vsunouti se do neproduktivní kasty šlechtické koupí některého statku nebo veřejného úřadu, volají po poctivosti v práci, v podnikání obchodním nebo průmyslovém, horlí proti povalečnosti a proti náladové, modrými pondělky stále přerušované práci řemeslníka. Ještě okatěji objevily se tyto temné stíny z ovzduší pozdně středověkého na prahu věku nového.

Výrazným rysem pozdního středověku je požadavek sebevědomé, ucelené osobnosti. Nejvíce ucelenosti potřebovala tehdy církev. Na rozměrné budově křesťanské církve ukázaly se nebezpečné trhliny, které sice nepřekvapily, ale volaly po nutné, brzké opravě. Hlasité volání ve 14. stol. po reformách v církvi není nic nového. Již za Konstantina Velikého rostl počet těch, kdož z nespokojenosti nad posvětcením církve uchýlovali se do samoty, aby tam žili podle přísných svých zásad jako poustevníci. Zesvětštění církve jevílo se v slučování nejvyšší moci duchovní s nejvyšší mocí světskou. Caesaropapismem dokonale bylo ovládnuto křesťanstvo východní. Velmi urputné a vášnivé náboženské spory, které se z toho rozvíjely, otrásaly často samým základem byzantského státu, neboť za nimi skrývaly se výhradně cíle politické. Na západě bylo lépe; zde pádem moci císařské církev nabyla větší volnosti, ježto noví panovníci germánští nezasahovali do vlastních spirituálních práv papežství, jak to činili tak rádi horlivě dogmatizující císařové východořímské. Zatím co patriarchové cařihradští byli uvedeni v naprostou závislost na císařství, nástupcové sv. Petra v Římě nepřipouštěli pochybnosti o tom, že jsou v otázkách víry a mravů jedinou hlavou křesťanství, v politickém ohledu však bez výhrady uznávali poddaný závazek k vládám světským. Zbyrokratisování východní obce křesťanské bylo důtklivou výstrahou pro evropský západ. Východní caesaropapismus rozleptával jednotu křesťanstva a roku 1054 dokončil své ničivé dílo církevním rozkolem. Tak zvané pravoslaví je podnes zanícenou a hnisající

ranou na těle křesťanstva. Západní církev rovněž se nevyvíjela bez nesnází. I zde bylo podniknuto několik vážných pokusů o ovládnutí církve, na štěstí úspěchy v tomto směru zůstaly pouhým náběhem bez následků. Celý středověk a první polovice novověku vyplněna jest ustavičnými boji o zachování dualismu moci světské a duchovní a snahami právně vyřešiti poměr papežů k hodnostářům světským. Veliký ten zápas ztělesněn je předně v osobě Mikuláše I., Řehoře VII., Innocence III. a Bonifáce VIII. Charakteristika těchto markantních postav na trůně apoštolském je velmi výstižnou charakteristikou oněch zápasů, celé doby i souvěké společnosti.

Prvním papežem té doby, který si uvědomil superioritu své moci, byl Mikuláš I. (v let. 858 – 867). Tehdy zrovna se vymanilo vedení církve z vlivu franckých obnovitelů říše západní. Přesvědčiv se o nespolehlivosti a namnoze i o nepoctivosti světské moci, prohlásil, že papežská moc je původu božského a proto vysoko povznesena nad všelikou důstojnost světskou, založenou na lidské nedokonalosti. Za symbol svého svrchovaného postavení přijal korunu; zato současníci jízlivě o něm poznamenali, že „totius mundi se facit imperatorem“. Za slabých nositelů těžké moci papežské zmocnila se stolce Petrova římská šlechta a obsazovala jej po své vůli, zpravidla muži nehodnými. Proti takovému zlehčování církve a proti uvolnění v důsledku toho kázni duchovenstva povstalo opravné hnutí v burgundském klášteře v Clugny, který se tak stal vzorem přísné disciplíny řádové. Zástupcové reformy clugnyacké směřovali k nápravě zdivočilých poměrů mezi křesťany, hlásili se k statkům církevním rozchváceným velmoži světskými, zotročovali pravidla života společenského, nad mnichy zvyšovali pravomoc opatů, na světských kněžích žádali větší zbožnost a vyšší pojetí života; kněžstvo mělo býti stavem od laiků ve všem odlišeným, nezávisle rozhodujícím o všech věcech církevních a zavázáno naprostou poslušností k biskupům. Kdo z laiků osoboval by si vliv na obsazování duchovních hodností nebo právo na církevní majetek, dopouštěl by se simonie. Opravy clugnyacké nadobro vytiskly roku 1059 vliv císařů na volby papežské. Názory tehdy u dvora papežského platné shrnuje nejlépe současný traktát kardinála Humberta „*Libri tres contra simoniacos*“. Podle něho

veškeré dosazování i potvrzování hodnostářů církevních mocí světskou, jmenovitě investitura biskupů berlou a prstenem, je svatokupectví; rozhodovati má jen volba podle kanonických předpisů. Každý kněz jako nositel moci svátostné stojí vysoko nad světskými hodnostáři, papež jakožto jediná hlava církve a všeho křesťanstva může volati k odpovědnosti i hříšné panovníky, ježto světská moc má jen od něho své oprávnění. Z této doby pocházejí ony známé alegorie o poměru slunce a měsíce, těla a duše, spory o poměru obou mečů, připomínaných při zajetí Kristově. – Nejodvážnějšího vůdce nalezlo hnutí clugnyacké, které svým usilováním nemálo přispělo k zvětšení slávy a půvabu katolického středověku, v Řehořovi VII. (v l. 1073 – 1085). Již jako kardinál, jmenoval se Hildebrand, postavil stolicí papežskou v čelo boje za práva duchovenstva a proti simonii. Dosednuv na svatopetrský trůn, s vášnivou horlivostí, jak výslovně připomíná jeho znamenitý spolupracovník Petrus Damiani, a do nejzazších důsledků jal se prováděti novou úpravu křesťanské obce. Pokoření sebevědomého a prudkého císaře Jindřicha IV. před Canossou jest nejprůkaznějším dokladem dokonalého obratu. Papežství, ještě nedávno ovládané světskými velmoži, uznává ústy Řehoře VII. světskou moc vedle sebe jen jako nutné zlo, podmíněné nedokonalou strukturou lidské společnosti; vždyť už teorie sv. Augustina učí, že stát je dítě hříchu. Tehdy zásada, že Řím je matkou a hlavou všech církví, doplněna byla významnými slovy: a všech národů... Tuhý zápas ještě ukončen nebyl. Pokoření Řehořovo a jeho tklivá smrt v ústraní salernském jako by přilila čerstvého oleje do šlehačícího ohně. Obě strany, papežská i císařská, chopily se nové, dosud neozkoušené zbraně – pera, takže spor o investituru dal podnět k prvnímu velikému boji publicistickému o veřejné mínění. Strana reformní a papežství nedosáhly plného vítězství, ale úspěchy jejich byly značné. – Nejvýše vypjal nároky římské kurie a trhliny na stavbě církve dovedně odstraňoval veliký papež Innocenc III. (v l. 1198 – 1216), který nesporně patří mezi nejskvělejší, vynikající nástupce Petrovy. Uveden byl na papežský trůn ještě v plné síle mužného věku a překvapoval širokým rozhledem, pohotovostí a státnickou obratností, bystrostí právníka i učeností hloubavého scholastika. Ideálem pa-

pežské svrchovanosti učinil důslednou theokracii. Nemínil spokojovati se jen s vrchním dozorem a občasným zasahováním do oblasti správy světské, nýbrž přisuzoval sobě i svým nástupcům možnost přímého a úplného světského panování. Odpor, jaký tím proti sobě vyvolal, dokumentuje zlomyslná a urážlivá anekdota, že jednou oblekl v Lateránu uchované roucho Kristovo, aby zvěděl, zda snad není větší než sám Kristus. Se skvělým výsledkem potkalo se rázné vystoupení Innocencovo proti vzrůstajícím se nebezpečným sektám. Lecal se hnutí sektářského a veliké starosti o blaho svěřených duší nedaly mu někdy ani spáti. Pověst zajímavě vypravuje, že jednou v těžkém snu viděl basiliku lateránskou nachylovat se k pádu; přispěchal však sv. František a sv. Dominik a podepřeli ji... – K nejprudší srážce mezi papežstvím a mocí státní došlo za Bonifáce VIII. (v l. 1294 až 1304). Mravní jeho povaha bývá líčena barvami velmi jedovatými a křiklavými. Ve věku asi 60 let stal se kardinál Benedikt Gaëtani papežem; svým případně zvoleným jménem naznačil, že šlechtně smýšlí s vysokým důstojenstvím, jehož nabyl po Celestinovi V., svatého života, ale nezkušeném a světa neznalém – bylť dříve poustevníkem na hoře Morrone v Abruzzách – který proto zdaleka nestačil na mimořádné úkoly pontifikátu a stolce apoštolského se vzdal.¹ Bonifác VIII. byl neobyčejně vzdělaný, houževnatý právník, nezlomné energie a železné vůle. Jeho silné konstituci tělesné, podrážvané nevyléčitelnou chorobou (kamenem), odpovídaly silné afekty, zvláště hněvu a příkré popudlivosti. Na trůn papežský nepřinesl nových myšlenek. U příležitosti milostivého léta r. 1300 dal tomu, co jeho předchůdcové jen slovy naznačili, okázalý výraz novou tiarou o třech zlatých kruzích. Proti universalismu moci papežské vystoupil tentokrát francouzský král Filip Sličný, který se vši rozhodností popřel, že by stát byl nutným zlem a dílem špatných sklonů lidských, jak opětně proklašovala Bonifácova památná bula „Unam sanctam“ z r. 1302. Legisté dvora francouzského dovozovali, že i moc královská jest božského původu a posvěcení, a opírajíce se o autoritu Aristotelovu, nazývali stát výtvozem dokonalým a v každém ohledu soběstačným, který má plné právo volně

¹ Cennou studii o tom napsal Heinrich Finke: „Aus den Tagen Bonifaz VIII.“ München 1902.

užívati sil svých poddaných, světských i duchovních. V bouřlivém utkání s Filipem Sličným, který tu vystupuje jako první uvědomělý zástupce novodobého státu, Bonifác VIII. podlehl. Kancléř krále francouzského Nogaret spojil se s nepřáteli papežovými v Římě a okolí a přepadl v září 1303 Bonifáce v Anagni. Papež zůstal v paláci svého rodu sám, ode všech opuštěn. Z kardinálů jen jeden jediný věrně při něm setrval – Petrus Hispanus, pozdější papež Jan XXI., jehož jméno připomínají dnes toliko učebnice logiky v kapitole o sylogismu – – –. Největšího ponížení mělo se dostati Bonifácovi VIII. po smrti. Zahájen soudní proces a nebožtík viněn z herese, simonie, že nevěřil v transsubstanciaci, popíral nesmrtelnost duše, že Kristus mu byl „magnus hypocrita“, sám prý stál o božské pocty a už za života jako někdejší císařové římsí dal si stavěti sochy v Lateranu a v basilice sv. Petra. Soudní řízení proti Bonifácovi nepřekvapuje; tak byli ve středověku mnozí souzeni a odsouzeni. Zdá se, že pro podobné procesy proti nenáviděným a nepohodlným osobám bylo vždy pohotově schema, předem vykazující všechny možné i nemožné rubriky špatností a hříchů. Potom se hledali ochotní svědkové a k jejich výpovědem se přibírala fama publica. Podivná spravedlnost a příznačná pro pozdní středověk a první století novověká! Bonifác VIII. skutečně odsouzen nebyl. Od dokončení procesu francouzský král Filip Sličný „blahovolně“ upustil . . . Odsouzení, i kdyby bylo k němu došlo, naprosto by nebylo pro nás důkazem tak závažných vin. Celý případ, vyvolaný francouzským panovníkem, jasně ukazuje, jak naléhavé bylo konečné vyřešení poměru moci duchovní k svrchovanosti světské.

Vývoj 14. stol. bral se jinými cestami. Řím osířel a několik papežů, podlehnuvších imperialismu francouzskému, vládlo křesťanstvu z jihofrancouzského příjemného Avignonu. „Babylonské zajetí“ církve nebylo dobou naprostého úpadku a mravního rozvratu, jak se jednostranně tvrdívá, naopak bylo periodou značné moci a vyvrcholení centralizačního systému ve správě církevní. Příčiněním Jana XXII. uvedeno bylo duchovenstvo s papežským stolcem v těsnější svazek, ústřední stroj zkonkonalen a význam papežství podporován důchody, jež mu odevšad plynuly. Pomocí kanonického práva, soustavnými rezervacemi, soudní svrchova-

ností, požadováním desátků a zvyšováním kancelářských tax mohl býti proud potřebných peněz do Avignonu ústící snadno zesilován. Stoupající hospodářský rozmach papežského dvora však nijak nedovedl uspokojiti zvětšených náboženských potřeb, jevících se od poloviny 12. stol. především pronikáním náboženského zájmu a mystiky z klášterních zátiší do společnosti laické, do té doby pasivně účastné bohoslužeb. Překlady šíří se znalost Písma sv., vzrůstají rozličná bratrstva nábožná, hlásí se živelná touha po nejtěsnějším sblížení s Bohem, která hned se mění v přání zjednatí zbožným laikům aspoň část těch výhod, jímž se denně u oltáře těší kněz, častějším přijímáním svátostí. Lid žádá všestrannější poučení kázáním. I laikové, jako náš Tomáš Štítný, sahají k peru, aby psali o problémech náboženských. Pozdní středověk dává vyniknouti osobním tónům volného, vlastním hodnocením se řídícího člověka a vynáší osobité, namnoze i vzdorné postavy. Mnozí uvědomují si rozpor mezi uvolněným životem duchovních a asketickými základy křesťanství. Dostavuje se bolestná krise. Hlasy, domáhající se od nepaměti reformy křesťanského života ve smyslu mnišského oproštění, nalézají několikánásobnou ozvěnu a v avignonském papežství vítaný terč k útokům. Opuštěná Itálie dává své žárlivosti proti převaze Francouzů výraz působivými osobnostmi, jako byla sv. Kateřina ze Sieny, a příčinu nesrovnalostí v obci křesťanské vidí v tom, že se papežové odcizili tradiční půdě římské. Tato pře mezi vlašskými a francouzskými kardinály a tento zápas staré tradice s novou situací přivedl papežství konečně r. 1378 do zhoubného víru velikého schismatu, který nebezpečně podemlel hradby kanonického systému. Přihlásila se i nespokojenost nižšího kleru, která se pak vystupňovala v hotovou revoluci. Anglické wycliffství a české husitství sáhlo na samy kořeny středověké církve, při tom však zůstalo zjevem jen místního dosahu a významu.

Nápadný úpadek ukázal se ve filosofii. Po velikém lesku scholastiky 13. stol. objevuje se náhlý pokles, jehož hlavní příčinou byl nedostatek vůdčích duchů. Žáci velikých mistrů nahromadili tolik distincí a subtilností, že základní pravdy se ztrácely se zřetele, čímž se scholastika docela odloučila od živého myšlenkového proudění doby. Oblíbeným filosofickým směrem stal se nominalismus čili ter-

minismus. Jeho zakladatelem byl františkán Vilém Occam, který, chtěje zjednodušiti filosofii, popřel mnohé základní these scholastické, rozumu lidskému nepřiznával pevné jistoty v nejjemnějších otázkách, odmítal snahu nahraditi prostou víru rozumem, protože nelze prý jsoucnost Boha, jeho vlastnosti, nehmotnost a nesmrtelnost duše atd. dokázati rozumově, nýbrž nutno spoléhati na zjevení. Přes četné zákazy rozšířilo se učení Occamovo velmi rychle; i u nás na Karlově universitě pražské našel nominalismus mnoho slovutných stoupenců. Tento nový směr dobře vystihuje rozechvělou dobu, jako vůbec filosofie je vždy věrným zrcadlem doby. Nominalismus, otevíraje v budoucnosti dráhy empirismu a individualismu, ohlašuje nový věk. Obrací se, z části aspoň, pozornost k zjevům skutečným, anebo jen ke zkušenosti, nemohl si nepovšimnouti některých bolavých otázek dne a dotkl se i současného stavu církve.

Ducha času plně zachycuje umění, které jest vždy velmi citlivým ukazatelem tragické rozešla-

nosti světa a pro svůj vývoj přímo předpokládá jakousi nespokojenost se skutečným stavem lidské společnosti. I v uměleckém tvoření pozdního středověku postihujeme přerod. Hledá se vyjádření pro subjektivní pocity a správný výraz pro jemné záchvěvy duše. Antika přičiněním Petrarkovým znovu vystoupila do popředí, ale zároveň nastal tuhý zápas mezi ní a současnou vzdělaností, který život nad obyčej obohatil, urychlil především vědecký vývoj, avšak přinesl též neblahé následky. Petrarkův boj proti metodám současné učení, která již vykonala svou propedeutickou povinnost, byl zajisté včasný, ale upřílišený, protože nepochopil, že nová Evropa navždy se odcizila klasickému světu. Větší rozvinutí těchto věcí přineseme příště.

Neustálé mráčky na nebi pozdního středověku rostly a hromadily se, tu a tam se z nich zablesklo a hrůzně zaburácelo, ale opět na chvíli ustoupily vyjasněné obloze, až na konci se zatemnilo docela, a bouře dlouho předvídaná a očekávaná se prudce rozpoutala.

Dr. Jan Drábek.

KARAKTER

Mnoho vážných psychologů a moralistů jednalo o vytvoření charakteru a o výchově vůle. Připravili tak jistě mnoho materiálu, ukázali různé cesty postupu. Čím více se ale sleduje postup, kterým se ubírali dosavadní pedagogové charakteru, tím více překvapí jednostrannost postupu, jednostrannost metody a vyloučení všeho jiného. Psychologové postupovali prostě jen metodou psychofysiologickou a nevšímali si morálního problému, který má svou velkou důležitost. Moralisté zase naopak zanedbali psychologickou stránku. Stalo se proto žádoucím, aby obě tyto metody byly spojeny a povstala tak nová živoucí synthesisa pedagogického postupu ve vytváření charakteru a ve výchově vůle.

Člověk ve vychování charakteru má pro-

vésti mistrné dílo svého života. Život morální pak vyžaduje přesný ohled na fyziologicko - psychologické stránky lidského ducha, neboť obojí je spjaté v jeden organický celek, jímž je člověk. Syntetická metoda se může státi vůdkyní zvláště mladým myslitelům, aby se nestali obětí zamlženého nitra bouřícího chaosem neuspořádanosti.

Postaviti mladému životu před oči problém charakteru, aby snivá a hloubavá mysl mládí se skutečně nořila do vážného problému vlastního života, je prací jistě dosti nesnadnou, poněvadž ta snivost mládí se dá unášeti mnoho fantastickými proudy. Často se vlastně omezuje na fantasmii, která ve své bujnosti podává reality mnohem snesitelnější než rozumnost.

Podle přesvědčení všech charakterní člo-

věk je takový, který je věrný svému přesvědčení a svým zásadám a snaží se *pevně* a *vytrvale* podle nich jednati a uspořádati celé své chování.

Naopak zase bezkarakterního nazýváme toho, kdo se dá unášeti každým větrem, který vane, každou naukou neb zásadou, jak je přináší denní jarmark života a k tomu prakticky se dává vésti nahodilostmi, místo aby je sám ovládal a podřídil svým plánům. Jsou to tuctové, bezvýznamné figurky, kterými každý pohazuje na jevišti, poněvadž zůstávají loutkovými figurkami a nedostanou se nikdy do vážné hry životní.

V takovém oděvu karakter se objeví jako plod silné vůle, lépe řečeno, vůle dává charakteru jeho morální fysiognomii.

Není charakteru bez vůle a není vůle bez charakteru. Podivuhodná souvislost! Co je tedy vůle?

Značí snad vůle, jak se domnívají mnozí moderní dnes, podstatu duše, t. j. souhrn všech psychických jevů naší vnitřní činnosti, nebo naopak vůle je jen jednou schopností duše, jakási duševní mocnost vedoucí všechny ostatní mocnosti intelektuální a citové?

Rozluštění této otázky spadá do spekulativního oboru metafysiky, kam nesahá naše snaha. S našeho stanoviska vůle značí vyšší formu či dokonalou schopnost lidské činnosti, zvané též reflexní činnosti, aby se naznačil rozdíl k instinktivnímu jednání. Instinkt totiž je pudová činnost nespádající do vědomí. Vůle je tedy mocnost jednati z poznání příčiny jednání, vycházejí z ní kony, které jsou v naší moci, můžeme je ovládati. Takových činů je si každý člověk vědom.

Výrazně vystihuje kony vůle: míti v moci, býti pánem jednání. Je to vzácné dědic-

tví staré filosofie, které nepřestává nikdy býti novým.

Říkáme o někom, že je pánem věci, když ji skutečně ovládá. Míti v moci své činy, znamená ovládati je, užívati jich podle libosti, řídit je tam či onam podle libovůle, jako když zlatník vyrábí ze zlata různé věci. Uváděti činnost ke svému cíli, znamená býti pánem své činnosti, svého jednání.

Je-li ale vůle podivuhodnou schopností, kterou ovládáme vlastní činnost, své jednání, abychom je určili k cíli, pak nutně stojíme u kořene lidské svobody. Svoboda je skutečně význačnou známkou mistra, otrok není svoboden. Bez svobody byli bychom otroky svých činů, svého jednání; nebyli bychom nikdy mistry.

Odkud vychází v poslední analýze tato mocnost býti mistry, míti v ovládání svou činnost?

Z výšin inteligence. Zvíře není svobodné, poněvadž není inteligentní. Svoboda vychází z inteligence jako plod z květu. Je třeba poznamenati, že se jedná o vůli všeobecně, pokud její minimum se nalezá ve všech rozumných tvorech, neboť je spiata s důstojností a velikostí lidskou.

Nastává nová otázka, a to, pokud závisí prakticky pro každého z nás naše volní činnost od osobní inteligence, od vlastního temperamentu, od zděděných dispozic, od návyků a habituelních stavů, které povstávají zvykem. Z toho pak se rozvine otázka, jak dalece jsme tedy svobodnými a pány vlastní činnosti, jak dalece můžeme řídit svoji životní činnost. Exaktní určení smyslu vůle a pak podmínek nutných k činnosti připraví půdu k rozšíření problému.

Abyste vůle mohla skutečně jednati skutečně činně lidsky, t. j. aby její kony byly

v moci lidské, musí mít své kořeny ve svobodě, svoboda pak podobná veletoku určenému k zavláždění celého života vyvěrá na výšinách inteligence.

Nebylo by možno jednat i svobodně, kdyby jednání nevycházelo z poznání příčiny. Pak ale jednání je skutečně inteligentní, neboť působí světlo v životním proudu. Jednáme pro určitý cíl a máme v moci volbu prostředků, kterými tam lze dospět, které tomu cíli nejlépe odpovídají.

Vůle je přechodným mezníkem v našem nejintimnějším jednání, činí přechod z hmotného do duševního, činí z jednání morální jednání, přetváří je do vyššího řádu.

Z předchozí úvahy nebude nesnadno určit zasahování vůle ve výchově charakteru.

Karakter není jednoduchou věcí, je to komplex sestávající z pojmů, z ideí, z tendencí a sklonů, z chtíčů a citů, z konů, z habituelních dispozic atd. Tato rozmanitost se má ukázniti, organisovati, sjednotiti v tom směru, aby se pomocí všech těchto složek dospělo k cíli, který máme uskutečniti, abychom dospěli k ideálu, k němuž se sklání lidské nitro.

Tento komplex je ještě rozmanitý v každém jednotlivci. Podstatné části jsou u všech stejné, ale jsou různé proporce a kombinace, z nichž nastává větší, nebo menší soulad. Odtud pochází, že každý člověk má svou morální fysiognomii, ačkoliv všichni mají podstatné znaky lidské přirozenosti, ovšem různých stupňů a v rozmanitých vztazích.

Každý nosí svůj temperament, své při-

rozené náklonnosti, své city, svůj vlastní způsob činnosti, své vášně, vlastní hru fantazie, intelektuelní vlohy a morální stav, vlastní stupeň energie atd. Kdo může tu individuální vlastnost přesně určit? Připojíme-li ještě, že v individuálním životě ta mnohost elementů, jsou-li ponechány sobě, přicházejí do děsných konfliktů, poněvadž každý z těchto elementů podle svého zákona, které si navzájem odporují. Z toho povstává nesnadná práce zvládnouti celý ten bouřlivý komplex. (Mladí studenti překládají z češtiny do latiny větičku, jejíž smysl uniká: Alexander přemohl celý svět, ale sám sebe přemoci nemohl! Jeho válečné umění nestačilo na zvládnutí životního komplexu ve svém nitru.) Zaříditi si ze všech těchto opozic vyšší harmonii, toť životní úkol nesnadnější než zjednání harmonii vlády z opozice stran. Proto nalezneme dnešní doby tolik zoufalých nad prací svého vlastního charakteru, nalezneme mnoho slabých, kteří se neodvažují začít práci výchovy, neboť v denním fatalismu citů a rozmarů se snadněji a pohodlněji žije.

Úkol vůle ve výchově charakteru je tím vyznačen, neboť charakter se stává harmonií duše. Charakter rozeznáme právě dvěma distinktivními známkami působícími harmonii: jednotností a stálostí.

Kant charakterisuje povahu charakteru velmi výstižně: Býti charakterním, znamená mít tu volní vlastnost, již se jednající subjekt drží určitých praktických principů, které si položil nezměnitelně vlastním rozumem. (Pokračování.)

P. M. G. G. O. P.

ŽIVOT SHLÍŽÍCÍ SE VE VĚČNÉM

Začátek *uvědomělého života* v mládí je těžký. Touha vybouřiti se, uplatniti se, vyniknouti atd. působí časté chvíle disharmonie. (Před tím si mladý člověk – dítě klidně hraje, žije ve fantastických představách, realita života bývá obohacována dětským fantastickým světem.) Nastává přerod, v němž je nesmírně důležitý první krok. Není to účinek jednoho okamžiku, aby mládí našlo své vznešené cesty, ale těchto několik let přechodních se stává vůdčími v dalším životě. Kam upře mladý člověk svůj zrak, tam obrátí celý svůj pochod a životní dráha dostává ráz od vytčeného cíle. *Finis est primum in intentione*: (Člověk v každém jednání si vytkne nejdříve cíl, umělec na př., aby vytvořil tu neb onu myšlenku, cestovatel promyslí svou cestu a podle důkladného určení pak jde jeho cesta jistě neb méně jistě.) Mezník cíle, který postřehl sv. Tomáš Aq. jako nejdůležitější, stojí na rozhraní každého jednání, a chce-li kdo jednati po lidsku, nevyhne se přemýšlení o cíli.

Velikost lidská vyžaduje vysokých, vznešených blankytných krajů jako cíle.

Velikost lidská je nepopíratelná. Všechno, co potkává člověk ve vesmíru, všeho se chce zmocniti, praví Březina, nic nedovede ohraničiti lidskou duši než *neohraničitelné*. To znamená nekonečnost. Březinova mluva je nevystižitelně hluboká, když mluví o těchto schopnostech lidské duše. *Její práce se ukazuje myšlením sestavujícím gigantické formy, zachycujícím děj vesmíru a nutnost jeho Příčiny. Hlad po pravdě* je ustavičným pokrmem lidské duše, hledá světlo – nesmírné světlo, které osvětluje každý temný kout, každou záhadu. Zasuťne-li jiskřička – působí radost. Míti celou pravdu, všechnu pravdu, neobmezenou pravdu, mítijens světlo, *nekonečné světlo*, po tom touží a o to usiluje lidská duše ve svých vzletech.

Život ale zná ještě jinou stejně silnou energii a sílu. *Síla lásky, mocnost lásky* je stejně nekonečná, nenasytná. Kdy měla láska duše dosti, aby netoužila po více, po stálém proudu? Kdo zastaví vždy ten proud nekonečnosti tryskající v hlubinách nitra ve formě lásky?

Oheň života, má-li se udržeti a *sílit*, vyžaduje prudkého tahu větrů z nekonečnosti, praví zase Březina o životě toho nepatrného člověka, který si

připadá často tak malý, tak nepatrný, sklíčen mohutností a nesmírností vesmíru a jeho sil. Nekonečnost člověka se projevuje právě v těch dvou mocných proudech, kterými se stává schopen nekonečného. Myšlením hledá zvládnouti celou neobmezenou pravdu, láskou objímá celé, nekonečné, neobmezené dobro, aby byl skutečně nasycen.

Tak přirozená dispozice lidské duše je něčím nesmírným. V tom se shoduje největší myslitel přítomnosti Březina s největším myslitelem všech věků sv. Tomášem Aq., a liší se jediné formou písma, jeden píše v nedostižitelných obrazech a básních, druhý úsečným a metafysickým slohem, ale oba vyjadřují totéž – nesmírnost lidského ducha. Touto mohutností universálnosti, neobmezeností dobra a pravdy se sbližuje člověk s Bohem, má k němu bezprostřední poměr a vztah. Tím totiž, že poznává, co jest pravda a co je dobro, a touží po náplni pravdy a dobra, má zvláštní vztah k universálnímu principu, čili je schopen poznati a milovati universální princip všeho, t. j. Boha. Proto lidská povaha vyžaduje, že může býti zdokonalena universálním principem všeho, universálním Dobrem a Pravdou, jíž je Bůh a to výhradně jediný Bůh může přivést člověka k dokonalosti.

Všechno to nekonečné a neohraničitelné se uskutečňuje v duši, když ji ovlivní Bůh. *Tah větrů z nekonečnosti*, jak se vyjadřuje Březina, je *nejsilnější, když duše dosáhne Boha*. Z Boží nekonečnosti svítá duši světlo, nekonečné světlo pravdy, smyslu života. *Ta pravda se stává zdrojem života*, není to jen dogmatické složení některých vět, které jsou násilím člověku vnucovány, z Boží pravdy svítá jas, svítá kontemplace pravdy, svítá v duši radost z pravdy. *Obrazy zahalená mluva básníka Březiny se stává jasnou, otevřenou v duši, která netápá po svém nekonečnu nejistě v mlhách*, jako by se mělo teprve vyjasniti a světlo přijíti třeba z Indie, kam se obrací dnešní svět, nýbrž obrací své schopnosti k Prvnímu Původci a Cíli všeho, k První Pravdě. Tím začíná v duši *věčné svítání*, jas, paprsky radosti. *Nejedná se jen o jakési abstraktní, nepřístupné záhady nekonečnosti*, po nichž touží člověk ve svém nekonečném hladu, jedná se o skutečný život, o plnost života, kterou dává Bůh prožitý v lidském nitru, Bůh, který se stal předmětem

úvah a meditací v duši. Prchá plýtkost z takové duše, neboť se otevřely prameny nekonečnosti. Je třeba pěstovati úvahy o Bohu. Člověk se nestane nikdy hlubokým bez úvah o Bohu, bez osvojení si Boha tím meditativním způsobem, který se zdá doposud přístupným jen lidem v samotě. Z meditací o Bohu plyne světlo, plyne radost, Bůh se stává zdrojem hlubokosti, zdrojem nového života zvláště v mladé duši a zaplavuje ji neslýchaným štěstím.

Nekonečná Pravda, svítání věčných východů se stalo naší lidské duši velmi přístupným věčným Slovem, věčnou Moudrostí Kristem, který se stal cestou, pravdou a životem pro nás. Cestou, poněvadž svým tělem se stal přístupným člověku, Pravdou, poněvadž je Božím Pojmem a výrazem Boží podstaty a proto životem lidské duše, která se živí pravdou.

Vládne ve všem zákon, že nižší povaha bývá zdokonalována vyšší (na př. tělo je oživováno duší, slunce osvětluje a zahřívá zemi atd.) a proto zdokonalení nižší přichází tehdy, když se podrobí této vyšší povaze. Poddá-li se nižší povaha rozumová Bohu, znamená to pro ni dokonalost, znamená to světlo a svítání odpovídající lidskému duchu. *Duch lidský ovlivněn tímto světlem stává se tvůrcem*, podobným *Věčnému Tvůrci Bohu*, který jedná podle svých plánů, podle svých ideí a uskutečňuje krásu a dokonalost ve vesmíru. Rovněž duch lidský ovlivněný věčným světlem stává se tvorným umělcem, a to nejdříve svého vlastního života, svého nitra, které uspořádá a uklidní, takže nastane harmonie a mír. Dále je schopen duch lidský vytvářeti a poznávati krásu i jinde. Ve všem vidí stopy krásy a tedy zakouší radostné rozechvění nad ní. Není tím ani porušena *autonomie lidského ducha*, poněvadž je relativní a naopak přichází ke své výši.

Z poznání vyvěrá v lidské duši *druhý proud sahající do nekonečna – láska*. Láska objímá krásu, zmocňuje se jí, soustřeďuje se u ní. Je to druhá možnost umožňující člověku zmocniti se krásy a sytiti svůj nekonečný hlad. Jedná jiným způsobem než poznání. V poznání je *snaha soustřediti vše v pojmech*, vše, co je a co přináší zdokonalení, ce-

lou krásu vesmíru vyřknouti pojmy. Vtěsnati vesmír s jeho příčinami do pojmů utvořených poznávací schopností a kochati se poznáním, to je prací lidského rozumu. *Při lásce je opačná snaha*, láska se odnáší za svým předmětem, tak jak je sám v sobě, nesnaží se vystihnouti jej nějak, naopak splynouti s ním tak, jak jej nachází v sobě. Z tohoto rozdílu dvou lidských schopností nekonečna, jak se zmocňují svých předmětů, vysvítá *přednost lásky vůči Bohu* zde na zemi, kde to poznání je tolik znemožněno, kde je omezeno na naše ubohé pojmy, kdežto láska se odnáší za svým předmětem, jak je sám v sobě, neobmezený, nekonečně lásky hodný. Tam uchvacuje duše nekonečného Boha svou nejlíbeznější činností. *Tam se sbližuje člověk s Nekonečnem nejkonkretnějším způsobem a stává se blaženým.*

To, co básník vyjádřil v mlhavých představách, to, co *zhudebnil* Dvořák ve svém oratoriu: Sv. Ludmila, když v těch rozmanitostech zpěvu a hudby vyjádřil touhu Ludmilinu po spojení s nekonečnem, ty mlhy a tmu, která ji zastírala, než dospěla k Bohu, tu nesmírnou radost a světlo, kterým byla zaplavena, když našla kříž a Krista – to vše vystihlo umění Dvořákovu a bylo to zvěčněno, to *ale musí každý mladý člověk vyjádřiti uměním svého vlastního života*. Zmocniti se nekonečnosti svým nitrem, *zavést ve své duši harmonii nekonečna*, plynoucí z věčných hor. To jest *umělecké dílo, které musí vytvořiti každý mladý člověk na sobě*. Jedině život, v němž se shlíží *krása věčného*, má opravdu cenu a smysl, je nejlepší tvorbou životní práce. *Harmonii vlastního nitra vytvořiti, znamená žíti skutečně a ne ilusorně.*

Jedině na této cestě se sbližují naše myšlenky s vírem Věčné Myšlenky a odmlčují se nejistoty (Březina), neboť jen poznáním absolutní pravdy mohou prchnouti nejistoty. Všechny myšlenky rostou jen na cestě jako květy k Věčné Myšlence. Toť nesmírná důležitost v dnešním zmatku všech duševních složek v umění, ve filosofii, v náboženství.

Cíl života je jistý, je nesmírný. *Redaktor.*

KRITIKA

Dr. H. Straubinger: Einführung in die Religionsphilosophie, Freiburg in Br. 1929. Herder.

Velmi význačnou a zajímavou duševního života přicházející k vědomí v dnešní době je filosofie náboženství. Lidský duch nemůže zůstat po dlouhou dobu ve stavu prázdnoty, neúplnosti a úzkosti svého světového názoru. Svou povahou schopnou vzlétnouti do universálních oblastí, kde jsou absolutní hodnoty pravdiva, dobra atd., dříve nebo později zadržen různými směry recentního původu se odpoutá od dogmatismu hmoty a zase se octne u První Příčiny ve svém badání. Dospěje-li ke světovému názoru ve světle První Příčiny, nabývá úplnosti, klidu, vzniká poznání závislosti na Původci všeho, a uzná-li člověk svou závislost, vzniká v něm *přirozené náboženství*.

Filosofie náboženství nepatří k nejzazším proudům lidského ducha, naopak je nejhlavnějším proudem, poněvadž souvisí s vnitřním klidem. Všechna ostatní badání na poli vědeckém přinášejí radost, dospějí-li k novým poznatkům, ale neodnímají vnitřní klid, nezabývá-li se jimi člověk. Náboženství je úzce spjato s tím, co nazýváme vlastním nitrem, což ve skutečnosti je rozum diktující, vedoucí cestu života *k Původci a k Cíli*.

Náboženská filosofie dodává světovému názoru První Příčinu. Mezi těmi nesmírnými a mnohými příčinami, které odhalují vědy rozkládající věci až na elektrony, žádná z nich nepodává úplnosti, vše zůstává v roztržtosti. Rozumová, metafysická synthese dospěje teprve k První Příčině a pak se jasně na cestě k pravdě. První příčina dodává světovému názoru úplnosti opěrného bodu a jistoty *absolutna*. Pod vlivem absolutna světový názor se stává moudrostí značící svou povahou poslední a jisté vysvětlení všech velkolepých jevů vesmíru a jeho života.

V poslední době vyšlo několik knih o filosofii náboženství. Mezi nimi:

Dr. H. Straubinger: Einführung in die Religionsphilosophie, Freiburg im Br. 1929. Herder.

První část této knihy podává metodu, jak lze pokračovati ve filosofii náboženství. Jisto jest, že

dosud jistá metoda a soustavné a úplné vypracování filosofie náboženství neexistuje, proto přítomná kniha je cenným pokusem udati metodu, jak se má filosofie náboženství ubírat, aby dospěla k nesmírnému svému úkolu. Mezi mnohými metodami udává autor zvláště historicko-náboženskou metodu, pak psychologicko-náboženskou rozdělenou na psychologii národů a individuálně psychologickou metodu. Jiný pokus je rovněž fenomenologická metoda, nebo racionalisticky-kritická a konečně racionalisticko-spekulativní metoda.

Správná a úplná cesta vyžaduje všechny aspekty, ale musí býti sloučeny rozumově-spekulativní schopností v jeden celek, v organický celek, aby badání dospělo k výsledkům, aby byly odstraněny prvky, které jsou hypotetické, neodůvodněné a zbytečné. Dospěje taková cesta k Prvnímu Jsoucnu jako zdroji všeho jsoucna a tedy vše ostatní jsoucno má svůj poměr k Prvnímu Zdroji.

Podle různých metod, kterými se ubírá lidský duch k filosofii náboženství, vznikají různá vysvětlení, různé proudy. Jako hlavní proudy udává autor materialisticko-atheistický názor na náboženství, pozitivisticko-pragmatický, teorii postulátů a citovosti, konečně theisticko-spekulativní filosofii, která ukazuje na slabosti předcházejících a vede k podřízení světa První Příčině a Poslednímu Cíli.

Emile Sageret: Essais de Philosophie synthétique, F. Alcan, Paris.

Volání po synthesi vědění lidského se ozývá i na jiných stranách světových. Studium přírodních věd přivedlo do nejmenších jednotlivostí a rozptýlilo mysl, takže dnes existují jen odborníci. Potřebujeme synthese a to vrchní synthese, která spojuje všechno. Takovou universální synthesi nedokáže odborná věda, nedovede rekonstituovati svými cestami nesmírný plán přírody, neboť experimentní fakta jsou podkladem jen různých hypotes více nebo méně pravdivých. Je možno míti synthesi celé přírody? Takového úkolu se může odvážiti jen metafysika, procházející indukci a dedukci a rozumovou schopností logiky a úsudků.

Filosof zabývající se jen experimentními vědami nepřijde dále, nenabude širšího rozhledu než mohou poskytnouti jednotlivé vědy. Takovým rozhledem zůstala pozitivistická systematisace.

Vlastní filosofie musí využití všech prostředků k dosažení pravdy, neomezit se jen na některé, nečinit si hranice svého rozpětí. Je třeba objektivního základu přesně určeného a samozřejmých rozumových principů. Věda neopouští experimentní stanovisko, metafysika pro ni jest pouhou hypotetickou stavbou. Takový předpoklad je pro filosofii kamenem úrazu, zavazuje ji v hledání pravdy a rovněž v důkazech o pravdě. Činí to moderní věda právě pro hypotetické předpoklady, upadá tedy do dogmatismu, kterým zdržuje poznání pravdy. Svou servilnost projevuje věda v důkazech, kde se omezuje na své experimentní metody a dokazuje neschopnost užítí vývodů rozumových deduktivních i induktivních od prvních principů, aby dospěla k synthese poznání.

Z těchto důvodů je oprávněna metafysika, která během historie filosofie v některé době dřímala vzpomnutí, ale zabývající se hlavními problémy: Může dospět lidský duch k pravdě? a to k celé pravdě? Metafysika jde jistě od nejprvnějších základů jsoucna až po Jsoucno samo a to legitimně, oprávněně, vědecky.

Po této vznešené předmluvě podává autor hlavní myšlenky celé filosofie v synthetickém rozhledu a prochází všemi druhy jevů vesmíru živých i neživých a to vše ve světle metafysické jednoty, takže život se všemi svými komplexy i s vyššími jevy se objeví jako překrásná harmonie. — ab —

Probleme der Gotteserkenntnis,

Abhandlungen von Adolf Dyroff, Artur Elfes, Karl Feckes, Joseph Gredt, Artur Schneider, Gottlieb Sölingen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in W.

Kantovou kritikou rozumu se zdála pohřbena celá dřívější metafysika a s ní i důkazy existence Boží. Věta Kantova zněla: „Boží existence se nemůže vědecky dokázati, ovšem stejně nemůže býti vědecky zavrhnuta. Důkazy, které se udávají, nevedou k cíli, poněvadž jsou to zdánlivé důkazy a podobají se dobrodružným vyjížděkám na rozbou-

řený oceán.“ Kantova kritika však nezasáhla klasické důkazy Aristotelovy a sv. Tomáše, poněvadž je Kant neznal, jak ukazuje první vědecké pojednání v přítomné knize. Kant však neuznal racionální metafysiku jako vědecké poznání a dosadil voluntaristickou metafysiku, čili jinými slovy praví sám Kant, že musel odstraniti vědu, aby dospěl k víře. Proto není nová metafysika bojem proti staré metafysice, nýbrž bojem o metafysiku, čili o nový pojem metafysiky, do něhož se vloudí iracionálně a to pak jediné ovládá metafysické pole v moderním pojmu. Proti různým metafysickým pojmům samé metafysiky, zvláště pokud vede metafysika k existenci Boží, stanoví kniha tomistický pojem metafysiky, která je vlastně přirozeným proudem lidského ducha, vyšším životem, přivádějícím samovolně k existenci Boha.

Práce objasňují metafysické důkazy o existenci Boží, zvláště Schneider se zabývá principem kauzality, zneuznaným dnešní dobou, který ale neporušeně stojí v metafysickém řádě a přivádí člověka k První Příčině. Je spjata pravdivost kauzálního principu s přirozenou lidskou vlohou poznávacích schopností zmocniti se předmětu čili poznávati jej a tím jeho pravdivost souvisí s přirozeným řádem věcí.

Gredt zabývá metafysikou spění lidského nitra ke blaženosti, z něhož vyvádí nutnost existence Boha. Všimá si přesně všech obtíží, které s sebou přináší podobný důkaz. Dal by se vyjádřiti krátce: V přirozeném běhu lidské vůle je obsažena touha určená, specifikovaná nekonečným Dobrem (to znamená, že nekonečné Dobro je vlastním, úplným, uspokojujícím dobrem vůle), proto je třeba, aby to nekonečné Dobro existovalo. Všeobecnou premisi dokládá P. Gredt dalšími důkazy, kterými ukazuje, že vůle lidská má skutečně přirozený podklad, přirozené založení, bychom to nazvali, nekonečnému dobru. Poněvadž tedy nekonečné dobro vtisklo vůli její vlastní povahu a ráz, takže vůle se stala schopností nekonečného dobra, jisto je, že to nekonečné Dobro skutečně existuje, od něhož, jako od vlastního předmětu vůle je specifikována.

Mistrně provádí učení metafysikové čtenáře vysokými končinami abstrakce, která však souvisí úzce s řádem věcí, a přivádějí lidskou mysl k Bohu.

Dr. Habáň.

Dr. Bedřich Vašek: Sociální práce.

(Praha, 1929. Akc. tiskárna českosl.)

Nová doba vyžaduje odměřené cesty práce v sociologii. Cesty jsou tak různé, tak mnohé, po nichž se ubírá dnešní společnost, a na to vše musí bráti ohled sociolog, ukazující myšlenkovou dráhu, aby společnost nezapadla. Dr. Vašek ve svém spise naznačuje tu možnost a uvádí do prostředků a metod, kterými má jít společenský pracovník. V první řadě představuje si kněze jako průkopníka sociální činnosti, poněvadž je na vrcholu světového názoru, kam ho přivedlo studium věčné moudrosti. Aplikuje dr. Vašek principy křesťanské sociologie na praktický život.

Význačným bodem práce dr. Vaška je rozluštění apoštolské činnosti kněze, který svým úřadem je vystaven nebezpečí přizpůsobení se světu a různým jiným nebezpečím, poněvadž kněz má být druhým Kristem, plný jeho života a zásad, pak se stává schopným hlásati zástupům a sám zůstane na výšině. Knížka je zvláště příručkou mladých pracovníků.

Dr. Habán.

Agostino Gemelli O. F. M.: Il mio contributo alla filosofia neoscolastica, Milano, S. E. „Vita e pensiero“.

Autor chce ukázati v této práci své postavení ve dvou protivných tendencích vzhledem k tomismu. Jedna počíná Kantem a pokračujíc dále považuje sv. Tomáše za vyhaslé světlo, neboť kritika čistého rozumu způsobila převrat. Druhá tendence uzavírá všechno vědění do tomistického systému, v němž je vrchol vědění a proto každý další pokus o pokrok se nezdařil.

Gemelli se chce ubírat střední cestou mezi dvěma extrémny a tak se chce postavit v čelo nové italské doby myšlení cestou postupu a vývoje a proto začíná neoscholastické hnutí.

— a —

Uberto Padovani: Vincenzo Gioberti ed il cattolicesimo, Milano, Societa Editrice „Vita e pensiero“.

Přítomné dílo je částí historického studia o náboženství v Itálii v první polovici 19. století. Gioberti byl význačnou osobností té doby v Itálii, která

se připravovala již od dob humanismu a obrození. Giobertiho staví autor do mezinárodního světla, poněvadž jeho osobnost se vytvořila pod vlivem světového proudění doby. Jeho dílo je ve smyslu reformním splynutí církve s italským státem, tím se ovšem staví proti universalitě církve katolické. Kniha se stává filosofickou historií doby a samé osobnosti Giobertiho, poněvadž vysvětluje vytvoření takové osobnosti s humanistických a immanentistických snah celého kulturního světa, zvláště v Itálii. Autor vysvětluje rovněž polemiku Giobertiho proti jesuitům právě z toho důvodu, že viděl v jesuitech výraz universalního ducha církve katolické. Studie o Giobertim je filosofickým výrazem jeho doby.

— ň —

Th. Brauer:

Der Moderne Deutsche Sozialismus,

Herder, Freiburg im Br.

Je nesnadno z množství pojmů a náhledů, které nalezáme v přítomné literatuře dneška o socialismu, učiniti si správný názor o jeho podstatných složkách.

Socialismus se rozvětvil na množství proudů zvláště v Německu, což rozhledné práci nepomáhá v objektivním pozorování všech jednotlivostí. Zdá se, že kniha Brauerova se o to pokusila, a že pokus se zdařil, což osvědčuje její druhé vydání po šesti měsících. Objektivní podání socialismu je zároveň jeho nejlepší kritikou a ukazuje, že světový názor vystavěný na socialistických principech nevede k cíli, nevede k rozluštění a uklidnění života. V dalším pozadí socialismus se zřiká náboženství, poněvadž nahlíží na svět s materiálního stanoviska, ačkoliv tvrdí, že se neprotiví vyšším snahám lidstva, které se chápě náboženství, aby našlo vnitřní harmonie.

— b —

Dr. Heinrich Fels:

Bernard Bolzano, Sein Leben und sein Werk, Felix Meiner, Leipzig 1929.

Bolzano podle mínění autora má vedle Brentana Baadera a Schelera nesmírný význam v moderní filosofii. Jsou to myslitelé čerpající z tradičních proudů a ovlivnili současnou filosofii. O Baaderovi, o Brentanovi byly napsány práce, kdežto význam Bolzanův zůstal doposud neodhalen.

Tkví v myslích moderních filosofů názor, že filosofie musí dospěti v budoucnu k novému formulování principů.

Nejspolehlivější princip filosofie spočívá v organickém světovém názoru vycházejícím z Platona a Aristotela a vyvíjí se badáním o základních pojmech a tím, že se obohacuje vědami a tak dospěti až k vrcholu.

S těmito názory pouští se autor do práce o pražském německém filosofovi Bolzanovi, který bývá nazýván největším logikem své doby. Význam Bolzanův podle autora spočívá v upevnění „čisté Logiky“. Basis logiky, aby byla skutečně významná, musí sahati až na pojem pravdy o sobě. Přítomná práce ukazuje potřebné znalosti a dlouhá studia o Bolzanovi a spěje k renaissanci jeho systému, neboť patří k zakladatelům platonského aristotelismu.

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen: Agostino Gemelli, Oskar Kraus, Felix Meiner, Leipzig.

Známa sbírka moderních filosofů vydala další dva svazky vlastního podání filosofických názorů: italského rektora katolické university v Miláně Gemelli-ho a pražského universitního profesora Krause. Gemelli je obnovitelem neoscholastiky v Itálii, Kraus žák a ctitel Brentánův vydává jeho díla.

O významu neoscholastického hnutí, o němž Gemelli se zmiňuje ve své životopise, jsme se zmínili v recenzi o jeho knize: *Il mio contributo* ...

Bůh v poutech.

Napsal K. H. Praha 1928. Strán 72.

Záhady metafysické.

Napsal Ivan Hermes. Stran. 272. Praha 1929, u J. Otto. – Byly nám poslány k posudku tyto dvě knihy od přítele „Fil. rev.“. Proto se o nich zmiňujeme, protože jinak by se o nich nemohlo mluvit v revui, vědecky pracující. Kniha *Bůh v poutech* má podtitul: Lze Boha vědecky dokázat? Zkrátka K. H. a celý ráz knihy ukazuje na známého českého autora, pracujícího v oboru docela jiném a podle toho také je spisek. Krátký obsah: Není osobního Boha. Vše jest jen evoluce – vývoj, který spěje

stále kupředu. A tento vývoj dokazuje, že nějaká tvůrčí inteligence se chce tímto vývojem dostat k plné platnosti. Tato tvůrčí inteligence je tím Bohem. – Spisek se hemží otřepanými volnomyšlenkářskými frázemi a hrubými důkazy neznalosti věci, o které se mluví, i vědeckého stavu badání o evoluci samé. Vždyť o evoluci řekl odborník a nadšenec pro evoluci Bateson již r. 1921 na kongresu přírodopytců v Toronto: Evoluce není dnes na prvním místě, neboť nebyl v ní učiněn žádný pokrok. Evolucionismus se ukázal nehodným uvědomělé pozornosti. Nemáme přijatelného výkladu původu druhů. Mluvili jsme stále o evoluci, ale to bylo před 40 roky. Dnes cítíme, že mlčení je metodou bezpečnější. – Ovšem, jenže u nás je ustáleným zvykem čtyřicet let staré mršiny prodávati jako čerstvé zboží. – *Záhady metafysické* jsou dílem věřícího spiritisty. Tím je vlastně pověděno všechno o této práci a její naivnosti. Nelze se ubrániti úsměvu, když se tak podrobně zapisují a citují výroky duchů: Fausta, Zeyera, Husa, Žižky, Krista (proti evangeliím), Komenského, dokonce i Gedeona atd. atd. Žasnete, jak ti duchové jsou sečteli v časopisech a traktátech nejmodernějšího protestantismu a populárního okultismu a spiritismu, a také nad jejich nedostatkem hlubšího vzdělání. První i druhý spis jsou vlastně výsměchem vědě.

– es –

Jozef Škultéty:

O bývalom Hornom Uhorsku, v Turč. sv. Martine 1929.

Práce chce přetrhnouti mlčení se strany Československa, na které poukazují Maďaři zvláště v knize Bely-Iványiho, kde se Maďaři mají učiti historické pravdě. Tato knížka Iványiho vytýká „Masarykovcům“, že se bojí a proto mlčí, proto autor spisku chce přerušiti to mlčení a ukázati pravdu. Knížka osvětluje mnohou otázku.

– h –

Dr. Ferdinand Kratina:

Eidetická vloha u mládeže, Olomouc 1930 (Orbis)

Dr. Kratina se chápe nově předloženého problému v psychologii eidetické vlohy u mládeže. (εἰδωλος - obrázek). Pod touto novou rouškou „eide-

tického problému“ je to skutečně nový objev psychologie, ačkoliv podstata věci nebyla neznáma tradiční psychologii.

V první části své studie podává autor historický vývoj, počátek a stav eidetiky. Zabývá se dosti obšírně negativními výsledky experimentů, neboť zájem o tuto novou věc není jen v psychologii, nýbrž i v pedagogii a v lékařských vědách. Konstatuje, že mnoho práce v tomto oboru zůstalo bez výsledku. Pokus o typologii eidetického jevu v Marburce nezda se, že by přinesl vědeckou přesnost.

V psychologické teorii o eidetice je zajímavé zjištění marburské školy, že způsob vyučování pohybující se na půdě konkrétnosti přispívá k udržení eidetické vlohy, kdežto abstraktní způsob vyučování eidetickou vlohu předčasně potlačuje. Tato věc byla zjištěna již Aristotelem, který ji předpokládá jako jasnou a proto rozděluje podle tohoto měřítko různé disciplíny, jak se mají žákům podávat. Nejabstraktnější až naposled, poněvadž dospívající mládí oplývá obrazotvorností a tím by ovšem zůstaly mnohé abstraktní vědy nepochopeny. Zde právě se ukazuje, že tradiční (aristotelsko - tomis-

tická) psychologie znala tento problém. Výsledky psychologické teorie projevil Jaensch duchaplnou hypothesou:

Optické názorové obrazy (o něž se jedná v eidetickém problému) jsou prvotní nediferencovanou jednotou, ze které se vyvíjejí na jedné straně vjemy, na druhé straně optické představy. Eidetická fáze je v ontogenetické stupnici první formou vidění, což by zase se shodovalo s ontogenesí smyslových počitků, jak je podává tradiční směr. Rovněž další vývoj téže teorie to dosvědčuje. Výsledky, k nimž se dospívá, nejsou však podle mého zdání vývodem experienční práce v tomto oboru, jako spíše vlivem filosofického přemýšlení. Není přesně stanoven přechod experimenty z eidetických úkazů k dalším fázím vidění, k představovým obrazům, nejsou vymezeny hranice přechodu atd.

Kniha dr. Kratiny je cenným příspěvkem přinášejícím nový psychologický jev a zdokonaleným vlastními experimenty z Olomouce. Zůstává však otázka, zda zvyšuje experimentní jeho práce vědeckost eidetické teorie.

Dr. H.

POZNÁMKY

Umění socialistické společnosti: Bedřich Václavěk, Red., č. 1. roč. 3. str. 26:

„Považujeme-li s Freudem cit krásna za metodickou sublimaci popudů erotického života, jež narážejí na společnost a jsou společenským životem potlačovány, vidíme-li s ním v umění zakuklenou formu sociální hygieny, nervově velmi zjemnělou, jež se snaží popudy, narážející na společnost, vylíčiti prostředky empirickými – a nepostihuje-li tato definice umění celého, tož jistě značnou jeho část – musí nám býti zřejmo, že, až nová společnost odstraní morální a sociální tlak, který paralysoval libido ve skutečném životě otevíráje mu pouze svět obraznosti, až bude život a názory společnosti odpovídati lépe také přirozeným požadavkům individuí (a socialism nepotlačuje ještě víc, nýbrž naplní také požadavky individua), až bude uvolněna láska, nejsou poutána společností na instituci rodiny, až nebude erotický život utlačen

zřeteli hmotnými a společenskými, společenskou morálkou a pod., změní se zbožňování svobodné lásky, jež bylo nejčastějším tématem umění, nebude třeba sublimace „nedovolených“ popudů erotického života, čili umění nebude již onou sociální hygienou, jakou bylo v společnosti kapitalistické . . .“

(Mimochodem řečeno: hned vedle této socialistické nauky o umění a společnosti stojí kritika knihy doc. Fischera, která hlásá: Zlidštit svět!, což leží na linii radikálního humanismu. Vyžaduje to v oboru politickém vytvoření vyšších sociálních forem, v oboru uměleckém podřízení konstruktivismu zřetelům lidským, v oboru sociálním, aby společnost byla východiskem a cílem všech oborů života . . . (socialismus je v podstatě takovým!)

Nevšímáme si jiných stránek těchto řádků (že na př. dlouhá perioda vět je shodná s obsahem), nýbrž jen čistě filosoficky: Pojem umění z daných řádků je omezen na výraz sentimentálnosti a vil-

nosti, nižší stránky lidského života, kdežto o svatém úkolu a o vznešené povaze umění se neděje ani zmínky. Umění je ve své podstatě výrazem myšlenky a krásna a člověk v sobě postřehuje velmi přesně vyšší aspirace, vyšší snahy a tendence, vyšší touhy, odpovídající jeho vlastní povaze rozumové. (Březinovo umění na př. nesouhlasí se sublimací popudů erotického života.)

Podobné snahy v umění nepřinášejí zdokonalení, naopak šlapou po všem, co je lidstvu svaté a vznešené. Nepochopení pro vznešenost! Oddává se ilusi každý, kdo sestaví mezi umělce a nechápe vznešeno. Lidské zřetely vyžadují na prvním místě vyšší složky, jsou to vznešená radost z pravdy a z krásy. Habáň.

Vesmír, časopis pro šíření přírodních věd a jejich užití, přinesl v září a v říjnu 1929. články dr. J. Uzla: „Vývoj sebeurčování“, které vycházejí daleko z oboru přírodních věd a zabíhají snad

mimovolně do filosofie. Odborník vycházející ze svého oboru snadno zakopne a to se stalo i dr. Uzlovi. Přechází z empirie do duševního světa a nedělá ani nejmenšího kroku vzhůru, proto jeho postup se dá logicky zařadit do sofistiky: přechodu z jednoho řádu do druhého. Vývod tedy nanejvýš sofistický.

Jeho několik thesů to dosvědčí:

1. Jsou-li věci složené, musí být také jednoduché, z nichž se skládají, a to jsou jednotky čili individua.

2. Jednotky musí být nehmotné, neboť kdyby byly hmotné, byly by dále dělitelné a nemohly by být jednoduchými jednotkami. Moderní fyzika se stále více přibližuje potvrzení této prosté úvahy (elektrony!).

(Nepovází dr. Uzel ve své teorii, že tímž právem, kterým usuzuje na nehmotnost jednotek, lze usuzovat na nemožnost složení z nehmotných jednotek ve hmotná složení. Rovněž jednoduché jednotky nevylučují dělitelnost na částice homogenní, proto neplyne z nich nehmotnost.)

3. Jsou-li jednotky nehmotné, jsou přirozeně všechny stejnorodé, mizí tedy rozdíl mezi hmotnými jednotkami a duchovými jednotkami, čili mezi hmotou a duchem.

V této thesi je sofistika, neboť dr. Uzel analysoval hmotné věci a třebaž je přivedl až na jednoduché jednotky, nemůže je identifikovat s duchovními jednotkami, poněvadž je nezná, nepřišel k nim analýs ducha, nepozoroval je různými přístroji, aby byl oprávněn k tomuto závěru. Zůstává přes všechnu analýzu těles duch ve své výsosti, ve své duchovosti, projevující se mnohem vznešenějšími účinky než hmotné energie. Je-li postup dr. Uzla sofistickým, pak není třeba věnovat další pozornost jeho thesům, jichž nadělal 50.

O mystice; bylo by již na čase konečně jednou precisovat tento pojem, jehož se dnes na všech stranách užívá a do jehož obsahu se vměštnává příliš mnoho, takže nakonec pojem, příliš pružný, není více schopným materiálem k vědecké terminologii.

Především tudíž zdůrazňujeme, že uznáváme jen mystiku náboženskou. Vše ostatní k pojmu mystiky nepatří. Nejsou tudíž mystikou tajuplné, často nesrozu-

mitelné básně, není mystikou literatura opředená mlhavostí, přísivtem, není mystikou vše, co vyslovuje slovo Bůh.

Mystika náboženská jest snaha a úsilí dospět k intimnímu spojení s Bohem, jest snaha přes přirozené chápání a poznávání Boha dospět k poznání vyššímu, poznání hlubšímu. Mystika náboženská jest snaha tak se přiblížit k Bohu, aby se stal naším majetkem našeho vnitřního života, to jest, abychom se přiblížili k Bohu zkušením jeho, jež se blíží k poznání zkušenostnímu. Mystikové tomu říkají okoušení Boha. A proto jest možná a existuje jedině jen mystika katolická. Musíme též ještě předem rozlišovat mezi mystikou theologií, jež jest právě tímto poznáním a jakýmsi zkušením Boha, a mezi theologií mystiky, která studuje nejprve, jak se jeví mystické poznání v těch, kteří k němu dospěli podle jejich zkušeností a poznatků a ráda sestavuje theologie mystiky pravidla, podle nichž možno poznati mystiku od jejích napodobenin, jak možno k mystickému životu dojít a jakými cestami pak se běže.

Proto právě existuje jen mystika katolická, protože jen mystika katolická dává možnosti spojení s Bohem, dává možnost přiblížit se k Bohu. Jiné nauky o Bohu, jež se zovou mystikou, dovedou jen k přirozenému poznání Boha, dávají jen zkušení, řekl bych, obrazivé části. Pouze mystika katolická může dovésti blíže k Bohu, protože staví na podkladě účastenství naší přirozenosti na přirozenosti Boží. Milostí stáváme se účastní této přirozenosti a proto nejsme více cizí intimnímu životu Božímu, protože s milostí, s účastenstvím na jeho přirozenosti byla nám dána jakási účast též na jeho životě, totiž věrou a láskou, jimiž máme poznávat a milovat Boha podobně jako On se miluje a poznává. A právě tímto životem z milosti, životem poznání a milování Boha dostáváme se k tajemné blízkosti s Bohem, v níž jako bychom tušili Boha, jako bychom se ho dotýkali, jako bychom žili z něho a v něm. A proto také jen mystika katolická má svou dokonalejší, uspokojující, dostačující teorii mystiky, ona jedině má svou theologii mystiky, protože se nesnaží jen poznati Boha tak, jak je poznatelný přirozeným životem, protože nestaví jen na citu neb obrazivosti, nýbrž snaží se nořiti do Boha, do jeho nejhlubších tajemství.

Proto všechny ostatní nauky o Bohu, jež se zovou mystikou, jí nejsou, nýbrž přísluší jim název mysticismu, jenž jest buď naplněním citu, obrazivosti, rozumu a vůle přirozenými, byť silnými záchvěvy božského, takže se vyrovnají básnické inspiraci, nebo experimentální náboženskou filosofii, která se přibližuje k Bohu jako Stvořiteli, jako k Pánu přírody, našemu dobrodinci, nikdy však ne k Bohu, jako k Otci, s nímž jsme spojeni účastenstvím nejintimnějším a spojením nejhlubším, totiž jakýmsi podílem na jeho přirozenosti. *Bráto.*

Prof. J. Goll. – Dne 13. listopadu byla ve velké posluchárně nové budovy filosofické fakulty vzpomínková slavnost k uctění památky prof. J. Golla. Nemyslím, že by kterýkoliv z účastníků jejich nebyl býval hluboce vzrušen a mohl na ni zapomenout. Univ. prof. J. Šusta vylíčil život Gollův v hodinové přednášce, která byla tak stkvělá, že nikdo neubráníl se pohnutí – řekla bych i za sebe – mužnému pohnutí, kterému podlehl i sám řečník. Mužným pohnutím rozumím takové, které se neprojevuje afekty fyziologickými, ale které vytváří v našem vědomí pevné a nezměnitelné pojmy. Nechci zde referovat o celé Šustově přednášce. Jde mi jen o její ideovou podstatu a proto vyjímám z ní hlavní thesi, která ovšem zahrnuje vše ostatní jaksi eo ipso. – Tato these je vyjádřena analogií, kterou postavil Šusta mezi Erasmem Rotterdamským a prof. Gollem.

Jako jemu tak i Gollovi bylo nejvyšší metou prohloubení a zduševnění vědy a myšlení. Shodné jsou i metody, jimiž oba pracovali. Jejich pracovní výkonnost byla ohromná, přes to, že nenalézáme u nich t. zv. „stěžejních děl“. Jestliže bez onoho není myslitelné studium klasických autorů, tedy bez druhého nebylo by u nás historické vědy. Hlavní význam Gollovy práce spočívá v její iniciativnosti, v rozhledech, které nám otevřel ve svých duchaplných a hlubokých statích, a sbírka jeho recenzí vydala by monumentální svazky. Oběma je jim společný i konec životní dráhy. Oba umírají jakoby zapomenuti, zdánlivě již nespojující s denním životem, který se přes ně valí dál. Je to snad proto, že by byli neporozuměli t. zv. „duchu doby“ a že by

byli nedostali jejímu tempu? – Naprosto ne. Příčina je zcela opačná. Oba byli mnohem dál a výš než právě jejich doba. Oba byli nadáni bystrozrakem rozeznávajícím i skutečnosti zitrků. Oba bojující za duchovní prohloubení viděli jasně, že nelze ho chtít uskutečňovati en masse, že praktikování jimi hlásaných zásad nelze prováděti jen lidskou vůlí, že by to nemohlo leč vésti k pamfletu. V obavách diktovaných těmito konklusemi spočívá tragická vina jich obou a tichý, téměř zapomenutý konec. – Leč budoucnost je zákonitě objektivní a nemůže přecházeti hodnoty. A ocenění pak mnohdy ty pokorné a zbožné duše, které se neodvažovaly řídití běh věcí, výše, než protivníky jejich zhodnotila doba přítomná. Promyslíme-li do podrobností motivy závěru, k nimž dospěli, vidíme, že jsou velmi účtyhodné, hluboké a vážné.

Takový byl asi obsah Šustovy přednášky, na níž podivovali jsme se ještě i stkvělé řečnické formě, která by snesla kritérium světové. Uvádím to výslovně. Taková Šustova přednáška měla by být vlastně všeobecným mementem, nejen pro svůj obsah, ale i vzhledem k poměrům v našem politickém chaosu – leč tím bych se snad odchylovala od programu této revue.

Obdivujeme na Gollovi mnoho. Zjistěte i to, že již po tak dlouhou dobu před svou smrtí žil vlastně jako myšlenka a ideové pouto, jako určité „slovo“, které vyjadřovalo vše bez dlouhých explikací. „Gollova škola“, „Gollův žák“ – to jsou naprosto určité pojmy. Jich hlavním znakem jsou, tuším, vlastnosti stále ještě řídké: totiž široký světový rozhled, touha po naprosté myšlenkové svobodě, nezátížená žádnou formulí, nechťící prorážeti kosou kámen, ale uvažující všech skutečností daných faktorech. Pro tuto skupinu neexistuje podrobení se a tendencnost. A v této souvislosti je dobře si připomenout, že Goll setrval vědomě v katolicismu. *Dr. A. Birnbaumová.*

Státní italský časopis „L' Europa orientale“, rivista storica e politica, přináší zprávu o akademické práci v posledních desíti letech v Rusku.

Před třemi roky slavila „Vědecká akademie ruská“ dvousté výročí svého založení a ukazuje dnes světu svou intenzivní práci v posledním desetiletí své-

mi pracemi všech oborů podaných od odborníků.

Vědecká akademie tvoří organický celek, převyšující všechny ostatní velké akademie, předčí i akademii francouzskou a německou. Ani British Museum se jí nevyrovná rozmanitostí institutů a oddělení. Shromažďuje ve dvou velkých kategoriích celou rozmanitost přírodních, matematických a humanitních věd. Oplývá bibliotékami, musei ze všech oborů, archeologie přírodních věd, geologie, mineralogie, zoologie atd.

Ruská akademie vynikla tak ve všech oborech vědeckého badání, že výsledek byl uložen ve státech obsažných děl. V nové době se zase křísí po nárazu bolševické revoluce.

V matematickém oddělení vyniká A. M. Ljapunov, A. Markov, který zdokonalil probabilní výpočty, Steklov, Uspenskij, M. Vinogradov atd.

V fyzice a sismologii pracoval Galicyn († 1916), pak Krylov, Lazarev pracoval zvláště na jónské teorii dráždění. Joffe, Kravec, Nikiforov, Treskov, Popov atd.

Chemická studia všeobecné i organické chemie rozkvetla pod Kurnakovem, Bergmanem, Sokolovem atd. Rovněž geologie a mineralogie mají své vynikající odborníky, Karpinskij, Pavlov, Sučkin atd. V botanickém oboru, upadlém poněkud smrtí Faminčina a Palladina, zase byl povznesen od Borodina, Komarova, od něhož vyjde „Sibiřská květena“.

V humanistických studiích, v dějinách, paleografii, anthropologii, ethnologii, filologii rovněž jsou v proudu a připravují ohromná díla na př. Encyklopedii slovanské filologie, postupuje velký ruský slovník a dospěl až po M. Vyšlo též mnoho literárních kritik.

Vědecký názor světový (Wissenschaftliche Weltauffassung) a vybudování „jednotné vědy“ (Einheitswissenschaft) vytkla si za cíl svých prací skupina přírodovědců sdružená kolem M. Schlickeho jako „Wiener Kreis“. Hnutí toto je v počátcích a má tyto zásady:

1. Naše poznání je omezeno na to, co je nám bezprostředně zkušeností dáno.

2. Charakteristickou metodou „vědeckého názoru světového“ jest logická analýsa užívající logiky symbolické čili logistiky jako prostředku, kterým má býti

kontrola správnosti vědeckých soudů automatisována a zmechanisována.

3. Jediným kritériem správnosti soudu ve vědě kteroukoliv cestou (třeba i intuitivní) nabytého jest, aby pomocí logistiky byl preveditelný na bezprostředně daný zkušenostní fakt. Něco jest „skutečné“ tím, že jest zařazeno do celkové budovy naší zkušenosti.

4. Provádění takových redukcí ve všech vědeckých disciplínách jest předmětem t. zv. „konstituční teorie“ (Konstitutionstheorie).

5. Provedením redukcí pojmů ze všech oborů věd vede pak k úplnému „konstitučnímu systému“, ve kterém již poznáme výstavbu jednotné vědy. Jednotná věda podává jednotnou strukturu všech objektů skutečnosti, nikoliv jejich podstatu.

6. Konečně jest se ještě zmíniti o přirozeném důsledku tak obsáhlého programu, že jest totiž akcentována práce kolektiva tvořeného řadou odborníků.

7. Tendence celého tohoto směru má býti vytvoření protiváhy proti vzrůstajícímu dnes hnutí metafysickému a theologickému.

Tolik o charakteristice, kterou si tito myslitelé sami dávají.

Nebýti výlučnosti empirie jako pramene poznání byl by tento pokus velmi vděčným, neboť se jedná o organisované dorozumění vědeckých odborníků dosud se svými pracovními výsledky naprosto izolovaných. I jednotná věda jako všem společný cíl jest po tak dlouhé době zřejmé antipatie vůči všem větším koncepcím velké plus v dnešním vědeckém světě. Důsledné využívání vědeckých výzkumů a použití logické analýsy pokládám za samozřejmé a není třeba zvláště tuto okolnost vyzvednouti.

Nedostatkem však jest odmítání jakékoliv logické synthese. Libovolné je omezení pramenů poznání na empirii. Tento požadavek zbavuje „vědecký světový názor“ úplnosti. Místo důkazů jiných stačí poukázati na rozpory a nutné nedůslednosti, ke kterým celý tento směr vede. Tak na př. fyzika pracuje s četnými pojmy metafysickými jako síla, energie, hmota atd. atd. a bez těchto není prostě myslitelná. Poukaz na to, že konstituční teorie je s to i tyto pojmy převést na prvky bezprostředně zkušeností dané, není řešením důsledným, nýbrž neúpl

ným a proto nedůsledným pojmáním skutečnosti. Jiný rozpor jeví se při snaze redukovati poznatky o neživé hmotě a poznatky biologie v jednu společnou zákonitost. Není jí prostě. Řešení vidí ve tvrzení, že určité obory skutečnosti nepodléhají jednotné, veskrze platné zákonitosti. Kde jest pak „jednotná věda“?

O houževnatých empiristech „Vídeňského kružku“ lze závěrem říci jen tolik, že vlastní jejich zbraně použité nikoliv pouze v empirickém úseku, nýbrž v celém oboru skutečnosti, mohou se velmi brzy obrátiti proti nim ve prospěch těch, jimž měly přinést duchovní smrt: směrům metafysickým a theologickým.

RNDr. Artur Pavelka.

V listopadě min. r. přednášel na pozvání přírodovědecké fakulty Karlovy university v Praze polský filosof *prof. Kozłowski*. Ve třech přednáškách rozvinul své názory o postavení filosofie v moderním myšlenkovém světě. Bylo to filosofické kredo myslitele budoucího na všech složkách skutečnosti svůj názor nasvět. Byla zde zřejmá snaha obsáhnouti nejen vědu, nýbrž i umění a náboženství. Ovšem že řešení obsáhlých a těžkých těchto problémů bylo místy příliš mělké a nedovedlo si proto vynutiti přesvědčivosti ani v rámci učiněných předpokladů.

Tak na př. ve snaze zvládnouti pojmem pravdy všechny složky skutečnosti definuje ji dosti nejasně jako všestrannou harmonii skutečnosti se třemi mohutnostmi lidské bytosti rozumem, citem a vůlí rozeznáváje takto pravdu rozumu, pravdu citu a pravdu vůle.

Podobně neuspokojuje jeho názor na náboženství, které definuje jako souhrn lidských tužeb a snah. Mytus byl přeměněn odstraněním hrubých představ a doplňuje neukojenou část poznání rozumového jako náboženství. Po takových úsudcích jeví se náboženství jako přihrádka na všecko, co momentálně nevíme anebo nemáme a mítí chceme. Tak může o náboženství (mám zde na mysli v první řadě náboženství nejvědeckěji propracované: křesťanství) mluvit jen ten, jenž je nezná. Totéž platí o výroku, že víra nadstavuje rozumové poznání a postupem vědy mizí. V těchto oblastech se stávají vývody přednášejícího již méně a méně obsažnými, jako na př. když mluví

o člověku dneška, jehož věrou je víra v budoucnost lidstva a jenž jde bez bázně na kříž: jako kdysi Kolumbus, Hus, Bruno, Kopernik, Spartakus atd., tak vede tato řada až po dnešní naše mučedníky

Zato byl velmi bystrý rozbor vědecké práce. Tuto pojímá jako tvůrčí čin, podobný tvůrčímu činu umělce, který vnáší do chaosu smyslových jevů logickou souvislost. Poznání je odhalení zahalené skutečnosti, skutečnosti vědecké vyšší než skutečnost naivní, bezprostředně daná našim smyslům. Skutečnost vědecká je vyšší, ježto je si vědomá své hodnoty. Její cena je v logické spojitosti. Kriteriem bezprostředně dané skutečnosti je vjem, kriteriem vědecké skutečnosti je nedostatek, rozpor. Tak dochází k platonovské existenci dvou světů reprezentovaných dvojím druhem skutečnosti. Pravda je shoda obou, jest harmonií dané skutečnosti se skutečností logického spojení ve skutečnosti vědecké, cíl to věčně nedosažitelný.

Celkem lze říci, že přednášky polského filosofa byly s to poskytnouti mnohou plodnou myšlenku pro naši českou obec filosofickou. Jest jen litovati, že návštěva byla velmi slabá.

RNDr. Artur Pavelka.

Italie dovede pyšně oceniti práci pro vědu a filosofii svých historických předchůdců. Na florentském kongresu při výstavě dějin věd pronesl Augustin Gemelli, rektor milánské university, svůj proslov, jehož úvod se vyznačuje pyšným přesvědčením, že Italie znamená mnoho ve světových dějinách věd a filosofie. Panorama je velkolepé, pohlíží-li dnešní Italie na to, co vykonala ve vědách a ve filosofii. Výsledky jsou tak velkolepé, že se dnešní Italie upřímně musí radovati.

Gemelli stanoví nejdříve co nej přesněji meze věd a hranice filosofie, jak jdou spolu v lidském pokroku k poznání pravdy. Věda znamená snahu o poznání, popisující, analysující a klasifikující fakta a stanoví jejich zákony a jejich vlastní bezprostřední příčiny. Filosofie ale se odvažuje dále a jde až k poslednímu vysvětlení k esencím faktů a poznání. Je tedy nesmírný rozdíl na poli, jímž se každá zabývá a rovněž různými prostředky a cestami tam dospívá. Žádný člověk neuteče vnitřní potřebě filosofického zkoumání,

aby zadostučinil své intimní zvědavosti věděti.

Původ italské myšlenky klade s Giobertim na Pythagora, v němž se skutečnila harmonie vědy a filosofie. O významu římské filosofie na vývoj italské myšlenky se nerozhovoruje, poněvadž uznává v tom ohledu římskou plýtkost. Ale křesťanská filosofie Otců stává prý se zase vlastnictvím Italů. V době, kdy se řítilo římské císařství stěhováním národů, vystává svou velikostí Augustin, tvořící syntesu dosavadního vědění doplněnou křesťanskou naukou. Nezačíná tedy myšlení italské pádem Říma nebo dokonce renaissancí.

Odtud přechází hned na vrchol středověkého myšlení, kam dospělo Tomášem Aquinským; vedle něho stojí Bonaventura a Dante. Rovněž v této periodě italského myšlení mezi vědami a filosofii vládne harmonický poměr, intimní spojení. Podle trojího druhu abstrakce lidská mysl si zjednává trojí druh vědění podle sv. Tomáše a tím je vlastně zharmonisováno vědění v podivuhodnou jednotu.

Porušená harmonie mezi vědou a filosofii se začíná jevit u Petrarky a vzrůstá humanismem a pak zvláště renaissancí. V těchto dobách se přechází ze spekulace a universalismu ke zkoumání fakt, fysika se staví před metafysiku. V té době se objevuje mnoho italských myslitelů. Tak probírá různé fáze myšlení a konstatuje v nich poměr věd a filosofie. Pod vlivem italského vědomí stává se přítomná práce Gemelliho příliš uzavřena jinému světu a je výrazem italského sebevědomí.

— ab —

Pomocí německého „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, se shromáždilo několik studií věnovaných 70. výročí narozenin Ed. Husserla pod titulem: Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Halle 1929). Mezi jinými pracemi jest hodna zmínky práce Ed. Steina: La phénoménologie de Husserl et la philosophie de saint Thomas d'Aqu.

Klibansky R. našel dva nové spisy kard. Mikuláše Kusánského v Mnichově a v Miláně. Akademie v Heidelbergu připravující kritická vydání spisů Kusánského přijala i tyto dokumenty.

ZE ZÁHAD POHYBU

Nejosudnějším následkem odmítání metafysiky je dokonalé područí filosofie fysice. Filosofie i fysika měly od začátku nejtěžší a vlastně ústřední problém, jenž rozhodoval o směru pouček, totiž problém pohybu. Fysika se úplně vyčerpává studiem problému pohybu. Když se filosofie stala filosofií fysickou, dospěla i ona tam, že se jí pohyb stal vším. Vrátila se starověká dvojice, Aristoteles - Heraklit.

I Aristoteles si byl vědom, že problém pohybu je skutečně problémem ústředním nejenom v dějství, nýbrž i v myšlení, a tak chápeme, že věřil ve věčnost pohybu. Ale jeho hluboký duch se propracoval tak daleko, že z pohybu samého dokazoval nutnost jednoho nepohnutého a nepohnutelného, jenž je příčinou a měřítkem veškerého pohybu i jeho důsledků. Aristoteles dospěl k zásadě, která je vlastní matkou metafysiky: Více máme z nepohnutelného nežli z pohybu. Nepoměrně menší duch Heraklitův ustrnul na zásadě Panta rei, všechno je v pohybu, v čemž se skrýval osudný smysl: Pohyb je všechno. Hegel to pak vyslovil otevřeně: Skutečno je věc jsoucí tím, že je v pohybu ke svému uskutečnění. A druhá zásada určuje smysl tohoto „uskutečnění“: Dění (tedy pohyb) jest jediná skutečnost.

Pozorující metafysik má skoro komický dojem štvance, jak se filosofie snaží v tomto pohybu přece nějak zachytiti pevnou pravdu. Ani nejsvůdnější teorie totiž nedovedla odstraniti patrně v samé podstatě lidství zakořeněný požadavek klidu, klidného spočinutí v cíli, stojícím mimo veškerý pohyb. Sám Bergson vyjádřil požadavek prostředku „držeti skutečno absolutně, nejen relativním poznáním, spočinouti v něm, nejen míti různá hlediska na ně, míti přesný a pevný pohled místo analýsy, znáti bez jakýchkoliv symbolů“. Ale zůstalo zase jen dvojí řešení, právě proto, že se tato filosofie nedovedla vymaniti z pout fysiky: buď slepá intuice, nebo různými obměnami opakované tvrzení Hegelovo, že pojem pohybu jest jediným pojmem skutečna a tedy i pravdy. Tím ovšem je dána zásada o nekonečné proměnlivosti a skutečném nekonečném měnění skutečna i pravdy. Skutečnost totiž ani pravda pak nikde nekotví, zmítány nikdy se neuklidňujícími vlnami pohybu.

Tak záhady pohybu učinily záhadnou i pravdu samu. Jest jediné možné východisko, vystoupiti nad tyto vlny pohybu a vymaniti skutečnost i pravdu ze zmítání jimi, aby se zachovala i fysikou zajištěná skutečnost a důležitost pohybu i aby se dostálo onomu živelnému požadavku zachycení pevně stojící pravdy. Svatý Tomáš Akvinský svou prostou terminologií tento problém zachytil otázkou: Zdali je pravda proměnlivá nebo neproměnlivá. Odpovědi na tuto otázku jsou zachyceny všechny naznačené problémy pohybu, pokud se týkají pravdy.

Ku překladu samému budiž poznamenáno, že podle zásady při překladu prvního článku sv. Tomáše vyslovené, překládáme latinské slovo forma prostě „tvar“, protože aplikace tohoto překladu na významy školského výrazu forma ukáže stejnou šířku latinského i českého. Školský výraz locus značí „místo“; ve scholastické filosofii pojem místa odpovídá, obrazně vyjádřeno, pojmu plochy dlaně, uzavírající kouli. Koule je v místě, totiž uzavřena touto plochou dlaně. Výraz privatio překládám slovem omezení, jež se zdá nejlépe odpovídati nedostatku věci předmětu náležité. Scholastický axiom „Verum et ens convertuntur“ překládám „Pravdivo a dobro se kryjí“.

Na otázku De Veritate, I, 6.: Zdali pravda je neproměnlivá? – odpovídá sv. Tomáš Akvinský: „Udává se dvojí způsob, jak se něco mění. První způsob, protože je podmětem změny, jako pravíme, že těleso je proměnlivé, a tak žádný tvar není proměnlivý; a tak se praví, že tvar je svou podstatou nezměnitelný. Protože pak se pravda označuje po způsobu tvaru, není nyní otázkou, zda je pravda nepromě-

livá tímto způsobem. Druhý způsob změny něčeho, protože jím nastává změna, jako pravíme, že se mění bělost, protože se jí těleso zjinačí. A tak jest otázka o pravdě, zdali je proměnlivá.

Na objasnění toho se musí věděti, že to, čím nastává změna, někdy se nazývá změněným a někdy ne. Je-li totiž vnitřně sloučeno s tím, v čem jím nastává změna, praví se, že i ono se mění, jako se mluví o změně bělosti nebo rozsahu, když jimi v něčem nastává změna, protože při této změně navzájem se střídají ve věci. Je-li však pouze vnější to, čím nastává změna, tu se nemění v oné změně, nýbrž zůstává nepohnuto, jako se nepraví, že se místo pohybuje, když se něco pohne s místa. Proto také ve IV. Fysických je řečeno, že místo jest neproměnlivý okraj obsahujícího, ježto při pohybu na jiné místo se nemluví o střídání míst na jednom umístěném, nýbrž spíše o střídání umístěných na jednom místě. Tvary vnitřně sloučené, při nichž se mluví o změně za změny podmětu, mají dvojí způsob změny. Neboť se udává jiný způsob měnění tvarů povšechných a jiný tvarů zvláštních. Neboť tvar zvláštní po změně nezůstává týmž ani věcně ani pomyslně, jako bělost, po zjinačení, nezůstává nikterak. Ale tvar povšechný po změně zůstává týmž pomyslně, ne však věcně, jako když nastala změna z bílého na černé, zůstává táž barva v povšechném smyslu barvy, nikoli však tentýž druh barvy. Bylo pak dříve řečeno, že se něco jmenuje pravdivým první pravdou jakožto měřítkem zevnějším, ale vnitřně sloučenou pravdou jakožto měřítkem vnitřním. Tedy věci stvořené se různí podle podílu první pravdy, avšak sama první pravda, podle níž se nazývají pravdivými, nikterak se nemění. A to chce říci Augustin ve knize O svobodě: „Naše mysl vidí samé pravdy někdy více, někdy méně, ta však, sama v sobě zůstávajíc, ani neroste ani jí neubývá.“ Myslíme-li však pravdu s věcmi vnitřně sloučenou, mluví se o změně pravdy, když se některé věci mění vzhledem ku pravdě. A tak, jak dříve bylo řečeno, při tvorech se pravda shledává ve dvojím, ve věcech samých a v rozumu; pravda totiž činnosti je zahrnuta v pravdě věci, jako pravda vyjádření v pravdě rozumu, kterou značí. Věc pak se nazývá pravdivou z poměru k rozumu Božímu a lidskému.

Béře-li se tedy pravda věci podle poměru k rozumu Božímu, tu se ovšem pravda proměnlivé věci mění v jinou pravdu, nikoli v klam. Neboť pravda je tvar nejvíce povšechný, ježto pravda a jsoucnost se kryjí. Proto jako po jakékoli změně věc zůstává jsoucnem, ačkoliv z jiného tvaru, z něhož má bytnost, tak vždycky zůstává pravdivou, ale jinou pravdou; neboť ať změnou nabude jakéhokoli tvaru, nebo i omezení, jím se shoduje s Božím rozumem, jenž ji poznává jak jest v každém uspořádání. Hledí-li se však na pravdu v poměru k lidskému rozumu, nebo obráceně, tu někdy nastává změna pravdy v klam, někdy pak jedné pravdy v jinou. Protože totiž pravda je shodnost věci a rozumu, a odejme-li se od stejných stejně, zůstávají nadále stejnými, ač ne v témže rozsahu, musí také zůstat pravda, ale jiná, jestliže se stejně změní rozum i věc; jako když Sokrata v sedě rozum poznává jako sedícího a když potom o nesesedícím rozum poznává, že nesedí. Ale protože nutně nastává nestejnost, jež se má ke klamu jako stejnost ku pravdě, jestliže se odejme něco jednomu ze stejných a druhému nic, nebo kdyby se oběma neodňalo stejně, plyne z toho, že povstane klam, jestliže při pravdivosti rozumu se změní věc, aniž by se změnil rozum, nebo obráceně, nebo jestliže se obojí změní, ne však podobně. A tak bude změna pravdy v klam, jako když bílý Sokrates je rozumem poznáván jako bílý, je rozum pravdivý; poznává-li jej však potom rozum jako černého, ačkoli Sokrates zůstává bílý, nebo obráceně Sokrates v černého změněný je poznáván dále jako bílý, nebo změněný v zsinalého je poznáván jako červený, bude v rozumu klam. A tak je zřejmo, jak se pravda mění a jak se nemění.“

Doplňek nauky je ad 4.: „Dokud zůstává věc, nemůže u ní nastati změna v tom, co jest jí podstatné, jako slovu je podstatné značiti to, k čeho značení bylo ustanoveno. Proto neplyne, že pravda věci není na žádný způsob měnitelná, nýbrž že je neměnitelná ohledně podstatností věci, dokud věc zůstává. Kde však nastane změna porušením v podřadnostech, může nastati změna i když věc zůstává. A tak v podřadnostech může se měniti pravda věci.“

Tak dostalo se místa pohybu, které mu náleží, naznačen jest jeho vliv na pravdu rozlišením pohybu měnícího podstatu a pohybu mimo působnost na podstatu věcí. Zároveň je naznačeno, co může a co nemůže pohyb i v podstatnosti samé. Touto cestou je pak zajištěno klidné a přirozené spočinutí v pravdě a rozvoj pravdy na pevném základu.

Prof. Em. Soukup, O. P.

ETICKÉ VÝSLEDKY

Srovnáme-li výsledky v badání o morálních hodnotách, jak k nim dospěla pozitivní etika, s výsledky věčné etiky, objeví se rozdíl do nekonečna.

*Výsledky pozitivní etiky: **

Morální zásady jsou produktem vývoje, a to buď podle zákonů lidského a společenského dění jako celku, nebo podle zákonů individuálního psychického života. Obojí je jen metodou a přivádí k základní posici „vědecké etiky“: Platnost a pravdivost etických norem se dají uvést na fluktuaci dění a vývoje a tím pozbývají duševního charakteru. Každá psychologická etika zůstává naturalismem v uvedeném smyslu. Čím více se stanoví zákony vývoje, tím více narážíme na nezlomnou „nutnost“. Pod vlivem nutnosti běžící postup a proud vývoje přináší své produkty a to jsou různé komplikace společenského a duševního života, mezi nimiž i morální hodnoty.

Původ morálních hodnot byl zařazen do postupu, souvislosti a závislosti vývoje organického života, takže morálka ve svém základě není nic jiného než vyvinutý projev přirozených životních popudů a instinktů, zkrátka je to výplod vývoje.

Tyto všeobecné věty pozitivní etika se snaží odůvodnit a dále rozvinouti.

Biologické účelné pochody přecházejí znenáhla do světa morálních zážitků. Morální hodnota se zakládá původně na příjemnosti a nepříjemnosti, na instinktivních sklonech k něčemu jako prospěšnému a k jinému jako škodlivému organismu. Nutnost života dává vznik takovým popudům, a pudí lidský život až do krajního vývoje, takže instinktivní činnost se stává znenáhla sebevědomou. Tak na př. sociologické popudy jsou již mezi zvířaty jako nejmocnější pudy za sebezáchovou. Boj o život je vyvíjí a uskutečňuje; je to okolnost, která působí, že city sebezáchovy vystupují vždy silněji, až konečně vychovaný pud dostává vlastnosti vědomí. Postupem v dění a povstávání se znamená znenáhla vývoj morálky.

Morálka udávající „co má býti“, ve svých prvních elementech souvisí s tím, „co je“. Tato souvislost se vyjadřuje formulemi a tím nabývá rázu stálosti a skutečné povahy. Pozitivní etika tak ponořila mo-

* Viz: Handbuch der Philos. 9. Lieferung: Ethik der Neuzeit; Krejčí, Pozitivní etika.

*Výsledky „absolutní etiky“: **

Postup je opačný než v pozitivní etice. Na prvním místě se klade cíl, finální příčina etiky, neboť ta je *nejzřejmější* v psychickém dění a životě. Mezi etickými hodnotami cíl života znamená objasnění etických hodnot, neboť podle cíle se dá odvodit vlastní povaha věci, která má přijíti ke svému cíli. Věc je přirozeně taková, aby přišla ke svému cíli. Postup k určení etických hodnot se začíná tedy tím, co je nejzřejmějšího, totiž ze snahy a sklonu k cíli, k blaženosti. Morální vědomí a vědomí povinnosti je životním proudem, nemůže býti vlivem výchovy a strachu. Je to sebevědomý a dobrovolný sklon k cíli, vrcholný zjev lidské psychologie mezi těmi nesmírnými sklony a pudy, kterými oplývá lidská psychologie. Sklon k poznanému cíli, který se představuje poznáním člověku jako nutný k jeho blahu, dostává nový ráz, totiž morální ráz povinnosti. Při tom zůstává svoboda lidské vůle jíti k tomu neb onomu cíli, poněvadž člověk svým poznáním nepronikne vždy (z různých, často zaviněných důvodů) až k nej přesnějšímu určení pravého cíle. Z toho plyne možnost proviníti se proti své životní povinnosti: jíti k pravému blahu. Dospíváme tedy k absolutním hodnotám morálním a to vysvítá ještě zřetelněji, když se určí, že vlastním, člověku přiměřeným cílem je Bůh, k němuž musí spěti člověk svou vlastní činností, t. j. poznáním a z něho plynoucí láskou. Sklon k blahu je zjištěn experimentním pozorováním; eudaimonický princip je výsledkem indukce, tedy vědecky zjištěn. Odůvodnění povinnosti strachem nebo citem nevysvětluje „raison d'être“ etických hodnot.

Tato filosofická cesta k objasnění morální povinnosti „co má býti“, je zřejmě každému bezprostředně i bez filosofického postupu. Každý nosí v sobě, ve svém nitru přirozenou schopnost dávat přednost tomu, co je morálně dobrého, před tím, co je morálně zlého. Vědomí povinnosti je něčím *bezprostředním*, souvisejícím s intuitivní schopností rozumu chápati věci, rozuměti tedy prvním morálním

* Viz minulý ročník Fil. revue č. 2. – 4., roč. II., č. 1.

rální život do mateřského lůna, to jest do vývoje, do vývojových energií kosmické jednotky, a ty jsou základními liniemi všeho vědomí, i morálního.

Touha po blahu má i v pozitivní a vývojové etice svou roli. Základním stavem všeho vývoje je *organický stav věci*.

Z něho vycházejí instinkty a popudy k příjemnému a k tomu, co může prospěti a přivést k tomuto stavu. Utilitaristický princip je tedy „*maximum*“ lidského cítění blaha a to se má uskutečnit. Pro život znamená tato touha po maximu, přizpůsobiti se vnějším životním podmínkám. Tyto síly nejsou mařeny po skončení každého individuálního života, zachovávají se a sdělují se dalším generacím vyvinuty, takže to, co dnes člověk považuje za morální požadavek, ve skutečnosti je to jen reflexivní činnost zděděného vědomí a přirozeným postupem vychovávaného pudu.

To jest morální svědomí podle pozitivní etiky. Tím, že stanovila původ etických snah v člověku, vysvětlila svým způsobem jejich cíl a jejich povahu, tedy filosoficky vyjádřeno stanovila příčiny etických hodnot. Původ značí účinnou příčinu (*causa efficiens*), cíl finální příčinu (*causa finalis*), povaha značí vlastní ráz věci (*causa formalis et materialis*).

Chceme-li hodnotiti výsledky etických poznatků, shledáme, že postup „vědecké etiky“ je nevědecký, kdežto metafysická etika nestaví své teorie na nedokázaných předpokladech, nýbrž na experienci psychických fakt.

Původ etických hodnot je vřazen do postupu vývoje organického života. Ve svém embryu etické hodnoty jsou projev přirozených popudů a instinktů. Zde je zásadní předpoklad pozitivní etiky, jako by věc svou povahou vznešenější mohla vzniknouti z nedostatečné příčiny. Vládne světem zákon „dostatečné příčiny“, t. j. každá věc ke svému vzniku vyžaduje odpovídající podmínky a příčinu, bez nichž je nemyslitelná. (Nemůže vyjít z rukou nezkušeného řemeslníka nádherná umělecká věc, poněvadž pouhý tesař není dostatečnou příčinou vzniku velkolepé umělecké věci.) Z tohoto zákona plyne nemožnost vzniku velké, dokonalé věci z nedostatečných příčin a podmínek, v nichž nejsou nikterak obsaženy možnosti takovou věc provést. (Vymyká se z možnosti zvířete, aby si zdokonalilo stavbu svého doupěte.) Na podkladě principu nutnosti dostačitelne příčiny se může položit další rovněž evidentní věc: že totiž nikdo a nic nemůže provést něco, co se naprosto nesrovnává s jeho potenci, s jeho mocnostmi. (*Potentia est proportionata suo actui*.)

Pozorujeme-li povahu instinktů a popudů tak, jak je možno psychologicky zjistiti, nalezneme první část našeho zákona, že totiž svou povahou neobsahují možnost vyvinouti se ve vyšší proud duševního života, v němž se objevují etické hodnoty.

principům: „*Bonum est faciendum*.“ Morální poznání toho, co má býti, čili toho, co je správné, bývá podporováno vlastním nitrem, na němž nejprve člověk musí aplikovati morální hodnoty, a dospívá tak k praktické jistotě, jak správně jednati v každém jednotlivém případě.

Poměr člověka k cíli, k blahu je *poměr možnosti dosíci ho*, a to vlastním zaměstnáním, kontemplací.

To jsou výsledky dosavadního postupu.

Je třeba nazíratí na psychologii tak, jak je, a nikoliv jak toho právě potřebujeme. Tento přeskok činí pozitivní etika.

Instinkt, popud vychází ze životní činnosti a povzbuzuje a vede živočicha k vykonávání vždy tímž způsobem něčeho, co mu slouží k sebezáchově, nebo k zachování druhu. (Vlaštovka na př. pod vlivem instinktu staví hnízdo, poněvadž to směřuje k zachování mláďat.) *Význačným rázem instinktu je, že činnost z něho vycházející se děje stále tímž způsobem.* (Vlaštovka za mnohá staletí se neodchýlila ani na vlas od způsobu stavění hnízda, nevymyslela zlepšení, zjednodušení nebo dokonce umělecké ozdobení svého hnízda.)

Tato totální schopnost určuje živočichu vždy jedinou věc, ačkoliv, pozorujeme-li to rozumem, shledáme v této totální determinaci účelnou činnost dokazující *rozumného pořadatele* ne u živočicha, nýbrž Boha.

Tato determinovaná instinktivní činnost nenese v sobě možnost vyvinouti se v rozvážené jednání rozumové, poněvadž mu odporuje. Jako se nemůže kámen oživit, nebo uzpůsobiti tak, aby viděl, poněvadž to není v jeho potencialitě, tak rovněž instinktivní činnost nemůže přejíti do rozumové, již odporuje. Rozumová činnost není slepá, není determinována k jediné věci, naopak její potencialita se odnáší k neomezenému, vše se může státi poznaným, pomocí rozumové činnosti, zvláště její intuitivní schopnosti je schopen člověk mnoho nového vynalézt, zlepšiti jednoduchý způsob jednání, mění své stavby atd.

„Nezlomná nutnost“ určení k jednomu, jak se jeví u instinktivní činnosti, úplně odporuje rozumové a svobodné lidské činnosti. To, co si odporuje, nikdy nevzniká jedno z druhého, proto vývoj rozumové a volní činnosti z instinktivní je nemyslitelný. Jako závěr zůstává jistota jiného původu etických hodnot, poněvadž jejich obsah se shoduje s vyššími schopnostmi lidského života, s rozumem a vůlí, tedy jsou ze vznešeného řádu, jak bylo ukázáno.

Příjemnost a nepříjemnost je dvojího druhu, jak bylo zdůrazněno, a člověk jasně postřehuje *rozdíl* a často *rozpor* mezi tím, co je biologicky příjemným, a mezi tím, co je shodné s morální správností a zálibou, s morálním vědomím.

Srovnání výsledků těchto dvou etik nás přivádí k vysvětlení, jakou důležitost má v etických hodnotách rozumová činnost. Je vlastním lidským zaměstnáním a tedy v ní spočívá blaho. Aristoteles postavil kontemplativní činnost jako cíl vši jiné činnosti. K dokonalé kontemplaci pravdy je nutným prostředkem tělesná bezvadnost; pro tuto jsou spořádány všechny prostředky k udržování života. Kontemplativní život vyžaduje klid od vášnivých názorů; ten se zjednává kázněním a vedením pomocí ctností, a to obzvláště pomocí rozumnosti (*prudentia*). Celý krásný ctnostný život je jen prostředkem ke kontemplaci pravdy, která je tedy vrcholným lidským zaměstnáním, hledaným pro sebe samu, nejen jako něco užitečného.

Je nutno doplniti dosavadní postup v určování cíle a blaženosti a tedy finální příčiny v etice. Není každá kontempace pravdy tím vrcholným, blaženým zaměstnáním.

Rozum chápající první principy pro jejich samozřejmost, se zabývá již kontemplací, ale je to kontemplanace pravdy počáteční, velmi universální, je počátkem, nikoli koncem lidské snahy.¹ Proto jiný předmět kontemplanace může uspokojiti a oblažiti úplně.

Jiný druh kontemplanace pravdy je ve vědách. Pravda vysvítá z věcí tím, že poznává rozum zákony a síly atd., ale zase není tam vše, co si přineslo úplné, konečné oblažení a zadostučinění, poněvadž tato kontemplanace se zabývá nejnižšími věcmi, hmotnými předměty.

Je-li blaženost v činnosti, povaha lidské blaženosti toho vyžaduje, aby to byla nejvznešenější a nejlepší činnost, jíž je člověk schopen. Činnost je krásná a vznešená podle předmětu, jímž se obírá (krásný neb nepříjemný pohled vzniká z krásného neb nepříjemného předmětu). Povaha činnosti je určena předmětem. Kontemplativní činnost je vlastní a nejvyšší činností lidskou, ale její konečné zdokonalení závisí na předmětu, jímž se obírá. Úplná blaženost může nastati, až se bude obíratí nejdokonalejším předmětem; pak bude nejkrásnější a nejvznešenější činností. Takovým nekonečně dokonalým předmětem je jediný Bůh, jsoucno samo, Zdroj všeho, První Příčina, obsahující nejvyšším způsobem vše, co je dokonalé, krásné a vznešené.

Kontemplanace Boha je tedy matematicky téměř vyvedena, jako nejvyšší lidská činnost, v níž jedině *spočívá lidská blaženost*.

Život konkrétní je plný zmatku a nepokoje, provázený bolem a zklamáním, plný bouří vášní a citů, s takovou pestrostí jej nalézáme a bojo tento život působí celou tu tragickou dobu trvání a historii lidstva. Přes všechno je to právě tento život konkrétní s celou svou romantičností, který směřuje k cíli, k blaženosti. Když je mu dán tak vysoký cíl, člověk má dospět k Bohu, stát se Bohem poznáním a z něho plynoucí láskou, pak má celý konkrétní život své směrnice, své jisté cesty, nesmí zůstat chaotický a mlhavý, s celou svou pestrostí a romantičností směřuje k Bohu. Odtud plyne vysvětlení nesmírného hladu lidských srdcí, citlivých a lkajících. Z kontemplanace Boha rozum dostává světlo a možnost řídit celý pestrý, romantický, konkrétní život. *Dr. M. Habáň, O. P.*

¹ Viz: Sv. Tomáš C. G. I. III. c. 37.

IDENTITA

1. Úvod.

Moderní filosofie je výplodem negace základních principů lidského myšlení, negace principu kauzality, kontradikce a identity. Postavit se bez kritiky za tyto principy bylo by za dnešního stavu filosofického badání nepochopením mluvy přítomnosti, na druhé straně však by bylo právě tak povážlivým nedostatkem a limine tyto principy zavrhnouti. Pouhá historická retrospektiva nám ukazuje, že vznik těchto principů byl dán přímou zkušeností denního života a prvními záblesky rodícího se vě-

deckého myšlení a již tato zkušenost historická spolu s faktem, že tyto principy zůstávaly do nedávna v absolutní platnosti a teprve v poslední době začaly býti opuštěny, nás nutí, abychom přistoupili sami k tomuto problému, dříve než budeme sami pracovati buď bez pomoci anebo pomocí těchto principů.

V minulém čísle „Fil. revue“ studií o absolutní kauzalitě řešili jsme s přírodovědeckého stanoviska jeden z těchto tří problémů. V této studii podrobíme s téhož stanoviska kritickému rozboru princip identity. Při této příležitosti budiž poznamenáno,

že řešení se stanoviska přírodovědeckého znamená: Zvoliti si za základ smyslové prvky našeho poznání a v tomto směru přihlížeti k nejnovějším výsledkům přírodních věd. Na základech pevně zakotvených v přírodovědě vybudujeme pak úvahy filosofické, které přirozeně přesahují rámec přírodních věd, nezačínají sobě však nikterak v exaktnosti pracovní metody.

2. Problém identity.

Úplné popření identity jako logického principu znemožnilo by úplně veškeré myšlení. Není-li A totožno s A , nelze o A vůbec nic vypovídati. Tento logický princip sám o sobě bez vztahu ke skutečnosti má svoji oprávněnost v určité logické soustavě a jako takový neposkytuje žádný zvláštní problém.

Vlastní problém identity vzniká teprve, tážeme-li se po vztahu identity ke skutečnosti, ve kterých oborech skutečnosti je identita realizována čili jaký je stupeň její reality. Na tuto otázku dostává se nám nejrůznějších negativních odpovědí z řad dnes vládnoucích filosofických směrů. Budiž na př. zde uveden Kozłowski,¹ jenž postuluje identitu relativní takto: Vše lze ztotožniti vhodnou volbou třídy, to jest míry abstrakce. Tato relativní totožnost jest podstatnou zásadou uspořádání světa. Absolutní identita, která by měla míti pak realitu, neexistuje a lidský duch ji pouze sestruje jako nutnou konstruktivní pomůcku pro vytvoření vztahu mezi reálným světem a myšlením. Popřením reality identity absolutní a postulátem identity relativní dochází Kozłowski k poněkud neuzavřené koncepci svého platonovského pojetí světa, kterou sám charakterisuje větou: logika visí ve vzduchu nad reálným světem. Podobný názor projevuje Höffding,² když o uskutečnění identity u určitého předmětu praví: „Zwischen den verschiedenen Zuständen eines und desselben Gegenstandes gilt, wie zwischen den verschiedenen Beispielen eines Allgemeinbegriffs, nur Analogie, keine Identität.“ Uvidíme v dalším, že ani

¹ Kozłowski, 3 přednášky o filosofii konané na přírodovědecké fakultě Karlovy university v Praze v září 1929. Stručný referát o těchto přednáškách viz v minulém čísle „Fil. rev.“ v „Poznámkách“.

² Herald Höffding, Der Relationsbegriff, Leipzig, 1922, na str. 31.

toto pojetí uskutečnění identity ve skutečnosti nejde do žádoucích důsledků rozboru posledních poznatků přírodních věd a není proto úplné. Dále je třeba jmenovati na tomto místě všechny filosofické směry, které principiálně nepřipouštějí jiné prvky poznání než vztahy mezi jevy smyslovými nehledíce k otázce jejich reality. Na tomto stanovisku redukuje se princip identity na pouhou identitu vztahů kvantitativních a vztahových, na identitu matematickou. To platí na př. o představitelích „Viedeňského kroužku“ sdruženého kolem M. Schlikkeho. Jmenuji pouze O. Hahna, F. Waismanna, R. Carnapa a jiné. Velmi blízký tomuto stanovisku je J. Petzold. Všechna uvedená jména řeší problém reality identity kuse nebo dokonce záporně. Rozpory ve vyjádření skutečnosti z takového řešení plynoucí jsou až příliš patrné, čemuž pak se snaží mnozí vyhnouti příslušným omezením noetickým, prohlašující nepohodlný důsledek vlastního systému za bezpodstatný, ježto leží za hranicí určenou jejich libovůlí. Všechna taková řešení postrádají propracování získaných poznatků do krajních důsledků, postrádají exaktnosti metody.¹

Přistupme nyní sami ke studiu tohoto problému. Majíce na zřeteli formálně logické vyjádření principu identity $A \equiv A$ postránce logické evidentního, položme si otázku: jest ve skutečnosti, přístupné našemu poznání, realizován případ identity?

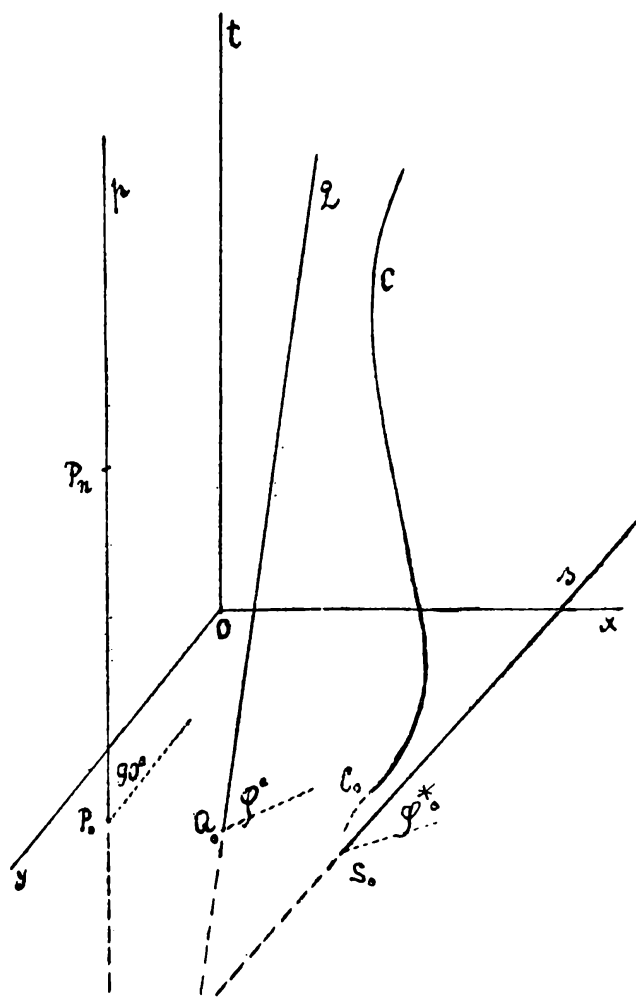
3. Identita vřetelě hmotného jevu.

De Broglie svým názorem na hmotu, svojí vlnohmotou (Materiewellen) zjednodušil nazírání na veškeré přírodní dění, neboť lze nyní říci, že stavební element hmoty, elektron, jest elektromagnetické vlnění čili pohyb hypostasovaného, dále nedefinovaného elektromagnetického pole. Je tedy pohyb charakteristickým znakem všeho přírodního jsoucna hmotného. K exaktnímu zachycení pohybu slouží nám číselné vyjádření jeho složek v souřadnicovém systému. Použijeme v našem případě systému souřadnic o čtyřech rozměrech, jak to učinil první Minkowski a pak v úspěšné aplikaci na fyzikální dění makrofysické Einstein. Naše čtyři sou-

¹ Jakkoliv to zní paradoxně, je třeba se zvláštním důrazem na to poukázati, že právě směry s programem exaktní pracovní metody opomíjejí stěžejní zásadu exaktní metody, t. j. promyšlení určitého tvrzení do krajních důsledků.

řadnice jsou stvořeny třemi souřadnicemi prostorovými a souřadnicí časovou. Struktura přírodního dění je podle obrazu, který nám skýtá Einsteinova teorie relativity, charakterisována tím, že časová souřadnice se stále mění a to pouze jedním směrem a změna souřadnic prostorových je ohraničena shora největší v přírodě realizovanou rychlostí, totiž rychlostí elektromagnetických rozruchů.

Obraz, který touto strukturou vzniká, lze učiniti velmi přístupným, užijeme-li obvyklého obratu¹ a škrtneme-li jednu souřadnici prostorovou. Bude se



Obr. 1.

tedy všechno odehrávat v dvojrozměrném prostoru čili v rovině a náš čtyřrozměrný časoprostor se zredukuje na trojrozměrný, který lze graficky snadno znázorniti. V souřadnicovém systému o na obr. 1. budiž svislá osa t osou časovou, ostatní dvě x a y osami prostorovými našeho redukovaného dvojrozměrného prostoru. Existence hmotného bodu,

¹ Srv. na př.: H. Weyl, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, München u. Berlin 1927, str. 65.

který je v klidu¹ vůči systému o v okamžiku t_0 je dána trojicí souřadnic x_0, y_0, t_0 , což budeme psát $P_0(x_0, y_0, t_0)$. V okamžiku infinitesimálně blízkém t_1 přešel bod P_0 v bod P_1 o souřadnicích $P_1(x_0, y_0, t_1)$. Analogicky budou v dalších okamžicích následovati $P_2(x_0, y_0, t_2), P_3(x_0, y_0, t_3)$ atd., obecně $P_n(x_0, y_0, t_n)$. Vidíme, že prostorové souřadnice se nezměnily, musí tudíž tvořiti řada bodová $P_0, P_1, P_2, \dots, P_n$ přímku rovnoběžnou s osou t . To znamená: existence hmotného bodu klidného vůči souřadnicovému systému o je znázorněna přímkou p rovnoběžnou s osou časovou t . Je-li hmotný bod v pohybu rovnoměrném vůči systému o , tak se mění všechny tři souřadnice a analogicky s případem předešlým dostáváme jako zobrazení takového hmotného bodu přímku q svírající s rovinou x, y úhel φ menší než 90° a větší než určité φ^* . Úhel φ bude tím menší, čím větší bude rychlost hmotného bodu vůči systému o . Nejmenší mezní úhel φ^* znázorňuje největší rychlost elektromagnetických vln. Tak jest na příklad existence světelného paprsku znázorněna takovou přímkou s největšího možného sklonu. Číselná hodnota úhlu φ na grafickém znázornění záleží na volbě jednotek souřadnicových a nemá tudíž hlubšího významu. Zbývá ještě uvést, že existence hmotného bodu pohybujícího se pohybem zrychleným bude znázorněna křivkou na př. c , omezenou jediné tím, že její tangenta v kterémkoliv bodě musí svíratí úhel φ omezený shora uvedenou podmínkou $90^\circ \geq \varphi \geq \varphi^*$. Tyto případy nás poučují o tom, že existence hmotného bodu v časoprostorovém zobrazení je dána jediné čarou.

Po tomto názorném výkladu vrátíme se pro úplnost našich úvah ke kontinuu čtyřrozměrnému. Nyní již snadno pochopíme důsledky z časoprostorového zobrazení přírodních dění plynoucí. Shrňme je v tyto věty:

1. Existence určitého hmotného bodu v okamžiku t_0 je znázorněna bodem $P_0(x_0, y_0, z_0, t_0)$.
2. Existence hmotného bodu v čase je znázorněna obecně křivkou, která ve zvláštním případě přechází v přímku.
3. Tato křivka existence neprochází žádným bo-

¹ Pojem klidu a pohybu vzhledem k uvažovanému systému znamená zde a ve všech dalších případech vždy prostorový klid a pohyb čili pohybový stav vzhledem k prostorovým souřadnicím uvažovaného systému.

dem čtyřrozměrného kontinua dvakrát, neboť jest prostále vzůstající souřadnici časovoustále stoupající. Ani experimentálně nelze tento případ realizovati, poněvadž člověk experimentátor jako hmota je sám postaven do této struktury světa a není v jeho moci tuto strukturu měniti, nemůže, jak bychom řekli, čas zastaviti nebo jeho směr obrátiti.

4. Jelikož, jak jsme viděli, všechna existence hmoty je charakterisována pohybem, mění každý hmotný bod neustále aspoň jednu ze svých souřadnic prostorových. Ani na tuto změnu nemá experimentátor vlivu. Z toho plyne, že v obecném případě křivka existence nebude křivkou rovnoběžnou s osou t .¹ Neustálý pohyb hmotného bodu lze interpretovati také tak, že je vyloučen případ, aby čtveřice souřadnic v infinitesimálně krátkých časových intervalech měla více než dvě souřadnice konstantní. Po $P_r(x_r, y_r, z_r, t_r)$ následuje $P_s(x_s, y_s, z_s, t_s)$, kde platí $t_r \neq t_s$ a aspoň jedna z nerovností $x_r \neq x_s$, $y_r \neq y_s$, $z_r \neq z_s$.

5. Světelný paprsek přicházející do lidského oka je dán přímkou největšího možného sklonu.

6. Co zrakem vnímám, je průsečník existenční křivky hmotného bodu a paprsku přicházejícího do oka, tedy určitý bod čtyřrozměrného kontinua ležící na existenční křivce hmotné. Vzhledem k tomu, že existenční křivky jak mého oka, tak vnímaného hmotného bodu stále stoupají, bude každý další průsečík míti jinou čtveřici souřadnic.

Aplikace principu identity na čtyřrozměrné kontinuum dává nám nyní toto kritérium: dva body kontinua jsou identické, mají-li identické všechny čtyři souřadnice.

V tomto smyslu pozbývá významu mluvit o určitém hmotném bodě v nějakém časovém intervalu. Bod, jehož existence je podstatně charakterisována čtveřicí (x_0, y_0, z_0, t_0) , jest pouze v okamžiku t , kdežto v okamžiku nejbližším $(t_0 + dt)$ již původním bodem není. Vystihneme proto lépe skutečnost, budeme-li mluvit o hmotném jevu místo o hmotném bodě a o hmotném dění místo o existenci hmotného bodu, majíce na mysli řadu bodů, jak po sobě jeden z druhého kausálně se vyvinují, vytvářejíce existenční křivku. Nevnímá tedy oko lidské žádný

¹ Výjimku by tvořila vhodná deformace časoprostorového kontinua, kterýžto případ nás zde však nezajímá, poněvadž rovnoběžnost existenční přímky s osou t v dalších našich úvahách nepřichází v úvahu.

jev hmotného dění ve dvou různých časových okamžicích, poněvadž takového prostě není. Máme jedi- ně schopnost na základě svých pozorování určitého množství hmotných jevů jednotlivé jevy uváděti v kausální souvislost a sestrojiti takto jim odpovídající existenční křivku. V této souvislosti mohli bychom existenční křivku hmotného dění názorně vyjádřiti jako stopu kausální souvislosti hmotných jevů.

Zbývá tudíž jeden jediný případ realizace identity v přírodě: v časoprostorovém kontinuu je totožný pouze hmotný jev sám se sebou. Tato identita je realizována v totalitě, neboť pojímá v sobě totožnost všech prvků tvořících podstatu individuálního hmotného jevu. Docházíme takto k závěru o identitě realizované v přírodním dění mikrofysikálně přesně pojatém:

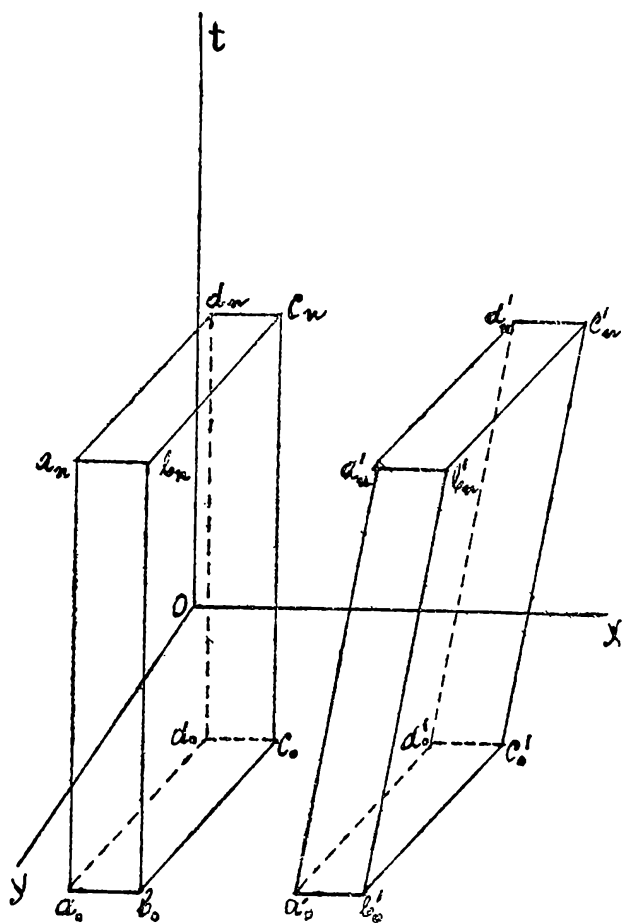
Jediný případ identity hmotného jevu v jeho totalitě je identita jevu se sebou samým, t. j. v témže okamžiku časovém.

4. Identita v praxi vědeckého i běžného vyjadřování.

V praxi vědeckého i běžného vyjadřování je dosti případů, kde pronásíme soudy identity o hmotných jevech, což podle věty na konci 3. kapitoly vyslovené by bylo nesprávné. Lze ukázati, že i zde se jedná o identitu, nikoliv ovšem hmotného jevu v jeho mikrofysikální totalitě. Objekt totožnosti, jak v dalším uvidíme, je zde jiný a praktické vyjadřování chybí pouze nesprávným vystižením objektu, nikoliv však soudem o realizaci identity vůbec.

Nejčastěji se vyskytne soud o identitě jevu A takto: jak v okamžiku t_0 tak v okamžiku t_1 jeví se A býti týmž jevem. Na př. tužka, která leží přede mnou teď, je totožná s tužkou, která leží přede mnou po uplynulých 10 vteřinách. Zde je třeba uvážiti, co jest v našem případě jev A , jehož totožnost okem konstatujeme. V grafickém znázornění (obr. 2.) opět redukováném na dvě souřadnice prostorové a jednu časovou zaujímá v čase t_0 komplex protonů a elektronů tvořících tužku, kterou si představujeme ve tvaru plochého obdélníka, téměř celou plochu $a_0 b_0 c_0 d_0$. Je to nejmenší obdélník, který obsahuje všechny hmotné jevy tužky v okamžiku pozorování. Těchto elementů jsou celé miliardy. Vystav-

ba lidského oka je však taková, že nepostřehujeme hmotné elementy jako jednotliviny, nýbrž lidské oko provádí integraci v jeden makrofysikální vjem a vnímá to, čemu říkáme tužka, t. j. tvar a barvu povrchu. Tento povrch nám představuje nejmenší obdélník, v našem zobrazení označený $a_0 b_0 c_0 d_0$. Že vůbec tento makrofysikální jev nastává, má svůj důvod v tom, že komplexy hmotné skupenství pevného, o jaké se na př. v případě tužky jedná, vykazují velké síly intraatomární a intramolekulární,



Obr. 2.

takže pohyby hmotných elementů se celkem omezují na rotace a kmity kolem pevných bodů a periodickým návratem do původní polohy zachovává se jak vzájemná jejich poloha tak poloha celého komplexu vůbec. Hranice, ve kterých se tyto zrakem nezjistitelné změny polohy odehrávají, jsou makrofysikální rozměry hmotného komplexu, v našem konkrétním případě pro okamžik t_0 obdélník $a_0 b_0 c_0 d_0$. Představuje tedy takový obdélník obor, uvnitř kterého se v okamžiku t nachází převážná většina všech hmotných jevů tvořících tužku. V časovém intervalu $t_n - t_0$ přejde obor $a_0 b_0 c_0 d_0$ ces-

tou na grafu naznačenou do polohy $a_n b_n c_n d_n$. Je to případ, že makrofysikální celek tužky jest v klidu vzhledem k souřadnicovému systému O . Případ rovnoměrného pohybu znázorňuje obdélník čárkovaný $a'_0 b'_0 \dots$ atd. Uvedeným přechodem byl vytvořen hranol $a_0 b_0 c_0 d_0 a_n b_n c_n d_n$. Vnitřkem tohoto hranolu prochází všechny existenční křivky hmotných jevů jakožto elementů tužky. Nepřesný soud identity, že tužka v okamžiku t_0 je tatáž jako v t_n , může se týkat jen toho, co se v tomto časovém intervalu nezměnilo. To však je pouze geometrický tvar obdélníku, neboť podle naší konstrukce platí $a_0 b_0 c_0 d_0 \cong a_n b_n c_n d_n$. Správně by tedy v tomto případě tužky zněl soud identity takto: hranice representované tvarem $a_0 b_0 c_0 d_0$ v t_0 , uvnitř kterých jsou hmotné jevy tvořící tužku v t_0 , jsou totožné s hranicemi representovanými tvarem $a_n b_n c_n d_n$ jakožto kongruentním s původním. Předmětem identity je zde shodnost geometrických obrazců hranice hmotných jevů tvořící. Tyto geometrické obrazce na př. onen obdélník tužky budeme nazývat existenčními obory hmotných jevů. Tím naznačujeme jak vysvitne z dalšího, vnitřní důvod existence takového oboru a tím stupeň jeho reality, který je vyšší než realita pouhého geometrického obrazce.

Vnitřní důvod pro existenci identity existenčního oboru, jak u vzniku makrofysikálního zjevu již bylo naznačeno, je stabilita hmotného komplexu obzvláště skupenství pevného, to je ta okolnost, že elementy takového komplexu mají přibližně rovnoběžné existenční křivky aspoň v určitém časovém intervalu. Míra, do jaké jsou existenční křivky určitých hmotných jevů navzájem rovnoběžny, projevuje se makrofysikálně jako stupeň stability hmotného jevu.

Naším neozbrojeným smyslem projevuje se identita existenčního oboru jako identita barvy a tvaru určitého předmětu, čemuž nyní snadno porozumíme, vždyť celková rovnoběžnost existenčních křivek způsobuje odraz světla v nezměněné intenzitě, v nezměněných vlnových délkách a v nezměněném směru, takže vnímáme totéž rozložení světla a stínů, tutéž barvu a tentýž tvar.

Ježto existenční obor má rozměry dané existenčními křivkami, lze definovat jeho tvar jako geometrický obrazec, obalující všechny existenční křivky daného komplexu hmotných jevů. Ulátek menší

stability, kde jedna nebo více existenčních křivek vybočí, aniž by to naše oko pozorovalo, (na př. vypaření několik molekul z vody stojící ve sklenici) tam již vzhledem k naší definici přesný soud identity „tato voda (rozuměj její existenční obor) teď je totožná s vodou (roz. exist. oborem) před 10 vteřinami“ není již oprávněn.

Nanejvýš platí, že tato voda, která se dosud nevypařila, je totožná s vodou před 10 vteř. zmenšenou o vypařené molekuly. To však jest již opět přesný soud identity a takové případy má praxe vědeckého a běžného vyjadřování na mysli, když vyslovuje soudy identity. Týkají se tedy soudy identity běžné praxe vyjadřovací existenčních oborů tvořených pouze těmi existenčními křivkami vnímaného komplexu hmotných jevů, které poskytují našim smyslům příslušný vjem jako stabilní, nepřispívají však k existenčnímu oboru ty křivky, které rovnoběžný směr s ostatními trvale poruší, aniž by při tom pro své mizivé procento byly s to změnit smyslový vjem.

Majíce na zřeteli tyto vývody, smíme pak s plnou logickou přesností v běžné praxi denní vědecké vyslovovati soudy o hmotných jevech jako: „Tato tužka byla již včera zde a dnes je ještě zde“, neboť tužka zůstala tužkou. Taktéž kámen zůstane kamenem, kus železa kusem železa a pod. a to všechno tak dlouho, pokud smyslový vjem případně zdokonalený vědeckým rozbořem objektivitu zaručujícím zůstává týž. Docházíme takto k důležitému výsledku:

Identitě dvou smyslových vjemů nám bezprostředně dané a ze zkušenosti každému známé odpovídá ve skutečnosti hmotného dění opět identity, a to existenčních oborů patřičně vymezených.¹

5. Abstraktní činnost lidského ducha.

Pro studium dalších případů realizace identity bude třeba podat stručný náčrt abstraktní činnosti lidského ducha. Naším úkolem při tom nebude vyčerpat všechny základny, které pro abstraktní činnost jsou člověku dány. Pro naše stanovisko přírodovědecké postačí základna smyslového vjemu.

a) V oboru smyslového vnímání je nám prvotně

1 O zajímavých obměnách těchto příslušných vymezení pro látky různé stability nelze v této stručné studii bez újmy přehlednosti pojednat. Ponecháváme tyto a všechny ostatní pouze naznačené problémy větší soubor, práci, která se chystá.

dán hmotný jev resp. souhrn hmotných jevů, jemuž připisujeme určitou realitu.¹ Všechny prvky určující podstatu daného hmotného jevu jsou nám přístupny a umožňují nám vnikati do samé podstaty jevů. Ta okolnost, že není nám dán osamocený prvek určující hmotný jev (některá jeho vlastnost), nýbrž vždy souhrn všech prvků určujících podstatu hmotného jevu, nás přivádí k poznání, že hmotný jev je smyslovému vnímání daná totalita, t. j. realita svojí povahou do sebe uzavřená, která nepředpokládá vzhledem ke smyslovému vnímání žádnou realitu jinou.

b) Abstrakcí jedním směrem, a to od podstaty, dostáváme pouhé prvky podstaty hmotných jevů určující čili vlastnosti, které analyzuje a do vzájemných vztahů přivádí přírodověda. Studium těchto vlastností a jejich vztahů má jedině význam vzhledem k jejich možné realizaci na hmotných jevech. Nepředstavují tudíž totalitu ve smyslu shora vymezeném v oboru abstrakce. Realita vlastností čili kvalit je zřejmě menší než realita hmotného jevu.

c) Opačným směrem vede nás abstrakce, nepřibližujeme-li u hmotných jevů k jejich vlastnostem: dospíváme k pojmu hmoty vůbec, obsáhnuvše takto všechny individuální hmotné jevy. Pojem hmoty vůbec má takto realitu vyšší, než bezprostředně nám daný hmotný jev. Tento stupeň reality mohli bychom také nazvati hmotným bytím. Není však v tomto případě realizována totalita v oboru abstrakce, poněvadž hmotné bytí nutně předpokládá existenci reality jiné, a to jednak takové, od které jsme k poznání hmotného bytí dospěli, čili nižší, jednak vyšší, která by vysvětlila současnou existenci bytí hmotného s bytím jiným na př. duchovním.

d) Tím jsme u dalšího stupně abstrakce, u reality bytí. Není však ani zde uskutečněna totalita jednak z důvodů analogických jako při poměru hmotného bytí k individuální hmotě, jednak tím, že nedává důvodů pro vlastní svoji existenci, což na posledním článku řetěze abstrakčního musíme nutně žádati, má-li rozumová činnost abstrakcí se zde projevující vésti k žádanému cíli, k pochopení skutečnosti.

e) Posledním stupněm abstrakce je krok od bytí na něčem zavislém k bytí naprosto nezávislému.

1 Srov. článek autora ve Fil. rev. I., 4. seš.: Realita objektu vnímaného smysly. Realitou je zde nazýváno v nejširším smyslu vše, co neodporuje.

Je to nejvyšší realita lidskému rozumu přístupná. A této nejvyšší realitě je konečně pro obor rozumové konstrukce, abstrakcí vyznačené, uskutečněna totalita. Neboť tato nejvyšší realita, nemáme-li ve svých abstrakcích postupovati do nekonečna,¹ k čemuž není žádného dostatečného důvodu, nemá důvodu mimo sebe, musí tedy býti naprosto nezávislá, nesmí býti ani závislá na naší rozumové konstrukci, pomocí níž se o ní přesvědčujeme, jest i bez nás, jako v oboru smyslového vnímání hmotný jev, nezávisle na nás, tvoří tedy vskutku do sebe uzavřený celek, totalitu.

6. Identita různých stupňů realit.

V oboru všech takovou abstrakcí získaných realit uskutečněny jsou identity.

Tak reality uvažované v odstavci b) předchozí kapitoly skýtají bohaté pole aplikace identity v přírodních vědách. Pro povahu moderního lidského ducha je příznačné, že vytvořil pro aplikaci identity v oboru každé z těchto realit samostatnou vědeckou disciplinu: kvantita obecně v matematice, poloha obecně v geometrii, kvantita prvků hmotných v kvantitativní chemii, pohyb hmotných prvků ve fyzice. Objekty těchto vědeckých disciplin mají různou realitu podle míry abstrakce. Tak je kvantita studovaná v chemii vyšší realitou jako kvantita studovaná v matematice. Matematika se v některých oborech dopracovává dokonce nejmenších myslitelných realit. Totéž lze říci o identitách logických, pokud je uvažujeme jako pouhé konstruktivní možnosti našich soudů bez ohledu na určitou aplikaci a z ní plynoucí důsledky.

Aplikaci identity na realitách uvedených pod a), to jest na hmotných jevech jako totalitách zabývá se filosofie přírodních věd, mající stanovisko vyšší než přírodní vědy odborné.

Ostatní případy identity uvedené pod c), d), e)

¹ Tím jen odkládám, ale neřeším.

jsou již předmětem filosofie, řekněme čisté nebo obecné. Největší důležitost pak ve filosofii má identita reality uvedené pod e), kteroužto realitu nazveme stručně „ens per essentiam“, název podle odstavce e) zcela pochopitelný. Ens per essentiam jako nejvyšší realita ve své totalitě poskytuje jedinou identitu, a to identitu samo sebou.

7. Závěr.

Odpověď na otázku, kterou jsme si kladli na počátku této studie, je tato:

Princip identity jest vyjádření skutečnosti realizované jak ve hmotném jevu nám daném ve své konkrétní totalitě, realizované v celé stupnici abstrakcí nižších i vyšších studovaných jednotlivými vědeckými disciplinami, realizované konečně na realitě nejvyšší v její totalitě. Stupeň reality těchto identit je v každém z uvažovaných případů dán stupněm reality příslušného objektu.

Konečně nebude snad nezajímavé poukázat na to, že oba případy realizace identity v totalitě mají společný jeden znak, že totiž jsou identické pouze v sobě: identita hmotného jevu se sebou samým v témže okamžiku časovém jako realita našim smyslům konkrétně daná na straně jedné a identita ens per essentiam samo sebou bez času jako nejvyšší reality lidskému duchu přístupné na straně druhé.

Kdybych si nyní dovolil myšlenkový pokus a kdybych chtěl v oboru stupňů realit z kap. 5., vycházeti z hmoty konstruovati konkrétní případ identity v totalitě ve větším časovém intervalu, pak bych musel vzhledem k požadavku časového intervalu zrušiti pohyb, tím však podle de Broglieho vlnohmotu hmotu samu a zbývá mi pouze realita bytí nehmotného. Aby však byla zároveň splněna podmínka identity v totalitě pak v oboru realit nehmotných podle kap. 5., zbývá jediné sama nejvyšší realita – konstruoval bych nutně samo „ens per essentiam“.

RNDr. Artur Pavelka.

VLASTNÍ POVAHA POZNÁNÍ

Není pochyby, že poznáním povstává jakési Jsoucno. Jak to důrazně praví Kajetán, poznání je především nějaké bytí. Je to bytí podobné všem jiným, mající většinou tutéž konstituci jako

všechna jiná Jsoucna. A když mluvíme o Jsoucnu všeobecně, nemůžeme odezírat ani od tohoto zvláštního Jsoucna, jež nazýváme poznáním. To je též obsaženo v povšechném pojmu Jsoucna. Proto

má také všechno to, co tvrdíme o jsoucnu všeobecně. To je tak pravda, jako že každá forma dává bytí. A jest jisto, že v jakémkoliv poznání je nějaká forma, jíž se ustavuje bytí poznávací. Proto musíme říci, že poznání je vpravdě jakési bytí, podobné jiným jsoucňům.

Avšak náš rozum, který se snaží vypátrat formální podstatu všech jsoucen, nepřestává na tomto všeobecném tvrzení. Jest jisto, že je to mnoho tvrdit, že poznávati znamená jakési bytí. Avšak každý vidí, že tato idea o poznání je příliš všeobecná a doposud nejasná. Je nutno přijít k plnějšímu a jasnějšímu určení tohoto jsoucna. Musí se totiž pátrat, co má zvláštního toto jsoucno, jež jmenujeme poznáním. Musíme nalézt to, co vlastně a samo sebou ustavuje jeho speciální a vymezenou povahu, jíž je tím, čím je, a jíž se liší ode všech jiných jsoucen. Všelike jsoucno je totiž tím, čím je svou esencí, jež je ustavuje ve vlastní povaze. Nalézt povahu této esence znamená přijít k poslednímu rozřešení problému.

Doposud jsme nedospěli k přesnému jeho poznání, neznáme ještě jeho povahu a vlastnost. Proto zvláštním naším úkolem musí býti: přijíti k tomu, co vlastně (per se et formaliter) ustavuje jeho podstatu.

V minulém článku jsme dokázali, že je rozdíl mezi jsoucnem poznávacím a jsoucnem, jež není poznávací, které nazýváme fysickým. Řekli jsme, že poznávací forma tvoří jsoucno ne fysické, nýbrž poznávací bytí. Tím jsme již naznačili, že existuje rozdíl mezi jsoucnem fysickým a intencionalním (poznávacím), a to tak existuje, že je nemožno, aby bylo v poznávací mohutnosti nějaké jiné jsoucno než intencionalní. Jest otázka, jaká je povaha tohoto jsoucna. Co je ustavuje ve vlastní podstatě, čím se též liší ode všech jiných? Zkrátka: jaký je rozdíl mezi jsoucnem poznávacím a fysickým?

Je známo, že forma rozlišuje věci. Ona jakoukoliv věc ustavuje v její povaze a rozlišuje od každé jiné. Poněvadž forma dává bytí, následuje z toho, že ona ustavuje věc v takovém bytí. Neboť forma nedává jakékoliv bytí, nýbrž určité bytí, vymezené. Jestliže tedy na ní závisí bytí, plyne z toho, že na ní závisí, že věc je ustavena v takovém určitém bytí.

Než, uvažujeme-li dobře, vidíme, že v tom není rozdíl mezi poznávajícím a poznaným. Ba dokonce

musíme stanovit naprostý opak a říci, že nejen není rozdíl ve formě, ale naopak, že je formální totožnost poznávajícího s poznaným.

Mohli jsme vidět v dosavadních člancích, že rozum poznává tím, že má formu věci poznané. To se děje tím způsobem, že věc vtiskuje svou formu poznávajícímu. Věc mimo nás působí na poznávajícího. Tím však, že působí, dává mu něco a dokonaluje ho. To nemůže být nic jiného než její forma, vždyť jest jisto, že každý činitel působí svou formou. A tak forma, jež je ve věci, je také v myslí a všeobecně v poznávací mohutnosti. To značí, že je jakési sjednocení mezi poznávajícím a poznaným. Toto sjednocení se děje formální totožností, pokud úplně tatáž forma je v poznávajícím a ve věci, poznané tím poznávajícím.

Ano, v této jednotě spočívá celá podstata poznání. Popírá-li se tato jednota, zdá se nemožné vysvětlit problém poznání. Pak nelze vidět, jakým způsobem můžeme poznati něco, co je mimo naši mysl. K poznání se totiž vyžaduje, aby poznané jaksi bylo v poznávajícím. Jestliže však forma poznané věci není v poznávajícím, pak není vidět, jak v něm věc může být. A tak je naprosto nutno, že forma poznaného je v poznávajícím. Proto v tom nemůže tkvít rozdíl mezi jsoucnem intencionalním a fysickým. Rozdíl totiž činí, že se věci různí. Avšak formou poznávající a poznané se nerůzní, ale naopak, jsou jedno. Formou nejsou věci mnohé, nýbrž jedno. Nepůsobí rozdělení, avšak sjednocení. Činí, že tyto věci, jež jsou mezi sebou různé, alespoň v něčem jsou jedno.

Proto, je-li nějaký rozdíl mezi jsoucnem intencionalním a fysickým, nemůže být ve formě, jež je totožná, ale ve způsobu, jak tato forma jest a existuje. Vpravdě jedna a tatáž forma může mít různý způsob svého „býti“. Ačkoliv jest jedna v sobě, třebas se neliší svou formálností, přece se může lišit způsobem svého „býti“.

Ba věru musí se tímto způsobem lišit. Neboť, neliší-li se tímto způsobem, nemůže se myslit jiný rozdíl, jenž by mohl být mezi dvěma jsoucny, majícími tutéž formu.

Jedna a tatáž forma, která by zároveň byla tímže způsobem, by dala jedno nerozlišené jsoucno, jež by nebylo více, avšak toliko jedno totožné. Proto dvě jsoucna téže povahy (formálnosti) musí mít různým způsobem tuto formu. To je tolik, jako říci,

že forma v nich musí různým způsobem existovat, čili jinými slovy: forma musí různým způsobem dáti bytí. Jen tehdy je možno vysvětlit, z jakého důvodu jedna forma může činit dvojí bytí.

Sv. Tomáš¹ praví na různých místech, že forma v poznávajícím má jiné bytí než ve věci, neboli že forma v poznávajícím je jiným způsobem než ve věci. A v tom spočívá celý a jediný rozdíl mezi jsoucnem poznávacím a věcí poznanou: forma existuje různým způsobem. Zbývá toliko viděti, v čem je tato různost existování forem a z jakého důvodu povstává tato různost.

Zdalo by se, že tento rozdíl bytí tkví v tom, že jeden způsob je případečný a druhý podstatný. To proto, že v lidském poznání je vždy jsoucné případečné. To je mu vlastní, že v člověku je případečné. Lidské poznání je případečné v podstatě člověkově. První rozdělení způsobu „bytí“ je v případečný a podstatný způsob. Proto, liší-li se dvě věci způsobem bytí, pak první rozdělení a rozdíl musí býti v tom, že jedno je případečné a druhé podstatné.

To však velmi málo stačí k vymezení onoho zvláštního způsobu „bytí“ poznávací formy. Tímto rozdělením nelze nikterak viděti zvláštní jsoucnost, vlastní poznání. Jsou totiž v přírodě – i mezi fyzickými jsoucnými – některá jsoucná, jež jsou i případečná i podstatná. A z toho, že některá jsou akcidentální, nenásleduje, že jsou poznávací jsoucná. Z té příčiny to není první rozdíl, sám sebou a vlastní poznávacímu jsoucnu. Pravím, že není, protože jsou případečná jsoucná v přírodě, jež nejsou poznávací. Z toho nenásleduje, že to je vlastní poznávacímu jsoucnu, že je jsoucné případečné. Dokonce můžeme všechna jsoucná případečná zároveň brát v úvahu, abychom viděli jakýsi rozdíl mezi nimi. Bude-li však nějaký rozdíl, pak nespočívá v tom, že jedno je méně případečné než druhé, nýbrž v různém způsobu „bytí“, neboť i případečný způsob může být dokonaleji, nebo méně dokonale.

A není to něco divného, že jedna a táž forma má různý způsob jsoucnosti.

Všeobecně vyjádřeno; každá forma – již náleží dáti bytí – nedává bytí sama, nýbrž závisle na subjektu. Není totiž samojediná, tvořící jsoucnost. Avšak zároveň se subjektem činí a dává určité bytí, což

se vyjadřuje: forma závisí na subjektu. Proto jedna a táž forma může působit různá jsoucnost, je-li v různých subjektech. A to tak, že v dobře dispozaném subjektu dá dokonaleji bytí než v subjektu, jenž neodpovídá tak dobře její povaze.

Proto, shledáváme-li se s růzností jsoucnosti majících tutéž formu, tato různost může pocházet jediné z různého subjektu. To je důvod, proč hledáme různost poznávacího jsoucnosti od nepoznávacího; mají tutéž formu, ale různost subjektu; poznávací subjekt se povahově liší od subjektu nepoznávacího. Na této různosti se zakládá celý důvod rozdílu mezi jsoucny intencíonálním a fyzickým. Proto je třeba dobře přihlížet, v čem je tento rozdíl a z jakého důvodu se liší poznávající subjekt od nepoznávajícího.

Soudíme o něčem jako dokonalém, pokud je to uskutečněno. To je jisto o všech jsoucnech, neboť nemůže býti něco dokonalé, pokud je to v možnosti. Je-li dokonalé, pak musí býti skutečné, neboť jeho bytost je vymezená. Je jisto, že neurčitost je největší nedokonalostí. Proto mluví o dokonalosti něčeho je totéž, jako mluví o jeho aktuálnosti.

Avšak potom není zřejmo, z jakého důvodu se může mluvit o dokonalosti subjektu. Subjekt totiž jako subjekt je v potenci. Pokud je však takový, je určitý, což – jak je samozřejmé – je nedokonalé. Zdá se tedy, že nelze mluvit o dokonalosti subjektu, pokud je subjekt, neboť všechny subjekty se v tom jeví podobnými, že jsou určité, proto i nedokonalé.

Jestliže takovým způsobem uvažujeme o subjektu, tu se zdá, že v něm není žádné dokonalosti. Není v aktuálnosti. To je jisté! V tom smyslu není dokonalý.

Přece však to, co činí subjekt dokonalým, není to, že je uskutečněn, nýbrž že směřuje k uskutečnění, neboť jeho povahou je, že směřuje ke konu.

A v tomto uzpůsobení ke skutečnosti jest jeho dokonalost, neboť takové uzpůsobení není totéž ve všech subjektech. Netíhnou všechny subjekty k témuž uskutečnění. Různost směru působí různost jeho dokonalosti.

Již všeobecně řečeno, dokonalost možnosti se nebere z ní samé, nýbrž ze vztahu k uskutečnění. V tom smyslu se může říci, že možnost sama v sobě je nedokonalost, avšak může býti dokonalá, čili

1 Srov. Sv. Tomáš in I. De Anima Lect. IV., 43.

není uvedená ve skutečnost, ale může být uvedena. Tím je řečeno, že možnost je cesta k dokonalosti. Její dokonalost je v tom, že může být. Také její různost je v tom, že se může různit od jiných. A proto, když pravíme: v člověku jsou různé potence, tím chceme naznačit, že člověk může být různým. Není dosud, ale může být. A v této možnosti jest jeho dokonalost: v tom, že může být. Pokud může být různým, jsou v něm různé potence.

Rovněž subjekt jest jakási potence, pokud subjekt značí možnost přijmout různé aktuality. Potence i subjekt je tedy totéž, jediný rozdíl je, že subjekt znamená možnost přijmouti, kdežto pojem potence značí možnost být. Proto dokonalost subjektu se musí brát z toho, že může být. A ten subjekt bude dokonalejší, jenž směřuje k dokonalejšímu jsoucnu. Táhne-li subjekt k vznešenějšímu uskutečnění, bude sám též vznešenější. Z toho důvodu také pravíme, že poznáváme potenci – tímže způsobem jako subjekt – z toho, k čemuž směřuje, takže důvod poznání a bytí subjektu je třeba odvozovat ze vztahu k uskutečnění.

Již tedy nalézáme co největší rozdíl mezi subjektem poznávacím a nepoznávacím. A tento rozdíl je třeba brát vlastně ze způsobu, jímž jeden i druhý směřují k různým jsoucňům různým způsobem. Skutečně vidíme, že právě v tom je největší rozdíl, od nepoznávajícího, pokud poznávající subjekt směřuje různým způsobem k různému jsoucnu.

Je třeba poznamenati, že zde bereme poznávající subjekt nerozlišně, uvažující jen případečně různost rozličných poznávajících. V tom smyslu bereme to, co je všem společné a v čem se shoduje všechno, co poznává, buď rozumově nebo smyslově. V takovém smyslu uvažujeme o povaze poznávajících o tom, co je v ní vlastního, a v té formálnosti nalézáme rozdíl, dělící je od bytostí, jež nepoznávají. V této úvaze vidíme, jak poznávající má tu vlastnost, že může mít formu jiného. Proto se může stát jiným. Z toho důvodu poznávati by znamenalo: být i jiným, nejen sebou.

Z toho je patrné, že známka a vlastnost poznání je v tom, že se může rozšířit na jiné. Nepoznávající je vymezen k jednomu jsoucnu, poznávající není určen k jednomu, vymezenému jsoucnu, nýbrž může být i jiným: rozšiřuje se na jiné bytí. Po-

znávající má tedy to speciální, že není ohraničen k určitému rodu nebo druhu – k určitému jsoucnu – nýbrž může být i jinými než sebou.

To je jeho dokonalostí, která jej rozlišuje ode všech jiných dokonalostí. V tom je důvod, proč jeden poznávající je dokonalejší než druhý; neboť nemohou všichni poznávající být tímže způsobem jinými věcmi. Je možná různost. Pro smyslové poznání být jiným není totéž jako pro rozumové poznání. I smysl se může stát jiným, ba v tom jest jeho dokonalost. Smysl totiž směřuje k poznání všeho smyslového. Poněvadž poznávati znamená být jiným, následuje z toho, že smysl může být vším smyslovým. Avšak, srovnáváme-li jej s rozumem, vidíme veliký rozdíl, neboť rozum nesměřuje toliko k poznání smyslového. Jeho předmětem je jsoucné. To znamená, že všechno, co je jakýmkoliv způsobem, jest předmětem rozumu. Rozum táhne k poznání i smyslového i rozumového. Ba dokonce pod jeho adekvátní předmět spadá sám Bůh, jež také jakýmsi způsobem – třeba nedokonale – náš rozum poznává. Proto všechno, co má nějakou povahu, je předmětem rozumu, poněvadž může všechno poznati. Proto může být vším. Kdežto smysly mohou být toliko vším smyslovým, rozum může být smyslovým i rozumovým. Jedním slovem: může být vším.

Jak patrné, došli jsme ke klasické definici poznání, již dal Aristoteles a po něm sv. Tomáš.¹ Hledající vlastní povahu poznání, přišli jsme k vlastní jeho definici. Znamená to, že naše pátrání je pravdivé; neboť každé pravé pátrání vlastnosti musí nakonec přijít k podstatě věci. Chceme-li dáti důvod, proč některá věc je ustavena ve svém vlastním bytí, a čím se liší od jiných jsouců, musíme uvést její podstatu, tím totiž, že podáváme definici její povahy; neboť tím se věc liší od jiných, čím je ustavena ve svém bytí. Svou podstatou je tím, čím je, a liší se ode všech jiných. Což se může přímějí vyjádřiti všeobecnějším způsobem, tvrzením, že věc je i *jsoucné* i *jedno* svou podstatou. Je-li však *jsoucné*, pak je ustaveno ve svém bytí. Je-li pak *jedno*, potom se liší ode všech jiných.

Z toho důvodu se poznání liší od všelikého jiného jsoucna – čili od fyzického jsoucna – tím, čím je ustaveno ve svém bytí. Proto též důvod, proč

¹ Aristoteles: De anima I. III. c. VII – S. Thomas: De veritate II. a. II.

se poznání liší od jsoucna nepoznávajícího, tkví v tom: poznávající může být jiným, kdežto nepoznávající (fysické jsoucno) je vymezeno na jedno jsoucno.

Proto se praví, že jsoucno intencionelní je dokonalejší než jsoucno fysické – aspoň všeobecně řečeno. Omezení jsoucna je totiž jeho nedokonalostí, kdežto dokonalost záleží ve větší neohraničenosti. Čím více se jsoucno rozšiřuje na jiné, tím je dokonalejší. A naopak, čím vymezenější je, tím je nedokonalejší. Poznání však ve svém esenciálním pojmu znamená nevymezenost a neohraničenost. To je mu totiž vlastní, že není toliko sebou samým, nýbrž rozšiřuje se na jiné, může být jinými než jen sebou. Proto značí ve svém pojmu samu dokonalost.

Vezměme si na př. nějaké hmotné jsoucno. To má vymezení bytí, vymezenou kvantitu, vymezenou podstatu. V nějakém smyslu může být i toto hmotné jsoucno jakýmsi rozbořem obráceno na jiné jsoucno. Nemůže však být jiným jsoucnem, neboť má stále svou podstatu. Nemůže být tímto dvojím: mít jedno bytí a stát se jiným.

Naopak zase, právě v tomto spočívá pojem i podstaty poznání. Člověk má svou vlastní podstatu a poznává mnohé jiné věci. Pokud poznává jiné, jest jiným. A je třeba dobře poznamenati, že poznávající je vpravdě oním, co poznal. Již mnohokrát jsme mohli vyděti, že poznáním získáváme formu poznané věci. S formou máme i to, co je vlastního a dokonalého ve věci. Proto poznáním máme všechno, co činí věc dokonalou: to, co působí, že věc je ustavena ve své dokonalosti. Odtud je patrné,

v jakém smyslu se člověk zdokonaluje poznáním a v jakém smyslu se stává tím, co poznává, zachovává si při tom stále svou vlastní povahu.

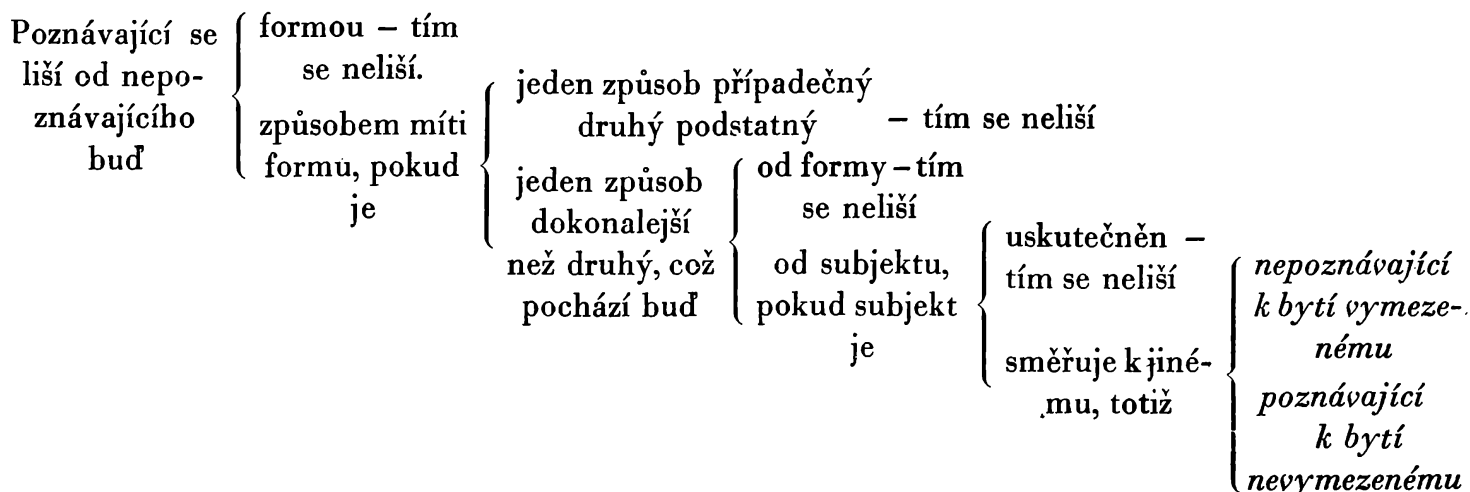
V tomto smyslu je poznání dokonalejší než fysické jsoucno. Poznávající totiž má tu vlastní vznešenost, že se rozšiřuje na mnoho jiného. Povaha jeho je neomezená. Svou dokonalostí se šíří na všechno to, co poznává. A poněvadž to, co poznává, není vymezeno, tedy jeho dokonalost má jakési neohraničení: neohraničení naprosté, mluvíme-li o rozumovém poznání, do jisté míry, mluvíme-li o smyslovém poznání.

A tedy rozumové poznání je co největší dokonalostí, jež má obdobně něco podobného s božskými dokonalostmi. To je dokonalost, již scholastici nazývají: naprostou dokonalostí (simpliciter simplex). Z toho důvodu nemůže být lidské poznání, jež by bylo jeho vlastní esencí. Tím chci říci: nemůže být nějaký tvor, jehož povaha by spočívala v poznání. To může být jedině v Bohu, neboť jen v prvním jsoucnu znamená bytí rozuměti a jeho povaha jest poznání. Tvor však žádný – ani anděl, jenž nemá hmotnosti, nemůže sestávat ve své podstatě z poznání, čili fysická povaha nemůže být poznáním. Ve všech je toliko poznání jen vlastností a případkem. Tak vznešená je tato dokonalost.¹

Tak veliká je dokonalost poznání, že má podíl na nekonečnosti.

Aby náš postup jasněji vynikl, znázornili jsme jej schematem.

1 S. Thomas I. P. 9. 54, a. I. et II.



Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.

O ARCHITEKTUŘE

Psátí dnes o Corbusierovi je trapné. Hlavně z toho důvodu, že v tom, v čem je originelní opravdu, byl výsledkem krátkodobé módní potřeby, kterou nikterak ovšem nepodceňuji a která jistě vykonala kus osvobozujícího díla. Ale tak se stalo také s jeho teorií, jako s tolika jinými věcmi tohoto druhu, že je „passé“ a že tudíž jedněm bude se zdát můj výklad bouřlivou negací, zatím co druzí budou se nudit, jako při věci příliš samozřejmé. A pak mne mrzí to, že vím, že se nemohu ubránit tomu, abych nevzbudila dojem povýšeného přezírání. A k tomu se opravdu moje česká dušička necítí povolána. Leč jsem-li přesvědčena o svojí pravdě, je prý nutno ji říci, i tehdy, je-li snad opožděna.

První taková pravda, které jsem se naučila, je, že odborník, který je zároveň teoretikem, skoro vždy v jednom či druhém klopýtá. Naučila jsem se cenit třeba i velmi nezáživné odborníky, a to odborníky teorie i praxe, mnohem výše, než nejduchaplnější vykladače „pravd a směrů“, a praktik, který vykládá, je mi vždy figurou podezřelou. Znam renesanci a znám renesanční teoretiky (nejlepším případem, zábavným i poučným je tu A. A. Filaret) a vím dobře, jak vypadá „umění“, které potřebuje traktátů, a vím, že teorie psané umělci jsou z větší části utopiemi, byť i působily úrodný rozruch, ohlas a přinášely namnoze veliký zisk. Konec konců ono „něco“, co vytváří směrnici vývoje, je vždy přemáhá, ani ne tak kvalitou ideologie, jako kvalitou skutečného tvůrčího činu, který dospěl třeba i k docela kontradikčnímu pólu.

Pokud jde o Corbusiera, jako teoretika, troufám si říci naplno, že trpí nedostatkem vědeckého vědění. Každý se v dějinách umění může naučit jako základní poučku asi toto: v každém údobí uměleckém (mluvíme jen o architektuře) jeví se tři fáze. První je ta, kdy člověk bere stavební materiál, ať již dřevo, kámen, cihlu, beton – aby z něho postavil přístřeší jakéhokoliv druhu, a to ve formě, jaká je mu tímto materiálem konstruovatelná. Ze dřeva tedy čtyřhrannou stavbu, rovně krytou, z kamene rotundu a kopuli, z cihly klenbu atd. Člověk nepřemítá o formě. Jde mu jen o to, aby zmohl co nejlépe tektonické a konstruktivní problémy. Materiál a jím dané možnosti mají hlavní slovo. Druhá fáze nastává tehdy, když byly úplně poznány a

zvládnuty konstruktivní schopnosti materiálu, když bylo dosaženo účelnosti a kdy v člověku se počíná jevit touha po tom, aby ovládl a uspořádal formy podle diktátu krasocitných emocí, které v sobě pociťuje. – A pak teprve přichází fáze poslední a vrcholná, kdy tento diktát stává se hlavním, kdy umělecká vůle (Kunstwollen) vítězí nad konstrukcí i nad materiálem do té míry, že si je úplně podrobí, že je popírá a úmyslně a chtěně vytváří novou uměleckou ilusi, poslední vrchol každého umění. (Srovnej: Birnbaum, Barokní princip.)

Každá doba přináší nové potřeby praktické. (Změna je zákonitostí, a to změna rychlá, nezvratná.) Jímí přinucen k zintenzivnění výkonnosti v tom, či onom směru, objevuje mozek lidský vždy nové a vhodnější materiály stavební, aby jimi tyto potřeby kryl. (Nález cihly, terakoty v biblickém dávnověku je ekvivalent nálezů betonu a skla.) Každý nový materiál podmiňuje a přináší nové možnosti konstruktivní. Ale nepodmiňuje nikterak formu. – Každá doba naproti tomu má svoje touhy estetické a svoji uměleckou vůli, kterou vyjadřuje formou. – Obě tyto složky projdou průběhem doby výše vyloženými, vzájemnými poměry: 1. umělecká vůle = nule. Konstruktivní problémy jsou na prvním místě všeho zájmu; 2. Umělecká vůle je v rovnováze s principy funkčními a konstruktivními; 3. umělecká vůle je hlavní, potlačuje principy konstrukce a vytváří formy ilusivní, jen umělecké.

Tohle a takhle to vždy bylo. Máme možnost vyložit a dokázat to velmi přesně, a bylo to vyloženo mnohokrát, takže považuji za zbytečné uvádět tu příklady. Je ovšem divné, že přes tuto jasnou pravdu a skoro proti ní, našel by se dnes genius, který by mohl z fáze první přeskočit ihned do fáze třetí čistě uměleckého vytváření. Nedaří se mu to ovšem a jeho zápas a kolísání mezi slovíčky „krásné“ a „užitečné“ a „funkcionální“ je balancováním velmi povážlivým. Protože však mermomocí chce už dnes vytvářet umění, nezbyvá mu, než aby nám podal zase náhražku, to jest recept na to, co je krásné a co se nám musí líbit. Jsou to především primerní tělesa geometrická, krychle, válce, hranoly atd. Z těchto prostých těles má povstat forma architektury, architektury jakožto umění, to je té, která je „au delà

des choses utilitaires“, která jest „jeu savante et correcte des volumes sous lumière — — —“

Proberme si tu věc podrobněji. Včera (řečeno obrazně) bylo vynalezeno železo, železobeton a sklo, jakožto nové stavební materiály. Je důležité uvědomit si, že nebyly nalezeny ani čarovným proutkem, ani že nespadly s nebe jako zázrak. Jejich stavební upotřebitelnost byla nalezena, jako konsekventní důsledek průmyslového rozvoje — který sám je důsledkem celé složité řady příčin — který potřeboval budovati rozsáhlé prostory, velmi pevné a odolné vůči otřesům, takové, které by snesly velikou tíži a byly bezpečné před ohněm. Potřeboval dále rychlé komunikace. Tato intenzivní potřeba přinutila člověka k intenzivnímu domýšlení věcí, v teorii dávno objevených a promyšlených. To nebyli inženýři počátku 19. věku, to je práce mnoha přírodovědců 17. — 18. stol., a dávno před nimi, konstrukterů mechanických strojů renesančních, a dávno před nimi tolika a tolika filosofů — matematiků antických atd. atd. Pomalu mohli bychom sledovati tu řadu až k Adamovi a viděli bychom, že je souvislá jako řetěz, z něhož nelze nic vyjmouti.

[Bylo by velmi na čase vyvrátiti širokému foru pohádku o technických zázracích 19. stol. do níž byli lidé vmluveni průzračnou agitací materialismu, která směřovala k znehodnocení věd duchových, zapomínajíc, že tím směřuje i proti podstatě věd přírodních, totiž proti intelektuální práci vůbec. Technický pokrok je důsledkem myšlenky, ale ne, bohužel, příčinou její. A proto byl vždy úměrný rozvoji lidské myšlenky a hlavně úměrný potřebám myšlenkou vzbuzeným. Jeho vzestup v minulém století jest jen zdánlivě tak ohromný. Nález kola sloukotěmi byl pro svoji dobu právě takovým zázrakem, jako pro nás automobil. Tady v tomto směru je vše relativní. Zítřka bude naše auto před raketou právě tak pomalé, jako dnes kdysi slavná buštěhradská lokálka před automobilem. Nechápu tedy především toho uctívání a stálého opakování výkladů o pokroku technickém. Je mi to prostě *samozřejmostí* závislou úplně a především na pilné, tiché teoretické a rozumové práci učence v laboratoři. *Příčinou všeho vždy byla a bude myšlenka.* To je také zákonitost.]

Tedy, jak řečeno, včera nalezeny byly nové stavební materiály s novými možnostmi konstruktivními, jimž podle předem vyložených zákonitostí byl

věnován veškerý zájem. A v tomto směru dosaženo bylo výsledků stoprocentních, ať již ve stavbě mostů bez aplikování jakýchkoliv tradicionálních, dekorativních přídavků, ať již ve stavbě výstavních, či divadelních síní, či jiných sálů vyzdobených dekoracemi, tak jak tomu nálada, nikoliv umělecká potřeba doby chtěla. Tato dekorativnost, která se nám dnes zdá úplně nemožnou, nejen nikterak nezatížila konstruktivní rozvoj, ale byla vždy považována jen za nutné zlo, které jevílo se čím dále tím zbytečnější svojí neorganičností, až zmizelo úplně a to před r. 1914 a v mnohých případech dávno dříve. Účelné továrny jsou budovány na základech čisté konstrukce, právě tak jako lodě, stroje, auta. — Není sporu o tom, že jejich formy v nás vzbuzují pocity libosti. Plyne to odtud, že jejich funkce je v harmonii s jejich formou. Nikdo nepopírá, že stroj, nebo mohutné, účelné skladiště atd. vzbuzuje pocity obdivu a že jsou krásné. — Leč právě tak jako ono úplné odstranění zbytečných dekorativních prvků z konstrukcí mostních a jiných nebylo diktováno ničím jiným leč příkazem ekonomie, právě tak ta nejkrásněji postavená fabrika, loď, aeroplán nejsou produkty uměleckými, nejsou záležitostí tvůrčí činnosti, — ani podle Corbusiera ne. A přece hlásá, že nejkrásnějším tvarem jest krychle, válec, hranol a dokazuje to právě těmito stavbami a produkty. Jak to? Tady vidíme další labilitu jeho balance. Jmenované formy totiž jsou přirozeně obsaženy v dnešním materiálu stavebním. Jsou v něm jaksi primérně obsaženy a jím dány. To jest zřejmé na všech konstrukcích provedených až dosud. Přijímá-li tedy Corbusier tvary geometrické jako projev nejkrásnějších forem, podléhá tím nevědomky úplně diktátu materiálu a nemá ani zdání o tom, co je to vytváření umělecké formy. A přece — v nedůslednosti je mistrem — je to právě on, který nás chce učiti *nové estetice*. Chce nás jí učiti lekcemi, které je prý nutno bráti u krychlí, válců, hranolů, u aeroplánů, paquebotů atd., chce nám vnutit krásu jednoduchých těles geometrických. Dobrá. — Naprosto neříkáme, že tu není krásy. Jest a velká. Leč podívejme se blíže na to, jakého druhu je tato krásy? — Může se tady mluvit o krásy ve smyslu umění, to jest volním, tak jak ho sám Corbusier chce a chápe? O krásy, která nutí k meditaci, a rozechvívá celého člověka, nejen uspokojuje některé jeho touhy? Nikoliv. Krásy těchto věcí není výrazem umělecké vůle, je to *krásy*

sa bezděčná, ekvivalent harmonie živočišné, je to jednosměrná krása účelu a užitečnosti. Hledati v ní jakýmkoliv způsobem estetické poučky aplikovatelné na úsilí tvůrčí je nesmyslem. Krása krychle právě tak jest jen bezděčnou výslednicí sil. Je to ovšem dokonalé uzavření prostoru, dokonalé vytvoření prostoru – což je smyslem budoucího stavebnictví – ale nutné a neměnitelné, tudíž neschopné uměleckého zpracování. Bylo by to zase jen pokračováním toho zápasu, v němž lidstvo je vlastně již pomalu dvěstě let, od konce baroka, kdybychom v tom pana Corbusiera poslechli. Je to stále jedno a totéž: *hledání východiska z krise, buď děláním nových teorií, nebo vypůjčováním si tvarů at již v uměních exotických či historických, nebo konečně takovéto vypůjčky forem bezděčně krásně vytvořených*. Je to marná námaha, dnes už trochu nepochopitelná. Architektura zítřka nebude mít nic formově, ani ideově společného ani s Parthenonem, ani s katedrálou ani s paquebotem. Bude sama sebou. Všechno mluvení o tom, jaká bude, či jaká má být, jsou pouhé míjivé recepty, a je tudíž *úplně zbytečno* rozšlapávat jistě duchaplné, mnoho osvětlující, ale v tom, co v nich je dobrého již dávno před válkou známé recepty Corbusierovy, novými knížkami, jako je na př. nedávno vyšlá „Le Corbusierova prostorová estetika“. Jen malá trocha umělecko-historického vzdělání přesvědčí nás především o tom, že umění je výrazem vůle, ale také o tom, že se jeho projevy dostavují jako nedotknutelně svobodná spontánnost. Poučí nás, že teoriemi nelze zasahovat do jeho vývoje. Umění potřebuje *naprostou* svobodu právě tak, jako věda ukázněnost. Umění je nedefinovatelné, nadmaterialistní, „něco“, co konec konců je hmatatelným důkazem o jsoucnosti duchového života. Můžeme ho postihnout v jeho důsledku, ale nikoliv v jeho příčině. Právě tak jako život sám.

Jestliže Corbusier říká, že obydlí lidské má býti tak krásné, jako je krásným paquebot, že má býti strojem na bydlení, je to docela nesprávné – nehledě k tomu, že formy ovlivněné nějakou vypůjčkou nemohou být novým uměním – hlavně proto, že můj dům má jinou funkci než loď. Neboť pojem „bydlení“ nemá nic společného s pojmem stroje. Standardisace! – Ano, jsem pro standard. Všichni rozumní lidé musí proň být, ale jsou věci, které standardisovati nelze. Jsou to ony, při nich spolu-

působí ještě něco víc než jen pouhá mechanická hmota. Tedy: nelze standardisovat ani šaty, (jen se podívejte dobře na to, co je to Bafův standard. Vyzdobá bot mění se několikrát do roka a vyrábí se množství druhů) ani nábytek, natož potom obydlí a umění. Póukazuje-li S. Corbusier na standardní vytváření ve starém Řecku, podlehl tím asi velmi klamně, známé renesanční anekdotě (viz u Albertiho) o naprosté platnosti rozměrového kánonu při vytváření sloupů. Umění vylučuje přece standard, život vylučuje standard! V domyšlení je standard bolševismus a utopie. Standardisovati možno jen a jedině mechanickou hmotu. – A protože já nejsem ani stroj, tím méně mechanická hmota, tedy ani moje obydlí nemůže být standardem určeno. – Dům nemůže být strojem na bydlení, jelikož pojem „bydlení“ nemá v sobě žádné vlastnosti mechanické. Je ovšem pravdou, že naše domy jsou po většině na tristním stupni takových mašin, ak tomu velmi špatných a ohyzdných mašin. Ale odtud právě chceme *pryč*. A to vhodnou kolektivisací, ale nikoliv standardem. Tedy na př.: ulice není dnes řada domů, ale je to *celek*, který je dlužno řešiti v úplnosti. To ovšem nepodmiňuje, že všechny domy musí být standardně stejné. Pak by se vůbec nejednalo o řešení. – Krátce, všechny tyto věci jsou tak nesmyslné, že se člověku oškliví o nich psát. Plynou z nedostatku logického a důsledného myšlení, a hlavně z neschopnosti dojíti až k poslednímu bodu, domysliti. – Ukáží to ještě na následujícím: Corbusier říká: „budu-li dobře bydlet, budu šťasten“. Nebo: „dobré bydlení zachrání rodinu, tento základní sociální prvek“. Cožpak se nevidí, jak jsou tyto závěry falešné? Vždyť je to právě naopak. Budu-li vnitřně šťasten, spokojen, budu schopen vytvořiti si i krásné okolí, a rodinné štěstí je přece jedině na dobrotě a lásce, na vzájemném citu, závislé a nikdy, nikdy na podmínkách vnějších. – Mluví-li se tak, jak bylo uvedeno, není to zase nic jiného leč další krok na zmaterialisování světového názoru – jemuž je vším smyslový požitek a které vede k zániku.

A přece právě to volání po *estetice*, po novém umění a novém duchu, je zároveň také faktickým důkazem, že člověk není ani mechanismus, ani živočich žijící jen v citové sféře smyslů. Nám je však zřejmo, že tímto voláním se nic nepřivolá. Že je nejdříve třeba konsolidovati duchové funkce člo-

věka a jeho vnitřní život ideový – a to že nebude dříve, pokud se neusměrní novým *světovým názorem*.

Nechťjme klamat sami sebe! Přiznejme si, že *neumůžeme dosud vytvořit nic nového v umění*. Že můžeme vytvářet jen velmi účelové, a dobře disponované stavby (učení o potřebě především plánu je přece velmi prodebatovaná věc a nikoliv objev Corbusierův). Přiznejme si, že každý pokus o krásu až dosud musí ztroskotat. Že není prostě v lidských silách dnes vytvořit něco uměleckého. – Dovedeme stavěti účelné továrny, účelné skleněné domy obchodní, které v nás vzbuzují dojem libosti, zcela zaslouženě. Ale vše ostatní? To není tak jednoduché. Forma továrny může býti čistě účelová, neboť je znám její účel docela přesně. Je však docela přesně znám i účel života? Je přesně znám účel jednotlivce? – Zbytečné otázky a přece zdá

se, že lidé si ani takové nedovedou položit, aby jimi kontrolovali své these.

Neznám umění účelové, ani funkční. Zním však stavby účelové a funkční. – A tudíž, je-li nám dnes především třeba tvořit účelově, je docela zbytečno mluvit při tom o krásě. Vznikají tak záměny pojmů. Obdivujeme-li se strojům, neobdivujeme se jim pro jejich krásu, ale pro účelnost, která je výslednicí lidského mozku. Umění je však víc než jen výsledek práce mozku. – Je mi proto sympatické úsilí oněch mladých architektů, kteří mají odvahu odvrhnouti veškerou estétskou prósu a konstruují svoje stavby z dobrých materiálů a formami konstruktivními. Však ona se ta „nová krása“ sama objeví a ukáže. Je jen plýtváním energie volati ji. Vždyť přece je zapotřebí dnes tolik energie ke konsolidaci myšlenkového života u každého jednotlivce, neřku-li života citového a mravního.

Dr. A. Birnbaumová.

ZÁKLADY ESTETICKÉ HODNOTY

(*Příspěvek k metafysice estetiky*)

O d tohoto prostě primitivního poměru mezi touhou a krajinou můžeme nyní vyjít, máme-li vyšetřovati poměr duše k ostatním druhům estetických prožitků, v první řadě tedy děl uměleckých. Umění a touha patří věru tak k sobě, že jest snad málo určení funkce umění, kde by nějakým způsobem se neobjevila touha. Loewi se domnívá, že velcí umělci tvoří něco, co je jakýmsi ideálním obrazem věcí, co se nám jeví jako takový, poněvadž se setkává s temnými představami v nás, je očišťuje a tím v nás ukojuje jistou snahu. Právem poukazují Lipps, Külpe, Roetteken, Papp a j. na klidnost a nekolísavost uměleckého názoru, neboť estetické nazírání stojí tu nerozpolceno, bez rozporů čistě v sebe vcházejíc. – Naše snaha po uskutečňování (*Verwirklichungsstreben*), naše životní vůle, dí Volkelt, jest z vědomí vypojena před předmětem esteticky pojatým. Projevuje se v protivě k všednímu pudu skutečnosti zvláště zbarveným ulehčením (*Entlastung*). Také teorie Konrada Langeho, podle níž účel umění spočívá ve vědomém sebeklamu, míří po svém k tomu, aby prokázala, jak úzce jest spíato umění se vším mnohostranným a bohatým živo-

tem duševním, který v úzké všední skutečnosti buď se vůbec nemůže uplatnit, nebo ale, uplatní-li se přece, způsobí činy, které ve spoutanosti ducha v hmotných projevech a ve společnostních prostředích se projeví a jsou kvalifikovány jako nevhodné, ba mnohdy i jako mravně závadné. Lange dí zcela výslovně, že není náhodou, že právě věci, jichž nazírání nám bývá většinou ve skutečnosti láskyplně ukrýváno, v umění odedávna hrálo významnou úlohu. Soudíme z toho a z mnohého jiného, že umění se vyvinulo z potřeby doplniti náš život názorový a citový. Člověk si stvořil rozmanité obory umění patrně jako náhradu za skutečnost. (Lange, *Der Zweck der Kunst*, Z. f. Ae. VII, 2, str. 185-6 [1912].) Chci se v závěru vrátiti ještě k estetice Langeho, která tak houževnatě, jako snad žádná jiná estetická nauka, byla potírána, k čemuž leckdy jen přispívala často dvojsmyslná terminologie Langeho, jeho široký rozhled a odborné i technické vzdělání ve výtvarnictví (Lange chtěl původně býti architektem) na úkor poesie a hudby, a konečně i tribut, který splatil tehdy vládnoucí psychologii. Ale v Langeho teorii iluze leží hluboce skryto jádro

pravdy, ona jest velmi dobře srovnatelná s rozšířením a prohloubením duševního života, které všude prosakuje z definic a určení umění; jest na žácích Langových, aby nauce svého učitele dali nepodvrtný základ psychologický a vymanili soustavu z často příliš osobních podmíněností svého původu. (Srov. Kjerbüll Petersen, Z. f. Ae. XVI, 2.)

Sem by bylo také položit psychoanalytickou teorii o vzniku díla uměleckého, které vlastně způsobuje fantasijsní ukojení neuvědomělých přání. Podle toho jest umění sublimnějším způsobem získání rozkoše, a to pod maskou cizích, t. j. představovaných afektů. Takových masek používá tvůrce, který ve všech svých postavách investuje zatlačené neuvědomělo a na ně reaguje, a neméně posluchač, který na oněch postavách sám sebe v podobném smyslu osvobozuje. Tím bylo by vzešlo z moderní psychoanalýzy potvrzení pro rčení na př. o katartickém účinku tragédie. A výroky mnohých básníků, zvláště však Hebbelovy a Grillparzerovy potvrzují toto ponětí o způsobu, jak básník se svou soukromou osobností se ve svém díle projevuje nebo jest reprezentován. Avšak analytická nauka trvá na přímém vztahu těchto tvůrčích pochodů k sexualitě. Avtomto zřeteli stává se tvůrčí činnost umělecká přesunutím afektů, které vlastně náležejí sexuálnímu pudu, na sublimovaný stupeň, a to ve stadiu přechodné libosti. „Fantasie slouží podle své genese tomu, aby vytvořila v nitru zajištěné útočiště zdrojům rozkoše, nedosažitelným v realitě následkem zevní nemožnosti.“ (Rank, Der Künstler, str. 66.)

Umělec nachází ve svém tvoření zrovna sám léčbu, které potřebuje, může se osvobodit od toho, co ho tísní. Neurotik to chce, avšak nedovede toho, snílek musí to snést. Průběhem kulturního vývoje nabývá tento proces uměleckého tvoření vždy víc a více na uvědomělosti a zvrací se konečně na vědu. Pak musí býti umělecký člověk překonán.

S tohoto stanoviska jest každé dílo vystaveno nebezpečí, že bude dotazováno – při čemž nedbáno bude jeho umělecké hodnoty – na to, co na něm obsahově jakož i formálně rozumově jest vysvětlitelné, převeditelné na vědění a vědu. Psychoanalytická teorie uměleckého tvoření ve Freud-Rankovské formě jest nejčistší a nejdůslednější psychopatologická teorie, jakou máme, avšak omezuje se na část tvůrčího pochodu a přeceňuje snadno svůj dosah. Chybí jí pozitivní vztah k uměleckému

dílu, uznání instinktu, ona cílí dokonce za zničením umělecké sféry životní, za jejím zaniknutím ve vědění. (H. Prinzhorn, Der künstlerische Gestaltungsvorgang in psychiatrischer Beleuchtung, Kongress für Aesthetik, Berlin 1924, str. 163.)

Je dvojnásobně potřebí zachovati chladnou mysl před ohňostrojem oslnivého vystoupení psychoanalýty. Velmi mnoho pravdy obsahuje odsudek W. Müller-Walbauma, jenž praví: „Těž psychoanalýtika – a zvláště ve své původní podobě a směru smýšlení – jest chemisací psychologie. Sexualismus Freudův, který chce vše převést na incestuosní fantasii a dokonce básnické a umělecké tvoření pozoruje se stanoviska neurosy a incestuosní žádosti, zatlačené censurou podvědomého, zmocnil se nejnověji i mytu, aby též jeho symboly četl jako „couplet“, který jistě pohoršlivosti halí v obraznou formu, aby je pro vědomí učinil snesitelnějšími. Zásadně možno s Kunem Mittenzweyem, který vyvíjí velmi případné vyvrácení psychoanalytické metody, poukázati k tomu, že nejdříve jsou tu symboly a pak teprve může nastati dodatečné rozložení poznatků v symbolech shrnutých a v jednom viděných v rozumový soud. Protismyslnost psychoanalytického výkladu je tím dána, že symbol se snižuje na produkt, na cosi odvozeného, kdežto ve skutečnosti jest čímsi původně tvůrčím, z něhož se odvozuje všechna diskursivní, na dvojici pojmu a jevu se orientující duchovost, jakožto jeho ztrnulá forma. Jest ihned patrné, že je to jen ve svůdnou formu přestrojené opakování materialismu, když pudový život jest povyšován na poslední rozhodující instanci a duchu se přiděluje pouze úkol „ventilu“, který jenom jistě nesociální pud má odváděti cestou sublimace. Avšak chtíti pozvedati duchové formy, jak se ukazují v mytu, na symbol pudovosti a sexuálních přání, znamená přec úplné zvrácení vztahu významového vůbec, nebo znamená chtíti vysvětlovati smysl nesmyslem. (Vom ewigen Gral, Erfurt 1925, str. 101-2.)

Základní myšlenku psychoanalýzy bylo by možno pochopiti z teorie vývojové; mnozí stoupenci také více méně otevřeně přiznávají se k takovému výkladu. V doznívající darwinistické éře platilo za samozřejmé a za nutný důsledek vládnoucí základní nauky, že vývoj jest neustálý pokrok, že pozdější musí býti hodnotnější než dřívější, dokud vůbec vývoj pokračuje. Tak došlo k četným omylům, ne-

jen v přírodních vědách, ale ve všech, na něž pak s pochybnou oprávněností byla aplikována přírodovědecká nauka vývojová, na psychologii, na literární historii, na kulturní dějiny atd. Ani výsledky psychoanalýsy není dnes již třeba spojovat podle schematu jednořadového pokroku vývojového.

A pak mnohé její stránky nabudou tvárnosti přijatelné. Její pomocí jistě budeme moci hluboko posvítit do osobnosti tvůrčího umělce, objevit sepesti motivů, která esteticko-biografickému badání zůstávají skryta nebo se přehlíží, zvláště, kde se vyskytují ve vlastních svědectvích básníků. Pak nebudeme se ani musiti brániti myšlence, že v hlubinách duše v jiné formě a podobě bytuje vše, co zjevila nám slabá povrchová vrstva vědomí. Budeme moci na duši aplikovati, co učinil Grave pro celý vesmír, nazvav chaos právním nástupcem transcendentálního subjektu.

Nejde nám tu však o principiální význam psychoanalýsy, ani o to, co označiti za přímý zdroj umělecké tvorby, dosti na tom, že v dnešní formulaci psychoanalýsa jest dokladem pro základní naši thesei, podle níž tvoření umělecké, dílo umělecké i receptivní stavy estetické jsou produktem jisté disharmonie mezi empirickou duší a jejími potenciemi, jisté inadekvátnosti procesů duševních vůči obsahům duchovosti κατ' ἐξοχήν. Pojem disharmonie tuto zavedený nikterak není v rozporu s tím, co bylo řečeno o přiměřenosti orgánů vnímacích i dispozicí myslí vůči dojmům estetickým, poněvadž tuto disharmonii nevztahujeme ani přímo na tvůrčí akt, ani na moment estetického dojmu, nýbrž k antecedencím tvůrčího procesu a k stavům následujícím bezprostředně po estetickém dojmě, kdy tento asociacemi ještě doznívá a kdy komplexy mimoestetických stavů opětně vstupují ve vědomí.

Chci zde uvést také hlas mladého českého myslitele V. Patera, který pronáší vzpomenuté myšlenky, z těžkých často definic převedené v bezprostřední postřehy básnické řeči ve studii „Umění“ v „Ruchu filosofickém“ III, 9–10 (1924). Umění jest mu vzpomínkou na ráj, jeho vlastním smyslem jest, aby bylo člověku na pouti k jeho vlastní domovině vzpomínkou, milým připomenutím toho, co ztratil, myšlenkou vzpružující slabého, aby po oné domovině opět dychtil. Umění zplozené z otcovské síly etiky a mateřské síly fantasie je tedy pomůckou,

ne příkazem. Nejsilnějším duchům ho jakožto pomůcky není třeba.*

S tím, co Lange formuloval ve své teorii, setkáváme se často ve velině vyhraněné formě ve skutečném životě estetickém aspoň potud, pokud jest umění doplněním života. Znalci kultury japonské neváhají tvrditi, že gesta, postoje, zpěvy, scény tvoří ideální prostředí, v němž si oblibuje, v němž se rozkošíplní každý Japonec, jenž uniká skutečností přítomného okamžiku, tuhé námaze moderní společnosti. Bylo také řečeno o japonských divácích, že, kdyby herci mluvili jako ve skutečném životě, že by je chápali toliko ušima, jejich citová stránka nebyla by dotčena. Tváří v tvář hře herců jsou ve zvláštním stavu duševním, který není duševním stavem ulice, akce divadelní je konána v jakém-si prostoru mimo skutečný život, jejich divadlo je tak konstruováno, že všechno napomáhá této transpozici, plnost scény i hlediště, výška stropu i jiné zvláštnosti konstrukce vyžadují pomalou recitaci na vyšším tónu a s klamavou mimikou. Je třeba kusů o velkém rozvoji, naplněných rozmanitými prvky, které poutají některou stránkou pozornost nesmírného davu diváků. Je třeba hudby, bez níž předváděná akce by se zdála neskutečnou. Tyto důvody vysvětlují, proč ženské úlohy jsou hrány muži; fysickému zjevu ženy japonské nedostává se reliefu na scéně. (Sr. A. Maybon: Sur le théâtre japonais, Mercure de France, 1. XI. 1920.)

Kniha, literatura jsou tak běžny modernímu člověku, že si často neuvědomuje ani při oddané četbě díla básnického, čemu má přičítati vyvolání dojmu estetického, a přece je to v zásadě nový, odlišný svět, který otvírá poesie. Ona vytváří vztahy, které pro praktické nebo čistě rozumové nazírání nejsou tak na snadě, ona vyzvedá silněji symbolické a metaforické prvky řeči. Často dosahuje onoho zduchovnění právě tím, že se vrací ke starému smyslnému výrazu slova, nebo podrží a oživí slovo v prose zastaralé, neboť tato smyslná povaha starých slov znamená právě, že dá ještě spíše uhodnouti charakter duchové tvorby, kdežto nová slova denního styku ztratila všechnu svou individuální zvláštnost na prospěch všeobecné použitelnosti. (Srov. W. Moog: Die homerischen Gleichnisse, Z.f. Ae., VII. 1., str. 106; 1912.) A tak pozorujeme tu více, tu méně

* Podobně Sofici: „Podstatou umění jest touha a vzpomínka.“ (Periplo dell' arte, Florencie 1928, str. 3.)

zřetelně, jak dílo umělecké nikterak beze zbytku nelze převést na náš skutečný, denně námi prožívaný svět, nýbrž jak formuje si svět vyrůstající z našeho, ale řídící se jinou, sobě vlastní logikou a zákonitostí. Nápadným příkladem může být Paul Adam, který často ve svém díle hlásá ideje, které prakticky by byl velmi těžce uskutečňoval.

Krok za krokem, toho popřít nelze, sblíží se výsledky estetického badání s výsledky ostatních věd. A netřeba jich nikterak ohýbat za cenu předem stanovené harmonie, které nutno rozumět ve smyslu mnohem složitějším. Vždyť můžeme právem říci, že ona filosofie nám bude nejlépe vyhovovati, která vyroste z člověka tak, jak jest souhrnem četných nesouměřitelných složek. K takovému pojetí zdá se mi spěti E. Bacha, *La loi des créations*, Brusel, 1921, který se pokouší o novou psychologickou teorii o lidském vývoji v oboru politickém, uměleckém a filosofickém. Vůle uskutečnit opaku jest jediným zákonem rozumových vývojů. Tato vůle, která určuje celou řadu výtvorů ducha, má za poslední cíl zajistiti člověku volné užívání jeho vynalézavých schopností. Podle všeho metafysika estetiky bude z valné části metafysikou opaku. (Ve výrazu t. zv. svůdného půvabu hlavní úkol jest přidělen fysické i mravní chabosti, on jest výsadou ženskosti. Poněvadž muži jest vlastní síla, je v něm půvab přijatelný, jen je-li podřízen síle. V říši živočišné není případu, kde by zdání slabosti bylo stimulem pro opačné pohlaví. [Sr. Gramont, *Les parre* u. d., str. 278 a 281.]

Rozhlédneme-li se po literatuře, shledáváme, že díla, která syntetisují celé epochy nebo se rozbíhají za novými životními záhadami, ať se jmenují již Faust, či Pád anděla, či Don Juan, či Tragedie člověka, mají za základ ideu, která jest ztělesněním věčné touhy lidské: nekonečná moudrost, nekonečná moc. Tam třeba hledati prazákladní aspirace duše a tento základní tón, tu patrněji, tu sotva slyšitelně zní snad ze všech projevů básnických.

A celé skorem současné umění? Nesahají kořeny jeho tvůrčích aspirací až sem? Všeobecné předpoklady expresionismu jsou obsaženy již v umělecké teorii Fiedlerově potud, pokud pokládá svět za výtvor myšlení, tak i umělecky tvořícího ducha a světový obraz myslitele a umělce chápe jako čin vědomí. (Voigtländer, *Zur Gesetzmäßigkeit der abendländischen Kunst*, Bonn a Lipsko 1921.) Z pozorování,

že umělecké obrazy světa se nekryjí s přírodou, bývá odvozována oprávněnost expresionismu, aby se odvrátil od přírody, aby postavil proti ní, jež jest „ubohá“ a „špatná“, výtvoř z ducha ve shodě s tvrzením o ostré protivě mezi přírodou a uměním. Člověk XX. století požaduje, aby jeho duch byl uznán za absolutno, pohrdlivě se odvrací od skutečnosti, expresionismus jest hnán, jako vůbec člověk dneška, touhou po všeobecně platném, po zákonu, po absolutnu. Chce-li expresionismus jako umění světového názoru, který z materialismu chce proniknouti k duchovosti, a chce-li, prožívaje toto duchové jakožto kosmické, klásti svět jakožto kosmos, jako celek plný živoucí souvislosti sil, pak nesmí již déle zaměňovati abstrakci s metafysikou. (U. d., str. 105 – 107 a 110.)

Nehledíme-li k proudům v expresionismu, konstatujeme nesporně jako společný znak silné zdůraznění subjektu. Je také expresionismus reakcí proti technické kultuře (H. Bahr), jest antimechanistický jako na př. ve světovém a životním názoru Eucken (sr. O. Braun, *Studien zum Expressionismus*, Z. f. Ae. XIII. 3, str. 288), je to příznačnost toho, že dospělo se v něm (Rubiner) až k rozlišení duše a ducha. Duše stojí pod mocí ďábla, nezná žádných hodnot, drží se jen účinků, duch jedině vede, duch jest milost Boží. Ozývají se tóny, které jsou nám známy z dob Origenových. V umění rozhodně jest pokládati expresionismus za antitesi, která čeká svého rozvedení ve vyšší syntesi.

Kopernikánský obrat expresionismu vystihl snad nejpádněji Hausenstein, *Über Expressionismus in der Malerei*, Berlin 1918. „Expresionismus jest pokus postaviti proti zobrazování předmětné formy podání absolutního prostředku“, nechybí ani těch, kteří expresionismus přičítají přímo na vrub vývoji kulturnímu, soudíce, že jako lid se nyní rozpadl ve vrstvy se rozrůstající a neodpovědné strany, tak rozptýlilo se umění v individuální libovolnosti. Zběsilé dění posledních mechanických desetiletí vyvolalo zbožnění miznoucích věcí a strhlo nyní také duši ve své nervosní tempo. Že duše vůbec se chce projevit, je potěšitelné, že zatím nenachází klidu, aby oltář zbudovala věčným Bohům, nýbrž oslavuje život o sobě, jest politováníhodno. (Sr. R. Paulsen, *Was heisst Expressionismus* v. *Der unsichtbare Tempel*, IV, 8., 1919.) Úsilí expresionismu musí se konečně roztržiti o nesrovnatel-

nost požadavků jeho, jako jistého systému pojetí reality s jedné a umělecké tvorby s druhé strany. Neboť on povyšuje cit na trůn a dává uměleckým prostředkům sebeurčení. Expresionismus jest oprávněn vskutku jen jako reakce, jako zmíněná antitesis, která má vyvolat syntesi. Ve svém metafysickém základě jest však expresionismus, jako všechny projevy tvůrčího uměleckého ducha, inadequate duševních mohutností vůči plnosti absolutního ducha.

Je dobře i se stanoviska estetiky i filosofie připomenouti dvojpolaritu uměleckého díla v době, kdy sozivením významu Kantova mocněji než jindy si uvědomujeme imanentní rozpor lidský, který formulací na Kantovi založenou lze vysloviti takto: „V teorii poznání působí dvě protichůdné tendence; jedna, otřesná, převratná, dvěma větami se vyslovuje 1. Základy zevního světa kladou se v subjekt a 2. Ono opravdu skutečné, věc o sobě, je nepoznatelné; a jedna budující, namířená k neměnnému a nepodmíněnému, ta projevuje se rovněž dvěma větami: 1. Jest všeobecně platné, nutné poznání světa jeví a 2. Každé individuální já je zakotveno v čistém, nekolísavém, identickém já. (Volke, Kant als Philosoph des Unbedingten.“ Erfurt 1924, str. 7 – 8.)

Tohoto základu kantovské filosofie lze použití mutatis mutandis na celou oblast estetickou a jím docházejí svého ověření a oprávnění jak všechny technické požadavky, kladené na umělecká díla jako měřítko vytvořená dlouhověkým vývojem tvoření i vnímání uměleckého, tak i všechny formule, které měrou větší nebo menší mluví o umění jako zjevovateli absolutních hodnot, ideí, podstaty světa nebo ducha a podobně.

Toto vše táhne se od věků dějinami umění i estetiky. Trhlina existující mezi tím, čeho lidská duše dovede dosáhnouti, a tím, čeho by dosíci chtěla, je dávným problémem filosofickým. – Aristoteles dobře viděl, že cíl filosofické spekulace je v morálce, ale musil také uznati, že filosofie ústí v dobrou tak povýšením, že ono zůstává mimo náš dosah, neboť nelze definovati nejvyšší dobro jinak, leč nazíráno v jeho absolutní jsoucnosti a toto nejvyšší absolutní Dobro zůstává nám neodpovědně nedostupno. Vede tedy filosofie Aristotelova ke ztrátě odvahy, poněvadž končí přiznáním naší nemohoucnosti. Lidská blaženost, pokládaná za dosažitelnou

v tomto životě, není nikdy absolutní Blaženost. Nazýváme je šťastnými, konstatuje Aristoteles, když popisuje konečný stav mudrců, pokud jimi mohou býti lidé, t. j., pokud možno býti člověku šťastnu, má-li jakési účastenství na blaženosti bez naděje, aby jikdy měl celou. Avšak tomuto vyznání nemohoucnosti přirozenosti nabízí se jako slovo naděje: Budeme jako andělé v nebesích. (Mat. XXII. 34.) Toť jest v očích sv. Tomáše základní fakt, na němž bude zbudován současně s řádem křesťanské moudrosti nový humanismus na syntese zjevení a rozumu.

Hledejme nejdříve, proč aristotelism nevede až k cíli, který je přece nucen stanovit. Řadou eliminací Aristoteles vyloučil z nejvyššího dobra všechno, co nenáleží k samé podstatě člověka, a co nemůže definovati vpravdě lidské dobro: pocty, bohatství, ba i mravní ctnosti mohou hráti úlohu v získání blaženosti, ale nemohou ji konstituovati. Pouze kontemplativní život vyhovuje požadavkům lidské touhy a víme, jak Ethika slaví kontemplaci čistou myšlenkou, která nás jaksí činí nesmrtelnými již v tomto životě. Zde právě se nachází tajná trhlina, která činí kontradiktorním pojem nejvyššího dobra dosažitelného pouhou přirozeností. Člověk nabývá všech svých poznatků ze smyslové zkušenosti a ačkoliv rozum dovede vyabstrahovati z takového data vše inteligibilní, jež jest v něm zahrnuto, nikdy nebude lidské poznání, jakkoli dokonalé, obsahovati více inteligibilního, nežli jest obsaženo v datu smyslovém. Z toho plyne, že celková oblast spekulativních věd nerozprostře se za to, čeho nám dovolují dosíci jejich první principy. Toto konstatování nás staví před jistou disproporcí mezi myšlením a povahou jeho předmětů. Zkušenost nám je ukazuje vskutku jakožto podrobeno čemusi nižšímu, poněvadž jsoucí řádu inteligibilního musí přece bráti svůj obsah od smyslového; ale tato zkušenost ukazuje též, kde rozum se odpoutává od smyslu a zůstává schopen je ovládati. Vlastním předmětem rozumu jest smysl jen tou měrou, pokud obsahuje inteligibilní, ale toto inteligibilní, jež jest obsaženo ve smyslovém, neuvádí tam náš rozum, on je toliko odtud vydobývá, ono je tedy jakousi participací jakéhosi transcendentního světla rozumu a současně jeho předmětu. To znamená, že lidský rozum narozený právem, aby se zabýval inteligibilním, jež de facto sevřen do hranic, které jeho podstaty a jeho virtuální schopnosti na

všech stranách přesahují. Aspiruje na předmět, jenž mu není dán, samým citem, jímž zakouší, že jest ho schopen a proto poslední cíl poznání zůstává s této strany jeho nejvyššího dobra. Ježto schopnost poznávání inteligibilní je podmaněna realitami smyslovými, tvoří si naše myšlení pojmy, které se mají k ideám jako spekulativní vědy o věcech se mají k patření Božímu a jako formy smyslové jsou pouze účastenstvím na inteligibilním, tak i kontemplace těchto forem a blaženost, která odtud vyplývá, jsou jen účastenstvím toho, čím by bylo nazírání čistého inteligibilního a dokonalé blaženosti.

Takto tato analýsa zjevuje filosofu tajemství filosofie dějin. Cestu, kterou proběhlo řecké myšlení, může každé individuální myšlení znovu proběhnouti konstatujíc, že je schopno více pravdy a dobra nežli je schopno si ho dáti. Kdyby náš rozum, pracující na smyslových obrazech, uskutečňoval plně všechnu dokonalost, již jsme my schopni, vědecké poznání přinášelo by nám dokonalou blaženost. Ale je faktem, že nesplňuje více naše tužby než splňovalo tužby Aristotelovy. I když zůstáváme ve vlastní oblasti vědeckého poznání, co vše nám zůstane neznámo! Náleží to k samé podstatě přírodní vědy, jako takové, že zůstává nedokončena, upoutának smyslovému, marně se snaží dosáhnouti podstat, jichž vlastnosti, pouze smysly postřehnutelné, jsou jenom nejzjevnějšími projevy a vždy přítomný cit inteligibilní, snad dokonce jisté morality a mystiky, utajených na dně věcí, vyvolává v mysli učencově jakousi ušlechtilou ztrátu odvahy. Je tedy pro nás a pro všechno lidské myšlení nezredukovatelný rozpor mezi tím, co můžeme vědět a tím, co bychom měli vědět, abychom byli dokonale šťastni. A zde musí člověk voliti: býti resignován s Aristotelem, že nejvyšší dobro člověka zůstává neodpovědně mimo dosah člověka, t. j. řecký humanismus, nebo poslechnouti slibu evangelia, učiniti tento akt víry, že rozpor, jímž trpíme, není nepřekročitelný, že naše touha znáti příčinu příčin není marná a to je křesťanský humanismus rozumu, který naděje, jejímž on není zdrojem, vede k tomu, aby se uplatnil úplně v bezpodmínečném uplatňování svých nejvyšších požadavků. To je též humanismus sv. Tomáše. Co jej charakterizuje, jest, že chce obsahovati více než obsahují rozmanité humanismy naturalistické. Člověk jest eminentně jeho rozum a protože tomistická theologie mu přináší, čeho si rozum lidský žádá,

aby byl plně ukojen a čeho by si neodvážil sám uděliti, nemůže naturalismus nic ztratiti, leda své vlastní omezení: humanismus helénský stává se humanismem křesťanským. Proto nejen všechny aspirace, žádoucí pro lidské štěstí, budou shrnuty a zahrnuty Blažeností, ale také vše, co jest již pravdivé, dobré a spravedlivé pro přirozený rozum, je předem schváleno a legitimováno jistotou, že přirozenost sama žádá si nadpřirozenosti vzhledem k své úplné dokonalosti. Tu není již možná žádná kontradikce, ani žádná diskontinuita. Abys byl mravně dobrý, stačí, aby lidský akt uskutečňoval plně svou vlastní definici lidského aktu, a on je lidský to měrou, jak je rozumný, poněvadž přirozené světlo rozumu je jenom tlumočnickem věčné pravdy v řádu teoretickém jako věčného zákona v řádu praktickém. Každé překročení řádů lidského rozumu jest překročením řádů zákona Božího, každý příkaz přímého svědomí je příkazem Božím. Tuto nejvyšší záruku dostává přirozenost u sv. Tomáše Akvinského; člověk jedná dobře tou měrou, pokud jedná jako člověk. Chce-li jednati, jak Bůh to chce, musí jednati jako člověk. (Srv. E. Gilson, *L'humanisme de St. Thomas d'Aquin*, v *Atti V. Congr. di fil.*, Neapol 1924, str. 976 – 989.)

Kdo nechce, nechť nepřijímá tomistického řešení, avšak nikdo nebude mu moci upříti, že dovedlo ukázati na jádro palčivého problému, který zrovna tak dnes stojí před námi. —

Myšlenky velmi příbuzné těmto, vycházejí ovšem ze svého filosofování, na mnohém místě svých děl vyslovuje velmi rozhodně Vladimír Hoppe; posledně ve studii „Idealismus, pantheismus a mystika“ v *Ruchu filosofickém*, VIII. 1. 1929. Hoppe zdůrazňuje zjev, že nejen ve vědě, nýbrž především v životě užíváme konjekturálního poznání, jímž doplňujeme fragmentární data zkušenosti. Bez podobného doplnění daných podmíněných dat, daty nepodmíněnými není život ani hoden slouti životem. Lidská osobnost totiž ve své šíři existuje spíše v možnostech, k nimž bedlivě přihlížeti značí býti si vědom svého života jako tvořivého celku. — V okamžiku jakmile se odvoláváme k své hluboké duchovní podstatě, dovoláváme se mystických zážitků, ježto nedovedeme vyúčtovati veškerých iracionálních prvků, jež pocházejí z této podstaty.

Rozvoj západní vzdělanosti není přízniv vlastního duševního životu, ona podtrhuje naturalis-

tický názor světový, čímž se stává, že vlastní duševní prvky nemají v něm místa. Princip uzavřené přírodní kauzality nepřipouští do vědeckého výkladu málo vítané psychické činitele, přebývají v něm nejvýše jako vybledlé ideály. O možnosti sloučiti se s duchovním neb božským principem nelze hovořiti. Lidská osobnost nemůže dospěti ani k duchovnímu obrození ani k vykoupení z přírodní kauzality, ježto nezná metody, jíž dovedeme spěti od přírodního řádu k řádu duchovnímu. Moderní západní vzdělanost přílišným podtrháváním naturalistických prvků je nejen negací všeho duševního, nýbrž i výrazem nihilismu, který vyplývá z relativistického názoru světového. – Dnešní doba se svou snahou probadati podstatu všeho pouhými relativními pojmy dospívá k projektivnímu poznání, jež jest ovšem naprosto vzdáleno totalitní syntesy, panteistické filosofie renesance, aneb ontologického poznání středověkého. Relativní poznání vědecké nemůže ovšem připustiti mytus a totalitní poznání za prostředek badání. Přes to zůstávají i ve vědeckém badání jakási residua obou, jíž zdánlivě překonaných metod, a to v tom smyslu, že se badání odvolává k datům zdravého rozumu, jenž jest přesvědčen o skutečné existenci vnějších předmětů. – Na poli umění je tomu ovšem jinak. Wagnerova hudební dramata, především „Parsifal“, jsou dokladem, že mytus dosud nirtev není, a že jest dnes schopen ukázati cestu k duševnímu obrození. Claudelova dramata užívají k vystižení pravdy týchž prostředků, legendy, symbolu a mytu. – Vývoj moderní poesie je toho zřejmým dokladem, že se duch nespokojí skutečností a že bude vždy míti touhu spěti náležitými vyjadřovacími prostředky k nepodmíněnému. – Ještě ve větší míře než umění užívá legendy, symbolu a mytu náboženství. Rozumovými důvody nelze na poli náboženské vědy téměř nic dokázati. Bůh, Kristova božská trojice, divy a zázraky ze života svatých, existují nejvýše jako tajemství, jež jest možno tlumočiti legendou, symbolem a mytem. Přece však nedovedeme těchto faktů postrádati, ježto patří právě k předpokladům naší nedokonalé přirozenosti. Naše lidská existence vyžaduje uvedených postulátů, aby jimi byla dovršena a ucelena, aby jimi byla vykoupěna z přirozené existence, jež by vlastně neměla býti a v níž se člověk vtělil po zaslouženém pádu. Naše nynější existence, vykoupění milostí a koneč-

ný smysl lidského života nemohou jinak býti vloženy než mytem, neboť zde máme především co činiti s iracionálními předpoklady. Ze své podmíněné, přirozené existence mohu býti osvobozen neb vykoupěn toliko nepodmíněným, absolutním principem, který se však tím vymyká veškerému poznání (str. 14 – 21.).

Tolik jen jako ohlasy z jiných oblastí, které dosvědčují a dotvrzují to, co jest metafysickým jádrem všeho uměleckého tvoření a veškerých estetických stavů. Zde estetika i filosofie se uplatňují souhlasným směrem.

Meze položené této práci nedovolily, abych hromadil doklady tohoto druhu, chci jen ještě na jednom zjevu uměleckém, vykazujícím vzácnou dějinnou kontinuitu, poukázati k duchové bipolaritě. Jeden směr její bylo by možno charakterisovati jako vyrůstající ze všeobecných tendencí organismu (hmoty), v níž duch se uplatňuje, druhý jako projev čiré duchovní svobody, autonomie ducha. Jde tu o onen zjev italského umění v počátku druhé polovice XV. stol., v době přerodů, kdy vroucí city náboženské, jak je vypěstovali zbožní nadšenci gotiky, se mísí s erotickou smyslností klasických pohanů, t. j. umění italské ve slohu, jak jej vypěstoval XVIII. stol., umění rázu barokního a rokokového. Z nejslavnějších jmen sem náležejí Pollajuolo, Borgognone a Pinturicchio. Všichni tito umělci jsou zajisté ctiteli slavné tradice gotiků, jsou nábožensky a umělecky realisty gotickými, ale přísahají též na antiku. Mnozí s patrnou oblibou malují nahá těla. Radost z krásné formy všude se projevuje, láska a opojení, nálada přímo bakchická je zduchovněna a uvedena v kultus krásy.

Avšak nebylo ke vzniku tohoto nového umění nikterak potřebí bezvýhradně injekce antické; středověk měl ve svém pojmání sám vše, čeho bylo třeba ke vzniku vždy nových směrů uměleckých. Neboť jde-li v umění, o němž mluvíme, především o člověka a v jeho životě hlavně o jeho lásku, ať jest již láskou k Bohu, či láskou rodinnou, přátelskou, mileneckou, v nejširším slova smyslu bliženskou, láskou k vlasti atd., pak podává středověk dvoje pojetí lásky, které také jest vyjádřeno v umělecké tvorbě středověku. Jsou to pojetí, jež bychom mohli nazvati fysickým a extatickým. Fysické, rozumí se samo sebou, neznamená tělesné, a přivrženíci tohoto nazírání vidí v lásce smyslné jen odlesk

lásky duchové. Fysické znamená přirozené a označuje zde nauku těch, kteří budují lásku na nutném sklonu, jež mají bytosti přírody, aby vyhledávaly své vlastní dobro. Mezi láskou k Bohu a láskou k sobě jest základní totožnost, třebaže utajená, která z ní činí dvojí výraz jednoho pudu, nepřirozenějšího ze všech, či lépe jedině přirozeného. Tento způsob zastává na př. Hugo de St. Victore ve svém

traktátu *De sacramentis*, sv. Bernard v *De diligendo Deo*, též Pseudo-Dionysius. Byl konečně precizován sv. Tomášem, jenž ukazuje, že jednota (*unitas*) spíše než individualita je důvodem jsoucna, měrou a ideálem lásky, ustavuje dokonalou kontinuitu mezi láskou žádostivosti (chtíče) a láskou přátelskou. Toť pojetí řecko-tomistické.

Dr. Hruban.

DO NOVÉ DOBY

Narozhraní dvou časových etap, v přítomném středověku a novověku, postřehujeme jistou rozechvělost v umělecké tvorbě, která tak dobře odpovídá rozebranosti v soudobé společnosti. Boj o pravdu a intenzivní hledání nových cest k dokonalejšímu poznání pravdy ovládlo tehdejší svět. Skutečnost dějinná jest vsutku velmi složitá a nelze vždy dobře proniknouti do neprostupného houští jejích obměn a vynésti odtud hledanou kořist pravého poznání. Základním a vědním našemu jedině přístupným zjevem dějinným jsou určité kultury, které jsou vlastními původy a dílnami všech vyšších projevů lidství. Nutno pátrati po duši doby. Ta nejsnáze se dá poznati v psychologickém průřezu věků. Zachytiti v toku událostí a v řadě zjevů odraz věčnosti, je pak pro historika úkolem nejvyšším a nejčestnějším. Tlumočnickem duševního prostředí doby nad jiné věrným bývá umění, jež nejvýrazněji dovede zachytiti a po svém zpracování vzrušení duše. Duchovní středověk jest ztělesněn v závratných tvarech toužně vzrůstajících gotických katedrál. Středověcí výtvarníci byli plně zaujati bezprostředním vnímáním krásy a snažili se přivesti k platnosti čistě duchové, nadosobní hodnoty života; z jejich děl a z památek slovesné kultury dosud pronikavě vyzařuje silná aktivita náboženské víry a mluví duch uchvácený vesměrností Boží a v rozletu za nekonečnými ideály, k Absolutnu. V středověkém umění zrcadlí se ty nejskrytější hlubiny lidské duše, očištěné a povznesené nejkrásnější Krásou a nejmilostnější Láskou. Umělci žijí z víry a pro víru; proto jejich umění uchvacuje, proto tolik dojíhá. Má svůj pravý smysl, jest životné, jest zcela ukázněno, neboť tryská z ryzího srdce, uvolněného od vlastních nedostatků, jest vřelým projevem poznání Tajemna. Jen v takovém umění, z něhož čteme

Věčné Slovo, dospívá lidský duch k své výši a sbližuje se s Vesmírem. V středověkém umění není vlastně vodorovných čar, které – podle Jakuba Demla – znamenají nivelisaci veškeré výšky, veškeré hloubky a tudíž i veškerého tvaru nebo života, ale převládá vertikální linie a oblouk, zahrocený, vyklenutý oblouk, který vytrvale ukazuje k říši Duha svatého. Středověký umělec si usilovně přál, aby z jeho výtvorů mluvil Bůh – Věčná Pravda. Avšak není vždy bez překážek hledání pravdy a krásy. Na obtíže a neschůdnost cesty za pravdou ukazují na prahu novověku smutné postavy kacířů...

Evropská kultura vyvěrala především v zemích románských a odtud rozlévala se v mnoha kruzích do okolních zemí; kruhy tyto vytvořily svérázné oblasti, poměrně ucelené, ale navzájem se protínající. Nejčastěji stála kolébka civilizace a osvěty v Itálii; zpravidla všechno, dobré i zlé, co se přihodí v Itálii, mívá odezvu i v ostatním světě, víra a nevěra, úcta k církvi i nenávisť k ní, jednota i stranictví. Na poloostrově Apeninském, naplněném zříceninami starověku, ozvala se koncem středověku živelná touha sblížit se znovu s antikou. Vzrůst blahobytu, jakož i značná svoboda a rovnost občanská, které se těšilo obyvatelstvo městských republik italských, probudily snahu po vyšším vzdělání a obrátily pozornost vynikajících duchů k slavné minulosti národní a památkám velikého umění řecko-římského. Nastalo horlivé studium klasických spisů latinských i řeckých a uhlazená ciceronská latina a krása veršů Ovidových, Vergilových a Horácových sloužila jednak za vzor básníkům, jednak z nich čerpán nový názor životní. Předními hlasy nových proudů byli básník Petrarca a duchaplný novelista Boccaccio. Nový názor, jenž se rychle

ujímal – posléze k jeho rozšíření nejvíce přispěl vynález knihtisku – nestavěl v popředí spásy posmrtné, nýbrž pokrok veškeré společnosti lidské – humanitas. Předchůdcem humanistů, usilujících o přerod člověčenstva návratem k starobylé vzdělanosti antické, byl slavný básník Dante, ba do jisté míry i sv. František z Assisi se svou láskou k zvířatům a květinám. S horečným zájmem byly shledávány rukopisy klasiků, pěstována starověká filosofie – a proti Aristotelovi, hlavnímu učiteli scholastiků, kladem zvláštní důraz na Platóna a jeho školu. Šlo o zničení velké synthesy středověké filosofie. Na základě studia starověku vznikl nový ideál výchovy, který šel k souladnému výcviku duha i těla a měl ráz vysloveně světský. Humanistům tanul na mysli ideál rozvoje všech známek pravé lidskosti k lidskosti stále zdokonalované až k bohopodobnosti. Ač u humanistů jevila se nápadná lhostejnost ve věcech víry, dovedli se většinou vyhnouti srážkám s církví, ba hnutí toto docházelo podpory se strany vysokých hodnostářů církevních, dokonce i papežství na dlouhý čas cele se mu oddalo. Střední strany a vrstvy nižší zůstaly namnoze humanismem nedotčeny, a podléhaly spíše vlivu oblíbených kazatelů, jako byl na př. Jan Kapistrán, kteří se rozhorleně stavěli proti rostoucímu zesvětštění a přepychu a způsobovali v městech italských občasně záchvaty kajícího. Největších úspěchů dosáhl dominikán Jeronym Savonarola, který v letech 1494 – 1498 ovládl svým horlením a prorocstvími Florencii a snažil se bohaté město přetvořit i v panství Boží na zemi; než na konec tragicky podlehl přesile odpůrců.

Vliv obnovené antiky záhy pocítilo i umění výtvarné. Sloh gotický od počátku 15. stol. začal ustupovati snahám uměleckým, jichž cílem bylo jednak přimknouti se pevně k vzorům klasickým, jednak zobraziti věrně přírodu. Středem nového uměleckého tvoření, jež zoveme renesančním, protože heslem jeho bylo obrození vlivem klasického starověku, stala se v 15. stol. Florencie, kde znamenitý architekt Filippo Brunelleschi na základě pilného svého studia staveb starořímských vybudoval kopuli dómu, která patří k nejsmělejšími dílům všech věků. Renaissance vědomě opouští dosavadní formy gotické, užívá sloupoví antického a snaží se dosáhnouti klidného souzvuku vnitřních prostorů a ladného působení všech článků archi-

tektonických. Proti gotické vertikále uplatňuje se renesanční linie horizontální, místo útlých gotických hradů na těžko dostupných skalách budují se v rovinách renesanční zámky, pohodlně do široka rozložené, vzdušné, prosvětlené. V plastice a malířství nepůsobily tolik vlivy vzorů starověkých, ale hotový převrat děje se tím, že umělci nespokojují se s dojmem pouhé vzpomínky, nýbrž užívají skutečných modelů a vědecky studují tělo lidské a zákony perspektivy. K hlubšímu studiu přírody, ne však na základě fakt a pozorování, nýbrž libovolné spekulace a v souhlase s renesančními snahami doby, vedly především zajímavé pokusy myslitele-kardinála Mikuláše z Kusy o novou samostatnou soustavu filosofickou, uloženou ve spise „De docta ignorantia“. I umělecký průmysl nese stopy nové orientace a rozvíjí se hlavně rafinovanou nádherou v šatech, ve všem zevním vystupování a přepychem společnosti patricijské, který byl umožněn tím, že obchodní rozvoj učinil Itálii zemí v Evropě nejbohatší. V takovém ovzduší vybavovalo se umění výtvarné namnoze ze svých odborných mezí a splývalo s všestranným snažením doby.

Renesanční vzdělanost měla i své velmi stinné stránky. Nepochybně jsme humanismu zavázáni za urychlený vzrůst mnohých odnoží uměleckého a vědeckého vývoje, jakého by se byl středověký člověk o sobě jen stěžoval a kdo ví, zda plně, dopracoval. Bez cenného odkazu starého věku byl by býval vývin evropské vzdělanosti podstatou rozhodně chudší a jednotvárnější. I když středověký člověk neporozuměl vždy úplně slovům antiky, poněvadž byl sám jiný než vzdělanec starověký a vyrůstal za jiných předpokladů, neztrácí tento pokus o kulturní regeneraci na své velikosti; ovšem úsilná, přímo bezohledná snaha humanismu – a zrovna tak i mnohem pozdějšího novohumanismu – o trvalé připoutání ke kusým troskám antického odkazu měla a má nejeden rys nepřirozeného násilí. Nelze popřít organickou souvislost vzdělanosti naší s klasickým dávnověkem, avšak nutno mít na paměti, že antika nemohla a nemůže býti příkaznou normou cítění a bytí pro národy, jejichž vstup do záření kultury se stal pod záštitou gotických katedrál a hradů. Úplný návrat k antickému světovému názoru nebyl možný, ledabytým přehlížením se křesťanský názor světový nahraditi ne-

dal, a tak humanismus musil utkvěti na pouhém napodobování antiky bez vlastní tvořivé životnosti. Nadšení pro řeckořímský starověk svedlo kulturní vývoj v nejednom případě na zcela zvláštní cesty. Nově zhodnocené dědictví stalo se měřítkem ceny života i všech jeho hodnot. Člověk se zrakem zaníceně obráceným k preludu dávné minulosti ztrácel většinou správný poměr k tomu, co mu bylo blízke a co bylo opravdu jeho, a zpravidla kategoricky odsuzoval dobu právě uplynulou jako bludnou cestu. Všude tam, kde se vliv antiky nevtíravě přivinul k dosavadním kulturním předpokladům, působil příznivě. Byla-li gotická doba idealistická a prospěla-li směru demokratickému, jest kultura renesanční praktická, kloní se k absolutismu a usiluje o volný rozvoj vlastních uměleckých a rozumových sil lidských. Humanismem projevila doba čilejší zájem o světездеjší a jeho krásy. Subtilní hloubavost středověké vědy měnila se rychleji ve volný kriticismus novodobý, který pak mocně uplatňuje snahu po bezprostředním postřehu. Také útvary moderních států tkví svými kořeny v století prvního květu renesance. Nová věda o státu, jak ji ohlašuje italský státník a politický filosof Machiavelli, založená na přímém pozorování skutečnosti, dobře vystihuje novou náladu. Humanismus namnoze se netajil svým domýšlivým přesvědčením o vlastní převaze, pohrdal vším, co s jeho intencemi nesouhlasilo, a nespokojoval se jenom posměchem tomu, co snad posměchu zasluhovalo, nýbrž dotýkal se nešetrně i toho, co platilo za posvátné a čeho ničím lepším nahraditi nedovedl. Tak rodila se nedůvěra a nechuf k novému hnutí, jež dralo se v popředí právem života a mládí. Renaissance, dítě světa, plným proudem se vrhla do víru a nerozvíjela se pomalou rozvážnou opatrností, nýbrž bujnou odvahou, nevázaným veselím kypící rozkoše, uvolňující se ode všeho, co dosud spínalo a poutalo. Kdyby se byl rozvoj tohoto cítění dál rovnoměrně, aby zasahal všechny vrstvy stejně, a méně kvapně, sotva by bylo došlo k tragické rozeklanosti v soudobé společnosti, ke sporům a bojům. Příliš jednostranný vývoj rozbujnělé renesance přinesl přirozeně sám sebou i reakci, volající po vyrovnání, po zastavení překypělé rozpoutanosti. Humanisté byli váženi na dvorech knížat, sloužili jako dvorští básníci, diplomati a pohotová slavnostní řečníci. Byli

však mezi nimi též lidé ješitní, povah nepěkných, žárlivci všeho schopní, hotovi stále ke kluzkým klevetám. Přemrštěná úcta k antice jevila se i v nechutném napodobování věcí zevních, jako bylo latinisování a graecisování jmen. Hříšný přepych a nezřízená touha po slávě, podnícená vzory starověkými, živila sobectví a rozpoutávala nejnižší pudy a vášně. Mravnost ustoupila prostopášnosti; úskoky, lstivé odstraňování soupeřů a vraždy v politickém boji stran staly se zjevem všedním. Všecky prostředky byly dovoleny, jen když vedly k cíli. Pouta rodinná se uvolňovala a frivolní názor na život družil se k náboženské lhostejnosti. Rozklad dosavadního vývoje náboženského, jak jej postiujeme v průběhu novověku, byl značnou měrou usnadněn předchozím dílem humanistů. Ani papežství nezůstalo ušetřeno podmaňujícího vlivu renesančního ovzduší. Jak dovedli papežové doby renesanční zapomenouti velikých úkolů, jaké jim ukládalo postavení v čele církve, názorně ukazuje případ nešťastného Savonaroly. Zesvětštění papežského dvora dosáhlo neblahého vrcholu v Alexandru VI. Savonarola ve své plamenné horlivosti pro mravní očistu církve a jejích představitelů dal se strhovati i k prudkým útokům na osobu Alexandra VI. Ušlechtilý, horlivý, mravně čistý mnich, nadšený pro duchovní obnovu římské církve, utkal se tak v nerovném zápase s mravně zchátralým reprezentantem církve – a byl násilně umlčen . . . Nástupce Alexandrův Julius II. nechtěl ani obývati místnosti, v nichž jeho zločinný předchůdce bydlel. Vzkríšenou antikou značně byla zúrodněna tvořivost umělecká. Není jistě bez váhy, že humanismus obrodil literární vkus a přinášel nový druh zbožnosti, sice ze současného ovzduší vycházející, přece však i dále směřující – u nás vzrůst kultu cyrilometodějského – a že upozorňoval na nová literární témata. Rovněž velký význam náleží oblíbenosti, kterou dovedl vzbuditi pro sv. Augustina a jeho dobu a jež se jeví i přízní prokazovanou řádu augustiniánskému. Sloh renesanční však nebyl všude vřele vítán; velmi mnohé země zastkvěly se raději posledními květy středověku, než prvními výtvoxy renesance, neboť odpuzovalo, že do umění výtvarného tlačila se stále umělá rekonstrukce památek starověkých a estetika, založená na falešné analýse antiky.

Dr. Jan Drábek.

PODSTATNÝ ROZDÍL MEZI ŽIVOTEM ROZUMOVÝM A SMYSLOVÝM

Zdrojem života každého člověka jest jeho duše; ona je zdrojem jeho života vegetativního, smyslového i rozumového. Životem vegetativním žijí i rostliny, život smyslový mají i zvířata, životem rozumovým však je obdařen toliko člověk. Proto pojem člověka je vyjádřen definicí: animal rationale, živočich rozumný.

Člověk se liší od zvířete o tolik, o kolik se liší život rozumový od pouhého života smyslového. Abychom poznali, jaký je rozdíl mezi životem smyslovým a rozumovým, pozorujme, které úkony náležejí k životu smyslovému, a jakými úkony se projevuje život rozumový.

Život smyslový se projevuje především činností smyslů, a to nejen smyslů vnějších, na př. zraku, sluchu atd., nýbrž i činností smyslů, jež jsou zvány vnitřními, na př. obrazotvornosti (fantasie); k životu smyslovému náležejí také rozličná hnutí, na př. smyslová rozkoš nebo hnus, strach atd.

Tento život smyslový, jak již řečeno, je člověku společný se zvířaty. Člověk má však ještě život jiný, podstatně vyšší. Je nejen schopen vnímati svými smysly různé vlastnosti tělesné, nýbrž chápe i věci nehmotné, na př. ctnost, Boha atd.; jest nejen s to, aby si tvořil představy, nýbrž tvoří též všeobecné, abstraktní pojmy. V moderní experimentální psychologii do nedávna mylně se zaměřoval pojem s představou.¹ Ostatně dosud v mnohých dílech psychologických, psaných ještě pod vlivem kdysi vládnoucí sensistické² psychologie, není dosud pojem od představy podstatně rozlišen.³ Přece však

1 Vzpomínám na př., kterak profesor filosofie dr. Gustav Zába, jinak muž vzácných vlastností, se snažil vštěpovati nám na gymnasiu tuto definici pojmu: „Pojem je představa, která má jen tolik znaků, kolik jich musí mít, aby ještě představou byla.“

2 Sensistický (sensus, smysl) znamená smyslový. V době, kdy vznikala samostatná experimentální psychologie, vládl i u nás ve filosofii směr sensistický, vzniklý v Anglii. Tento směr nečinil podstatného rozdílu mezi životem smyslovým a rozumovým, chtěje veškeré duševní úkony člověka vysvětliti toliko činností smyslovou. Není divu, že nově vznikající psychologie experimentální byla a zůstala dlouho pod mocným vlivem tohoto sensistického směru. Srv. J. Lindworsky S. J., Willensschule. Paderborn 1922, str. 5 n.

3 I na mnohá díla, v nichž jest patrný odklon od směru

možno dnes s potěšením pozorovati, že v experimentální psychologii nastává obrat k lepšímu. Na př. v Německu kruh mladých psychologů, sdružených počátkem našeho století kolem psychologa Külpeho ve Würzburgu, začal se zabývati experimentálním pozorováním rozumových úkonů člověka, a již v prvních počátcích svých pokusů zjistili, tito badatelé experimentální cestou to, co vždýcky hlásala filosofie křesťanská, že totiž pojem jest něco zcela jiného než pouhá představa, a že lidského myšlení naprosto nelze vysvětlovati pouhými zákony o sdružování představ.¹

V čem spočívá tento podstatný rozdíl mezi pouhou představou a skutečným pojmem? Každá představa vyjadřuje něco konkrétního, individuálního. Na př. každá kružnice, kterou si ve své obrazotvornosti představuji, má nějakou velikost, tvar, barvu atd., je tudíž něčím konkrétním a individuálním. Zcela něco jiného jest pojem kružnice. Pojem kružnice si tvořím tehdy, chápu-li svým rozumem definici kružnice: „Geometrické místo bodů, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost“. To, co je tím pojmem vyjádřeno, není něčím konkrétním a individuálním, neboť nemá žádné velikosti ani tvaru ani barvy atd. Proto je pojem kružnice něčím vpravdě všeobecným, poněvadž každá jednotlivá kružnice je konkrétním uskutečněním toho, co pojem obsahuje; o každé jednotlivé kružnici, ať existující ať pouze možné, mohu tvrditi, že je geometrickým místem bodů, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.

Podstatný rozdíl mezi představou a pojmem je tudíž v tom, že každá představa představuje něco konkrétního a individuálního, kdežto pojem vyjadřuje něco abstraktního a všeobecného. Je ovšem pravda, jak později obšírněji uvidíme, že každý náš pojem je provázen nějakou představou, alespoň představou slova (na př. slova Bůh), avšak pojem

sensistického (positivistického), působí dosud tento směr. Na př. v díle Logika, jež napsali dr. F. Pelikán a dr. B. Dratnová (v Praze 1926), jest pojem definován takto: „Pojem jest představa, jejíž obsah je přesně určen jedním směrem.“ (str. 29.)

1 K. Bühler, Die Krise der Psychologie. Jena 1929, str. 12.

sám lze přesně odlišiti od této představy, která jej doprovází.

A právě rozumová mohutnost to je, kterou jsme schopni vytvořiti si pojem věci a tím proniknouti až k samé podstatě věcí, abstrahující ode všech znaků, jež ji individualisují. V tom se rozumová mohutnost liší od mohutností smyslových, jež vnímají pouze jednotlivé konkrétní tělesné jakosti, konkrétní barvu, tvar, velikost atd., nemohouce proniknouti až k poznání samé podstaty věcí. Tak jako zrakem pouze vidím písmena vědecké knihy, avšak samotný vědecký obsah díla chápou toliko rozumem, tak smysly vůbec vnímají jen tělesné hmotné vlastnosti, zatím co rozum proniká v samu podstatu věcí. Odřikávati pouhá slova se naučí i papoušek, má tudíž i on představy naučených slov, avšak pojmům vyjádřeným těmito slovy rozumí toliko rozumný člověk. I kuň se naučí hrábnouti kopytem čtyřikrát, bylo-li před ním napsáno 2×2 . Tedy i on má představu napsané formulky, s kteroužto představou po důkladném cvičení se u něho sdružuje představa čtverého hrábnutí kopytem. Avšak vztahu, vyjádřeného onou početní formulkou, nechápe zvíře, nýbrž toliko rozumný člověk. Proto i učitel, zkoušející žáka a chtějící poznati, zdali žák opravdu příkladu rozumí, t. j. má-li pojem početního vztahu, vyjádřeného v onom příkladě, nespokojí se pouhým žakovým odřikáním, nýbrž žádá, aby uvedl příklady jiné, v nichž by týž vztah byl obsažen. Pouhé odřikávání příkladu bylo by možno i pomocí pouhého sdružování představ, jak se děje při učení zpaměti, kdežto žák, který početnímu příkladu rozumí, není vázán jen tímto

jediným příkladem, nýbrž má správný pojem matematického vztahu v příkladě vyjádřeného, umí sám uvést celou řadu příkladů jiných, v nichž týž vztah jest uskutečněn. I zvíře vidí svým zrakem složitý stroj, hledí na jednotlivá kolečka v sebe zapadající, jednotlivé páky atd., avšak nikdy nedovede od těchto hmotných součástí abstrahovati jejich vzájemné vztahy, totiž vztahy příčinnosti, účelnosti atd. Naproti tomu rozumný člověk, pozorující týž stroj, dovede svým rozumem poznati i účelnost jednotlivých hmotných součástí, tím poznává samu podstatu stroje, proto dovede sám stroj opravit, zdokonaliti atd. Právě toto rozumové poznání je základem veškerého pokroku a kultury lidské.

Z toho všeho je patrné, že smyslové poznání zůstává vždy omezeno na hmotu, proto smysly poznávají jen jednotlivé konkrétní, hmotné vlastnosti; rozum však dovede abstrahovati i hmoty, poznává všeobecné abstraktní vztahy a podstaty věcí.¹

Tedy předměty poznání rozumového podstatně převyšují řád hmotný: neboť všecko, co je řádu hmotného, jest konkrétní a individuální, jest určeno časem a prostorem. Jestliže tudíž mohutnost rozumová poznává všeobecné abstraktní podstaty věcí, abstraktní vztahy, jichž platnost není omezena ani časem ani prostorem, je zřejmo, že tento předmět rozumového poznání podstatně přesahuje veškerý hmotný, tělesný řád. *Dr. Jar. Beneš.*

¹ J. Fröbes, *Psychologia speculativa*, tom. I., Friburgi Brigoviae 1927, str. 40 n. E. Baudin, *Psychologie*, Paris 1917, str. 363–366. J. Lindworsky, *Experimentale Psychologie*, str. 103–105.

KARAKTER

Máme-li vědecky vyjádřiti definici charakteru, pak se dá vyjádřiti jako souhrn morálních stavů (návyků) řízením rozumu shromážděných kolem jedné osy – vůle.

Tato definice dává vyjádřiti nutnost a váhu zasažení vůle ve výchově charakteru, zároveň ale vystihuje hranice její intervence.

Je jisto, že bez volní intervence výchova charakteru zůstává chimérou, ale neméně je jisto, že shromáždit, sjednotit kolem volní osy rozumně množství duševních stavů je tuhou prací, která se nepodaří, leč po mnohých a tuhých snaživých rozpětích.

Dvě extrémní a nejasné teorie ztížily nesmírně a komplikovaly delikátní otázku výchovy charakteru, ač se namáhají ji zjed-

nodušiti. Jedna z nich popírá každou možnost volního zásahu do tvoření charakteru, t. j., že vůle nemůže zasáhnouti účinně ve vytváření charakteru, poněvadž nemůže změnit v lidském nitru nic. Častěji se pronášejí v životě tato odstrašující slova: Nemohu za svou povahu, nedá se předělati, není to mou vinou, že jsem to, co jsem, je třeba tedy mne vzít, jak jsem.

Taková mluva se pronáší dnes ve jménu vědy a dokazuje, že se snadno tvoří teorie, které hoví lidské duševní nečinnosti a lenosti, které dovolují jíti s proudem vášní a hovětijím, a nezavazují povznést se anebo udati jim směr a řídit je, aby se uplatnily k dobru člověka.

I dnešní věda a filosofie zvláště mluví o nemožnosti výchovy, jedná-li se o hlubší změnu u jednotlivce temperamentu a charakteru rasy. Člověk se rodí zločincem, jako se jiný narodí básníkem. Celé budoucí určení dítěte je již obsaženo v mateřském lůně, které se pak neúprosně v životě rozvíjí a přechází rasami.

U těchto teoretiků charakter je považován za problematický bod, z něhož vycházejí s matematickou přesností pod vlivem zevnějšího prostředí všechny důsledky, t. j. takové nebo jinaké jednání.

Nač je uvedena práce vůle v podobných systematech? Napouhé nic. Naše volní snahy a vzlety se tříští bezvýsledně o tvrdé skály zděděných dispozic, o náš fysický temperament, o naše náklonnosti různého druhu, o naše vášně; to vše tvoří nepřekročitelnou přirozenou hráz. Nejlepší způsobití, když již plujeme po té životní lodi, odložití vesla, složití plachty, zkrřížiti ruce a jíti nazdařbůh: ať se stane cokoliv! . . .

Jak deprimující je to pojetí charakteru, a jest velmi bolestno pozorovati, jak ne-

smírným vlivem působí na mladou generaci! Hlásá nemožnost a neužitečnost morálky.

Šťastně ale vystupuje v celém lidstvu proti ní *morální smysl*, z něhož povstává znenáhla vychovatelská zkušenost a nejsilněji pak osobní zkušenost.

Fatalismus, povstávající z podobných pojmů, aplikovaný na výchovu charakteru, převrací úplně morální smysl, a to tak, že sami jeho hlasatelé se pohnuli. Po vyložení své teorie s výrazem neomylnosti zastavili se u praktického provádění. Konečně na újmu svého vědeckví učinili ústup a prohlásili, že *de facto* je dobře chováti sympatii k osobám, které živí silnou důvěru ve výchovnou možnost vůle: Nadšení hnané až do fanatismu je výbornou hnací silou, a může se státi i nepostradatelnou hybnou silou. Odtud pochází, že ti, kteří používají rozumné a morální výchovy jako léku proti všemu, že jejich výstřední snaha nezůstává bez výsledku, tak píše jeden z teoretiků tohoto druhu.¹

Uznává se tu, že vychovatelské snahy nejsou neužitečné.

Aby se mohlo skutečně tvrditi, že výchova charakteru je utopií a že lidstvo se nemůže přetvořiti, leč během dlouhých věků vlivem zevnějších činitelů, energií a životních podmínek, bylo by třeba ukázati, že všichni vychovatelé se skutečně minuli svým výchovným cílem.

Ani ty nejkrásnější teorie neporazí fakta, jak blahodárně působí výchova; historie jich přináší nesmírné množství.

Není třeba hledati příklady mimo sebe. Každý je si vědom, že se mu podařilo v jistých chvílích nadšení, neb v úmyslu pro-

¹ Spencer, *De l'éducation intellectuelle, morale et physique*, Paris, Aleau p. 172.

vésti krásný čin, nebo opravit zlobu vlastních chyb, zastavit alespoň na chvíli špatné a zlé sklony, určití meze svým vášním.

To, co se nám zdařilo jednou, můžeme opéťovati po druhé, po třetí. Čím více se množí naše vzlety tohoto druhu, tím více se zmenšují protivné obtíže a přijde den, že proti všem falešným systémům se přetvoří celá naše povaha.

IV. Domnělá všemohoucnost ve výchově charakteru.

Dospěli jsme k závěru, založeném na zkušenosti, že naše přirozenost není nezměnitelná, ale naopak podává vůli široké pole činnosti. Postavili jsme se s celou energií proti těm, kteří by rádi naváděli k víře v naprostou nemohoucnost vůle ve výchově charakteru. Než to není důvod k zacházení do krajností a domýšlet se hned zase, že vůle je všemohoucí v tomto zpracovávání charakteru. Tento druhý omyl by byl horší než první, jak to možno snadno dokázat.

Ti, kteří se drží toho, že výchova charakteru je věc snadná – a je jich mnoho! – činí tak jménem teorie zcela knižní a metafysické tvárnosti, teorie svobodného rozhodnutí. Pod záminkou, že člověk je svobodný ve své definici, uzavírají z toho, že všichni lidé jsou takoví vždy ve skutečnosti, v témže stupni, naprosto. A tu, jsme-li skutečně všichni svobodní do té míry, pak z toho vyplývá – poněvadž svoboda je schopnost usměrnit život podle našeho způsobu – že to závisí na nás, na prostém tvůrčím fiat, abychom byli ode dneška do zítřka charakterními lidmi, hrdiny, světci.

Není příkladnějšího rozdílu, který bude navždy dělit teorii – o níž ostatně nelze

mluvit – od praxe, ideál od skutečnosti.

Zajisté, člověk je svobodný ve své definici a tím se liší od živočichů, kteří nejsou svobodní. Je stejně pravdivé, že, mám-li dát každému úkonu všech dnů lidskou cenu, musím býti ve stavu používat této svobody vůči nim. Jestliže můj život ve svém stálém dění jest jen zapadání tam, kde se cítím lapen od prvního okamžiku, aniž se někdy mohu vyprostit, kde mé úkony, jež v domnění stavím vedle sebe se zralou rozvahou, naproti tomu se vyvolávají jeden po druhém, samočinně – jako kroužky spojené vzájemně tvoří řetěz bez konce – tu je můj život nesmyslem a svobodné rozhodnutí nestvůrou.

A tak upadáme do klamné teorie, o níž se právě jednalo předtím, a jež hlásá naprostou nemohoucnost vůle pozměnit naši přirozenost. Než jiná věc je vyžadovat pro každého jednotlivce minimum svobody, jež brání připodobnit jej živočichu nebo stroji, a jiná věc je viděti v každém z nás svobodné rozhodnutí jako něco absolutního, což nezná vůbec překážek ve svém rozpětí a ruší nesnáze života se zarážející snadností. Mnoho ještě je potřeba, abychom byli všichni svobodní do té míry. Svoboda – rozumí se svobodná vůle – není ani v nejmenším zbraní, jež nám byla dána hned při narození a jíž bychom mohli všichni obratně vládnout, když přijde okamžik jejího použití.

Je to zbraň, dejme tomu, ale zbraň, již si každý kuje pro sebe v dílně svého svědomí, jež má zvláštní výsadu, že se smácí a kalí v boji. Nechme ji v nečinnosti nějaký čas, a její kov změkne a první překážka jej ohne a učiní neužitečným. Nevím o vhodné pochvě, která by ji uchránila před rzí a uchovala jí její ostří.

Když tedy nám někdo přijde tvrdit jménem metafysické teorie, že jsme svobodni, vizme nejdříve pomocí zkušenosti, do jaké míry jsme skutečně takovými. Je jasno, že rozumím zde svobodou mistrovství nad sebou, pevné panství vznešených citů a mravních idejí v nás nad nátlaky živočišnosti. Než právě tohoto panství a tohoto mistrovství nad sebou, jež jsou opravdu celousvobodou, nelze dobýt leč silou meče, bojem každého okamžiku.

Každý z nás si při narození přináší plno dispozicí, sklonů, vášní, nedostatků, jež se staví svou setrvačností proti svobodné činnosti. Nemíti zřetel na fakt tak očividný a pokusit se o rozbití tohoto přirozeného náspu nárazem dobrovolných rozhodnutí znamená prostě vydat se v nebezpečí zlomit samu vůli nebo odradit v každém případě ty, kdož nejlépe smýšlejí.

Který student bolestně nepocítil nepoměr mezi svými tužbami po dobru a slabostí vůle. Kdyby tomu tak bylo, pak bych jej politoval z celého srdce, neboť by to bylo znamením, že ve dvaceti nebo snad více letech nezná celost života a obtíže, jež boj o život má stále v zásobě.

To není pro odradění mladých lidí, ale spíše k předejití jejich zmalomyslnění. Když jsem ukázal, že výchova charakteru je podnik uskutečnitelný, rád bych přece dopomohl k víře, že ten podnik je snadný. A tu při první porážce by mě vinili z oklamání a měli by k tomu důvod. Než tím, že jsou mladí, jsou velkodušní a mají dobrou vůli. Tu pak, co zaleží na obtížích, nejsou-li nepřekročitelné. Říká se: Nikdo není svobodný; nezaslouží-li si toho. Na mladých lidech je dokázat, že si toho zaslouží, hlavně když pochopí způsob, jak si vydobýt svobody.

Sociální prostředí a výchova charakteru.

Kdyby se stavěly proti normálnímu účastenství vůle ve výchově charakteru jen teorie toho druhu, o nichž byla právě řeč, zlo by zůstalo veliké, o tom není pochyby, avšak nebylo by alespoň bez léku. Nejlepší způsob, jak uvést tyto teorie v nemožnost, by záležel často u opravdových duchů, toužících poznat především pravdu, v odhalení jich a očištění ode všech sofismat a všech subtilit, jimiž se zavínají, aby sváděly bláhové a zároveň rozkošníky.

Bohužel, více než všechny teorie jsou jako stálá překážka při výchově charakteru jisté podmínky moderního života, za něž nejsme přece odpovědní. Označme si hlavní z nich; takto bude naše cesta urovnána a budeme pak moci zpříma přistoupit k otázce o výchově charakteru.

Karakter poznáváme podle těchto dvou rozlišných známek: *jednoty* a *stálosti*. Když jednotlivec dospěl silou vůle k tomu, že sdružil jakoby do živoucího svazku své roztroušené síly, že je všechny usměrnil ve smyslu ideálu, jenž je dán jeho činností jako člověka, když si zkrátka položil jakýsi pořádek a rovnováhu ve svém životě, může se o něm říci, že je charakterním člověkem. Avšak tato práce panství a mistrovství nad sebou není prací jednoho dne. Naopak, je k tomu potřeba mnoho času. Čas je tedy podstatným činitelem ve výchově charakteru.

Dále se vyžaduje, pokud trvá tato práce mravní poddajnosti, míti vždy oči upřeny na cíl, jehož máme dosíci, a nedat se přes míru odvracet realitami všeho druhu, s nimiž se setkáváme. Za těchto podmínek – avšak jen za těchto – dáme svému životu toužebnou *jistotu* a *stálost*.

A tu je třeba si přiznati, moderní mravy – rozumím tím hlavně nynější náš způsob pozorování života ve všech jeho formách – jsou takové, že ochromují nejlepší vůli a brání jí dostáti těmto podmínkám náležitě. S jedné strany si nedáváme na čas dobře žít, poněvadž chceme žít příliš rychle, a s druhé strany v tom divokém běhu za štěstím toužíme jít se všech stran zároveň, místo abychom se ubírali pečlivě po stezce, Prozřetelností vyznačené, která by nás tam dovedla zcela přímo; rozptyluje se na všech stranách horečně, aniž jsme si dobře projednali plán. Je jasno, že za tu cenu je výchova charakteru nemožná.

Prostředí sociální.

Uvažujme na př. dnešní intelektuální život. Jsme postiženi většinou, třeba v různých stupních, horečkou po vědění. Věda je vynikající věc, patří mezi nejlepší prostředky mravní výchovy. Než všechno závisí na způsobu, jak se jí kdo oddává.

Renan tvrdil, že „pravda nechce být hledána s přílišnou vášní“, že „lhostejnost má s ní větší úspěchy“. Tehdy mluvil Renan zřejmě jako diletant. Avšak pro sebe soudím, že může mít někdo i ve vysokém stupni vášeň po pravdě, aniž přesto si ve svém pátrání vede nevímjak nervosně, nevázaně nebo konečně horečně, což nedovoluje rozumu otevřít se do hloubky, ani srdci do-

jmout se poněkud silněji přistýku s poznanou pravdou.

A tu dnešní student, aby byl trochu ve vážnosti a – což je závažnější – aby si zajistil denní chléb, musí mít již ve dvaceti letech u konce svou pout intelektuelním světem. Nekráčí k pravdě, *běží* k ní; a běží za ní až do úpadu.

„Dítě nezná již let klidné výchovy; při prvním probuzení jeho rozumu je zatěžována paměť pojmy, událostmi, jeho mozek je lisován jako mladé květiny. Záhy jsou mu předkládány umělecké programy, nepřiměřené, bez střízlivosti, do nichž jsou napěchovány vědy, literatura, historie, jazyky; doba zkoušek se otvírá se svými nepokoji, očekáváním, překvapením, s celou družinou rozechvění a násilného přičinění.“¹

Jaké chcete mít postavení výchovy charakteru v tak vyčerpávajícím životě, a to, bohužel, ve věku, kdy by bylo nutno položit k němu základy? Neboť to se nedá popřít, takový způsob života vyssává téměř všechnu činnost studujícího, a každý si právě naříká a trpí dnes pro nepoměr, který existuje mezi přehřátou kulturou ducha a slabostí chtění – každodenní troušení morální síly. Intelektuální atmosféra, v níž dýcháme, je jakoby zkrížena blesky a elektrickými proudy, jež nás oslepují a ohamují. (Pokračování.)

P. M. G. Gillet.

1 Janvier, Les Passions.

KRITIKA

Dr. Dragisà Lapčević, La philosophie de l'Art classique, Paris, Alcan.

Názor, který by rád zredukoval umění na jakýsi diletantismus a chtěl by je vyloučit ze všech jiných

projevů lidského života, je skoro ode všech dnes opouštěn. Umění má vznešenější cíl pro výchovu lidské mysli než jen pouhou rozkoš a příjemné pobavení a má větší význam pro pokrok lidské kultury, než myslí přivrženci nového učení „L'art pour l'art“.

Tak jako filosofie i umění musí člověka vychovávat a podporovat jej, aby snáze dosáhl vrcholu své přirozené dokonalosti, k níž přirozeným a vrozeným instinktem tak silně směřuje; neboť tento přirozený instinkt po dokonalosti je podobný – ba takřka totožný – taktéž mocnému pudu ke všemu, co je krásné, vznešené, milé a dobré pro člověka. Plným právem insistuje prof. Lapčević ve svém krásném a velmi originálním díle na toto výchovné poslání klasického umění, jsa přesvědčen, že náš přirozený směr k dokonalosti a pokroku nejvíce a nejlépe je prováděn tvorbou krásna, takže umění je tak potřebné člověku, jako je proň nutné, aby se více a více zušlechtoval. Umění je více než luxus – je nutností pro člověka. Vždyť jím člověk lépe dochází poslední své dokonalosti, jež má tkvít ve spojení s prvním Jsoucnem. Proto umělec musí vésti naši mysl k této dokonalosti, což se děje tím, že Genius nás uvádí do intimní a vnitřní skutečnosti. Svým prozíravým a pozorovacím vhladem proniká taje věcí, kdež nalézá to, co je věčné, co stále trvá, neboť pod všelikým povrchem věcí se skrývá cosi stálého, co nemizí s během dnů, avšak pevně stojí, nezměnitelné a věčné.

Toto nitro skutečnosti nám zjevuje umělec a podává nám to nějakým symbolem nebo uměleckou formou, jíž bychom je lépe pochopili. Umělec tedy postřehuje vnitřní tajemnou duši věcí, jež uniká lidem, kteří nejsou obdařeni tímto intuitivním pozorováním vnitřních hodnot. My mnohdy nepronikáme v pravý smysl věcí, nemůžeme porozumět a pochopit to, co je uvnitř. Umělec svou uměleckou syntésí sjednocuje všechny roztroušené a mnohonásobné prvky pod jednu prostou a jasnou formu, jíž je představována nejvyšší realita. Z té příčiny v každém uměleckém díle je sdruženo v jednotu to, co je – abych tak řekl – esenciálního pro celé lidstvo a pro všechny časy: shledáváme se v něm s pravdou a hlubokým ideálem. Proto tento ideál je nejen krásný, ale je i dobrý. Nejen, co obveseluje, ale za čím se spěje. A každé umělecké dílo musí vyjadřovat – právě tak jako krásno – i dobro. To proto, že umělec vede naši mysl k všestranné dokonalosti lidství, jež spočívá ve spojení s prvním Jsoucnem. Jinými slovy: přispívá nám k dosažení dobra, k tužbě po tom, co je dobré. Není tedy pochyby, že v klasickém umění se pojí v jedno etický i estetický ideál. Proto krásno již

samo sebou je mravní, což scholastici vyjadřovali, že dobro i krásno možno vzájemně zaměňovat.

Autor ukazuje ve svém krásném díle velikou originalnost a neobyčejnost argumentace, jež se zakládá na jeho osobním pozorování, jež vyjadřuje ve svých literárních a poetických knihách. Opravdu tento filosof ve svých básních slučuje a prakticky vyjadřuje své spekulativní principy v tomto vydaném díle, stále maje na zřeteli, aby ve své básnické tvorbě dosáhl uměleckého ideálu, jež tak dobře vyložil ve své filosofii umění. Není tedy jen zkoumatel a kritik krásna, ale je též jeho tvůrce. Tak se autor vrací k antickému klasicismu, avšak dává tomuto klasickému umění novou duši a novou formu, neboť právě a nejlepší bylo a je stále klasické umění, v němž je nejlépe vyjádřen umělecký ideál. Zůstává proto stále životným. Přece však tento jeho život doznává některých změn a uzpůsobení. Vyloučíme-li některé konkluse autorovy o pojmu prvního Jsoucná a o pojmu morálky, hlavně křesťanské, jichž nikterak nemůžeme schválit – autor s velkou hloubkou vykládá a hájí svou thesi a přesvědčuje svou logikou čtenáře, aby přijal jeho ušlechtilé učení o filosofii krásna.

Dr. H. B.

Vladimír Hoppe: Úvod do intuitivní a kontemplativní filosofie (Brno 1928).

V psychologii se děje postup, pozorujeme-li s historického bodu její proudy. Předchozí doba zapadajícího pozitivismu, omezující psychický život na smyslovou zkušenost, je znenáhla zatlačována novým, úplnějším a bohatším psychologickým tokem. Smyslová zkušenost nevyčerpává veškeré naší duševní zkušenosti a neurčuje celý psychický život. Nové hnutí k bohatějšímu a úplnějšímu životu souvisí úplně s psychologií doby vyjádřené v literatuře. V dnešním proudu je něco obdobného se starou dobou řeckou. Historie myšlení podává rozmarný vývoj v psychologii řecké, postup od empiristů a fysiků ke ztrnulému racionalismu Parmenidovu, pak doba krise, až zase vystupuje snaha sloučiti oba proudy. V Platonovi vyvrcholilo sloučení ve prospěch racionalismu, neodpovídajícího životu konkrétnímu, jeho ideový svět stojí příliš vysoko nad ubohým člověkem, který je ponořen do tohoto konkrétního proudu života.

Na pravou stezku uvedl všechny proudy Aristoteles, sloučiv smyslovou zkušenost a abstraktní činnost rozumovou s harmonií odpovídající životu.

Dnešní doba v psychologii tkví ještě hluboko v empirismu, tedy ve smyslové zkušenosti, ale zároveň prosvítá v ní apriorismus Kantův, ideový svět, nesouvisící s životem, neznámý, nadindividuální. Hoppe se pokouší podati synthesu obojího.

Celkový postup Hoppeho je takový, že na svou teorii navazuje myšlenky moderních myslitelů, takže eklektickým způsobem smiřuje Kanta a Hegla s Jamesem a mnohé jiné různorodé prvky v teorii citového podkladu celého psychického dění.

Prchavý tok duševních kvalit, jak jest dán našimi poznávacími schopnostmi, je zachycován do předzkušenostních forem, kadlupů; jejich pomocí svět se stává poznatelným. Smyslová zkušenost se zabývá proměnou tohoto světa, přesto ale poznávací schopnosti mají možnost jednati podle pevných, nezměnitelných zásad. Z toho je patrné zasahování transcendentálního subjektu, který však je skryt našim poznávacím schopnostem. Poněvadž tedy pojmové poznání ukládá své poznatky do hrobů abstraktních pojmů, představuje proudící skutečnost jen nepatrně, jen její slupky. Tím je připravena půda *pro iracionální*. Iracionální se dá definovati jako přímé zažití skutečnosti vcítěním. Tato možnost použití iracionálních schopností předvádí se nám v tužbách, snech a obrazech, kde se nám vyjadřuje iracionální skutečnost.

Iracionálním poznáním dospíváme k vlastnímu kořeni reality. Jenom afektivní myšlení se stává tvořením světa.

Iracionální svět vzhledem k rozumové činnosti vyjadřuje Hoppe takto:

Je nemožná naprostá racionalisace a úplné pohlcení přetvářející se skutečnosti rozumovými pojmy a úsudky. Pojmová činnost a racionalisace je možná jen tam, kde existuje soulad mezi rozumem a vnější skutečností (*adaequatio intellectus et rei*). Poněvadž nevíme, kde existuje onen soulad, nebudeme moci nikdy zachytiti přírodu v její reální podstatě. Mohou se vyskytnouti noví iracionální činitelé, které neznáme v přítomném okamžiku. Bude nám vždy zapotřebí nových zkušeností, které nám budou klásti vždy nové problémy.

Skutečnost je ve složitém dějství, plném nepředvídaných možností a anomálií, které nemůžeme

vystihnouti prostým pojmovým poznáním. Nemůžeme ani doufati v naprostý soulad svých myšlenek se skutečností.

Proto filosofie, která by se snažila vybudovati světový názor na základě přesných pojmů, byla by nejen akosmismem, nýbrž i soustavným nihilismem, poněvadž by se neodvolávala k původním zážitkům skutečnosti, nýbrž jen ke ztrnulým schématům, jež nemají s vlastní, bystře proudící skutečností téměř nic společného (str. 9). (Mimochodem řečeno: hned vedle stojí nový text, který ukazuje nesouvislé postavení jednotlivých částí knihy Hoppeovy, poněvadž je eklektickým shromážděním, co kde se zdálo svědčiti o teorii, předem postavené v myslí autorově.) Filosofie není a nemůže býti přesnou a přímou vědou na základě abstraktních pojmů, jinak by degradovala předmět poznání na pouhé empirické konstatování toho, co již jest, a nemohla by se též vyšinouti k pojetí toho, co by mohlo neb mělo býti, kterážto nepodmíněná oblast hodnot a cílů jest vlastním předmětem filosofie. (str. 10.)

Iracionální veličiny se podobají v mnohém aristotelským *potencím*. Stanovením *potentiae et actus* Aristoteles rozluštil mnoho problémů, které zůstaly nerozřešitelné v předchozí době empirismu a Platonova idealismu. *Potentia* Aristotelova je něčím, co značí moci se státi, býti uzpůsobenu k tomu, aby se něco stalo, aby něco povstalo skutečně *actu*. Potence je tedy skutečnost čili *actus*, ale různým způsobem, v potenci je *actus* možný, ve skutečnosti je již postavený. Do iracionálna klade Hoppe skutečnost nepředvídaných možností, které vystávají pod různými iracionálními činiteli. Tužby, sny, obrazy ukazují na tuto potenciální možnost, na tuto skutečnost dosud neuskutečněnou. Jakési tušení aristotelské potence se objevuje, ovšem deformované názorem na rozumovou činnost. Vystává zde Platonovo *non ens, quodammodo existens*.

Pokud není potence skutečností *actu*, zůstane ukryta poznávajícím mohutnostem, poněvadž možnost sama sebou je nepoznatelná a teprve když se uskuteční, stává se poznatelná, poněvadž pak je *actu* a může býti postřehnuta. Tuto potenciální schopnost lidského ducha zdůrazňuje teorie iracionálna, ačkoliv zůstává k celému aristotelskému psychickému životu, k němuž chce Hoppe přivést, velmi ještě vzdálena.

Jest jistá závislost rozumu na smyslech nejen zevnějších, nýbrž i vnitřních. Chtít redukovat rozumové poznání na pouhé smyslové vnímání je kusé, nevystihuje celé poznávací činnosti, zde je ohromné plus proti pozitivní psychologii. Rovněž je jisté, že city působí na poznávací schopnosti a jejich vlivem poznání se zabarvuje. (Soudce na př. ze sympatie vůči obžalovanému hledá všemožné důvody, aby ho osvobodil, byť by uznával jeho vinu.) Citová schopnost se vši svou pestrostí nemůže býti vůdčí, ani vésti k nějakému světlu, poněvadž sama sebou je slepá, slepě vyvstávají city na postřeh toho neb onoho. Jsou tedy něčím druhotným, co předpokládá postřeh a poznání. Nikdy nepovstane touha nebo cit po něčem, o čem nemám ani představy, ani pojmu. Z této podružnosti citového světa, která je charakteristickou všem citům, vysvítá, že nemůže býti mocností, která sama o sobě dovede proniknouti ke kořenům skutečnosti, vycítiti skutečnost.

Postup dospěti a zmocniti se skutečnosti není pomocí slepých citů přímo, poněvadž vznikají, až když jsme se skutečnosti zmocnili postřehem, vjemem, úsudkem a proto city jen doprovázejí vlastní činnost a svým doprovodem ji obarvují.

Pod vlivem citů se stává skutečnost bohatší. Zůstává ale přednost postřehu, vjemu, poznání. Rozum po předchozí činnosti smyslové (vnějších i vnitřních smyslů) učiní si o věci pojem, chápe a rozumí věci. Tím právě postřehne ve věci to, co je věčné, nezměnitelné, totiž její povahu. Tím ale zároveň přichází ve filosofii do řádu hodnot *to, co má býti*, a tedy pravý opak Hoppeova tvrzení. Smysly postřehujeme jen kvality, které se mění, ale pod kvalitami rozum pochopí *podstatnou strukturu věci*, pro kterou věc je tím, čím je, tím, čím býti má podle své povahy. V tomto bodě Hoppeova snaha uvést psychologii do celého duševna, jak je připouštěla antická doba, je dosud ve fázi předchozí.

Přes tuto rozumovou schopnost rozuměti povahám věcí, pojem věci odpovídá věci, má k ní *svůj vztah adaequace*, a to adaequace podstatné, je to pojem věci, o níž je řeč. Neuniká lidskému duchu ani romantika věci se svými detaily, poněvadž rozumové poznání je vyšším stupněm poznání, které ve své předchozí fázi prochází vnějšími i vnitřními smysly, pomocí těch pak se reprezentuje lidskému duchu věc ve své individuálnosti, romantičnosti, se svými změnami, ale též se svou podstatnou struk-

turou, se svou potentialitou probuditi podle svých vlastností různé a mnohé city, na př. estetické a j.

Hoppeova kniha je význačnou návratem k bohatšímu psychickému světu, ale zůstává zhoubnou tím, že skresluje rozumové poznání na akosmismus a soustavný nihilismus, *poněvadž rozumové pojmy nemají s vlastní, bystře proudící skutečností téměř nic společného.*

Dr. Habáň.

John B. Watson: Psychische Erziehung im frühen Kindesalter, Felix Meiner, Leipzig.

Autor věnuje svou knihu první matce, které se podaří vychovati šťastné dítě. Watson pracuje v psychologii jako behaviorista. Již tato poznámka znamená omezení psychického života a tedy štěstí, k němuž má přivést jeho psychická výchova, je velmi relativní.

Jeho úvod ke knize je zcela proti přirozenému právu každého člověka. Míti dítě, znamená pro Watsona luxusní, přepychovou věc, stejně jako mítí auto. Proto je třeba si rozvážiti, jako rozvažujeme, zda si můžeme pořídit auto, může-li přijíti dítě do rodiny. Požadavky pro psychologickou výchovu dětí jdou do extrémů, a tím zřejmě naráží autor na přirozené a svaté právo a povinnost rodičů ploditi děti.

Extrémní vyumělkovanost naráží na přírodní zákon, tak všeobecný a tak mocný a zřejmý, že pokusy autorovy vychovati charakterní lidi se rozrážejí o pevnou skálu přírodního zákona. Přírodní zákon velí všem rodičům, chudým i bohatým, ploditi a vychovávatí děti. Svou povahou směřuje sexuální život k tomu, každé zneužití je porušením přirozené povahy a cíle. Watsonova psychologická výchova by přivedla v důsledcích k této převrácenosti.

Vzrůst dítěte se musí státí předmětem vědeckého zkoumání, aby se mohlo odpomoci extrémním snahám matek, kaziti své děti místo výchovy. Je třeba stanoviti přesným pozorováním, co má mítí normální dítě při narození, dále kolik schopnosti má mítí ve stáří 1 měsíce, 3 měsíců, 6 měsíců, jednoho roku atd.

Z přesného pozorování dítěte je patrné, co může ovlivniti jeho život. To, co ho popouzí k úsměvu, co mu zaráží dech, co činí pomalejší tlukot srdce

atd., závisí na denních příhodách v rodině. Jako behaviorist popírá existenci instinktů a sklonů jakýchkoli, na příklad ke zvědavosti, ke hře, k lásce k rodičům, k žárlivosti, ke hněvivosti atd. Jsou to jen formy chování, které bývají do dítěte vkládány, a to se pak později objeví. Rodiče dávají dětem směr vzrůstu podle starého způsobu, do něhož od svých předků byli uvedeni.

Tento behavioristický předpoklad se nesrovnává s psychologickými experimenty. Jsou dány, jak bylo zjištěno, nutné instinkty i tomu nejnepatrnějšímu životu, a to nejdříve sebezáchovy (žítí se atd.), pak další popudy k lásce k rodičům atd. Rovněž je jisto, že tyto popudy a sklony nejsou v lidské psychologii ničím fatálním, určujícím celý budoucí život, to by svědčilo jen o lenosti lidského ducha nechťíti se vymaniti a nechťíti si podrobiti instinkty a sklony, nýbrž lze si je podmaniti a uvéstí je do klidného proudu harmonické psychologie. Podle Watsona pochybená výchova v dětství by nemohla býti napravena, což je zřejmě nesprávné. Výchova charakteru je sice snazší péčí, kterou věnuje rozumná matka již dítěti, ale je možná i sebevýchova charakteru v době, kdy člověk začne žítí rozumově.

Experimenty Watsonovy jsou velmi užitečné, jeho kniha může zjednati pedagogice velký prospěch, právě pro přesné zjištění dětské psychologie, zůstává však škodlivou svými zásadami, svým omezením psychického života na vztahy a chování. Uniká i této psychologii vlastní psychický život, který se nevypěstuje nejpřesnější péčí o tělesný vzrůst. Tělesná síla a pravidelnost je podmínkou duševního vývoje, pomáhá k duševnímu rozvoji, ale není jí dán celý duševní rozvoj. Naopak často děti velmi špatně tělesně vychované se dopracovaly v životě ke geniálnímu životu duševnímu a pravý opak u jiných dosvědčuje totéž. — a —

Selbsterziehung des Charakters,

Verlag S. Hirzel, Leipzig 1930, vydáno k šedesátinám Alfreda Adlera.

Knihu vydávají žáci a spolupracovníci na individuální psychologii Alfreda Adlera. Jsou mezi nimi jména velkého rozhlasu.

Žijeme v době, kdy je nutná sebevýchova, podle Nitzschova proroctví: Přijde doba, kdy bude pře-

vládati myšlenka výchovy, ale ti první se musí sami vychovati. Úvodní článek a vlastně celá práce je důkazem proti behavioristickému pozadí knihy Watsonovy. Útek od výchovy charakteru známou frází, že je nemožná změna charakteru a jeho výchova, poněvadž je člověku jeho povaha vrozena a zděděna, jest jen zbabělým útekem před odpovědností.

Jsou nesprávné metody v sebevýchově; správný postup musí začítí sebezpoznáním.

Člověk má snahu zakrýti sebe před ostatními, ukázati se jiným, než jest ve skutečnosti. Z nedostatku této upřímnosti před sebou povstávají různé zvrácenosti a různé filosofické teorie podle výroku Schopenhauera.

Cesta k poznání sebe samého jde ne přímo, nýbrž pomocí vlastního jednání. Je třeba zjednati si jasnost nad sebou samým. Nejdříve ve svém postavení k celku, z čehož vyplývá poznání individua jako spějícího k cíli života.

V tom je celá práce Adlerova; pěstovati individuální psychologii. Svě vědecké věty dokládá autor zajímavými důkazy a osobnostmi, které dnes jsou tak husté. Jak snadná pomoc by byla mnohým neurastenikům, nervosním lidem, kdyby nastoupili cestu sebezpoznání.

Žáci Adlerovi zdůrazňují, že je třeba, aby člověk nabyl vědomí plné odpovědnosti za sebe a podle toho jednal. První podmínkou k tomu je právě sebezpoznání, které se liší od tolika jiných sebezpoznání. Z poznání sebe dospíváme k solidaritě. Chování vůči jiným musí odpovídati: uznání stejné lidské hodnoty, jisté toleranci, uznání práva a platnosti každému na svém místě.

Vedle těchto velmi nutných a prospěšných pozorování a zásluh individuální psychologie je s ní spojeno nesprávné chápání etických norem s absolutní hodnotou. Zdá se, že stoupenci této školy zapomínají na něco, co vedle individuálního, které má každý člověk své vlastní, se nalezá něco absolutního, podle čehož usuzujeme, že i to neb ono individuální je správné či nesprávné, co se má vychovati atd. Vládne v lidském nitru vnitřní správnost absolutních hodnot, na kterou nepamatuje dosti Birnbaum ve svém článku Lebensführung, když píše, že etické pojmy jsou jen jakousi orientací pro mé chování, bylo by zneužitím obracetí je na jiného. Jedná-li se o subjektivní psychologické dispoice, tedy je v tom značný kus pravdy; vezme-

me-li ale etické hodnoty v jejich absolutní platnosti, tedy padá tento princip individuální psychologie. Bez absolutních hodnot bylo by vůbec nemožno mluvit o závazku.

Důkladná práce, která se zde jeví, ukazuje, kolik je třeba vážné práce na sebevýchově. Potvrzuje individuální psychologie svými fakty to, co udával Aristoteles ve své etice s absolutními hodnotami. Ačkoliv zůstává v některých bodech na relativistickém pojetí, přece užívá metod absolutní etiky a rozvinuje je rozsáhlým pozorováním na každý pohyb lidského života.

Jan Strakoš: Počátky obrozeneckého historismu a Mik. Ad. Voigt.

Jan Strakoš, jehož neobyčejně bystré kritiky současných proudů literárních i jejich ideologů jsme si zvykli čísti v Akordu, vytkl své první knize neobyčejně vysoký cíl a řekněme hned, že tohoto cíle plně dosáhl. Až dosud téměř všechny práce Strakošovy měly ráz vysloveně polemický. Je to jejich předností i vadou. Přes to však nelze říci, že by oné nejvýznačnější vadě polemiků – přecenění závěrů svých a podcenění protivníka, jež vede k jeho zeschematisování – Strakoš nějak markantně podléhal. Naopak vyniká uměřeností a neobyčejným taktem úsudku, jímž se zmocňuje slabin odpůřícího názoru. Jediné, co bych mohl vytknouti, je téměř neustálá vázanost na kritisovaný názor, jež časem způsobuje jakýsi neklid slohový a cítitelnou nejednotu ve sledu kapitol. To však není vada, jež by se týkala podstatného jádra práce.

Problematikou národního obrození až dotud se zabýval pouze Masaryk a jeho škola, či aspoň badatelé, přímo zasažení vědeckým realismem. Jména hlavních z nich – Jakubec, Kraus, Murko, Hanuš a Vlček – povídají dosti. Je přirozeno, že v syntetickém hodnocení této badatelé, právě tak jako jiní v jiných úsecích českých dějin, vyzdvihují ony stránky duchovního proudění, jež odpovídá jejich založení a světovému názoru. Jestliže však v husitství a období války třicetileté máme možnost korekce výsledků tohoto badání prací vynikajících žáků školy Gollovy – mám na mysli hlavně Pekaře a Krofta – jsme v otázce obrození téměř (odmyslíme-li některé nahodilé poznámky Pekařovy a Arne Nováka) bez vodítek.

Konvergence k objektivitě je stále ještě postulátem a právě na badatelské generaci, jež souvisí se jménem Masarykovým, vidíme víc než na kterékoliv jiné, že její zdůrazňování bez předsudnosti bylo do značné míry předsudkem. V studiu národního obrození ve shodě s vlastním racionalismem tato škola kladla hlavní váhu na osvícenskou myšlenku odsunující do pozadí, nebo mylně vykládající osobnosti, jsoucí stranou tohoto proudu, či stavících se osvěcenství na odpor.

Nebylo jistě úmyslem této školy skreslovati nad míru obraz minulosti, ale bylo její tragikou, že ztělesňující u nás positivism a realism, jenž byl reakcí na předchozí romantismus, zůstala zcela slepá vůči všem hodnotám, jež nebyly dobře racionalistické.

Tím ovšem proti nahromaděným chybám romantismu nahromadila chyby své, vykonavši arci při tom nesmírně mnoho práce, jež nikdy nebude zcela zmařena.

Hodnota Strakošovy knihy je právě v tom, že vyzbrojen metodickým a kritickým aparátem účtyhodné kvality na podkladě rozsáhlého materiálu opravuje a doplňuje trvající názor na počáteční dobu českého obrození. Kniha, jejíž monografičnost přináší možnost soustředit se na úsek poměrně malý, aniž by ztrácela potřebné souvislosti s kolektivitou hnutí právě vznikajícího, zabývá se v první řadě otázkou plynulé tradice národní, projevující se historismem.

Plným právem Strakoš ulpívá na osobnosti Mikuláše Adauka Voigta jako na jediném učenci, který cítě živou souvislost s dobou starší měl nad to dosti důvěry v možnost vzkríšení národa oproti jiným (Pelzl) i dosti živého smyslu pro potřeby chvíle, jenž musel chyběti Dobnerovi, utopenému zcela v záplavě výmyslů Hájkových.

Voigt vskutku v letech sedmdesátých XVIII. století byl ústředním bodem všeho národního dění. V časopisech, ať už to byla Neuere Literatur, s níž se ovšem záhy rozešel, či v obou svých časopisech Acta Litteraria a Effigies-Abbildungen, či posléze v Abhandlungen Soukromé společnosti nauk stál Voigt v ostré opozici proti osvěcenství v té době zcela oddanému germanisujícímu josefinismu. Jest jen přirozeno – jak dovozuje Strakoš – že Voigt se postavil na stanovisko historismu, neboť jen ono mu mohlo svou souvislostí s živou národní minulostí poskytnouti opory v podstoupeném boji. V té

době nelze si ani dobře představit jinak české vlastenectví, než jako převahou historisující, se značnou ovšem příchutí ethosu. Filologicko-ethnické vlastenectví bylo dostupno až druhé následující generaci, jež ostatně – a to je zase do značné míry novum Strakošovo – se hlásila zjevně k Voigtovi jak přesvědčením, tak i metodou.

Strakoš velmi podrobně sleduje růst, kořeny, formu i vliv Voigtova vlasteneckého úsilí a přesvědčivě určuje filiaci od Balbína přes Voigta na jeho současníky – Pelzla, Borna a jiné i na mladšího Dobrovského, vyrůstajícího ovšem již z jiného myšlenkového ovzduší a jehož dílo bylo motivováno jinými podněty. Je však ještě jedna zásluha Strakošovy knihy, jež nemá býti zamlčena. Ujasňuje totiž vzájemný poměr pražských časopisů v letech 1770 – 1780 a vyjasňuje dotud zmatečnou filiaci Abhandlungen. Panující názor, hovící realistickému pojetí českého obrození, že totiž Abhandl. vycházejí z osvícenských Prager Gelehrte Nachrichten, Strakoš zcela vyvrací a pádnými a bezvadnými důvody dokazuje, že naopak přímými předchůdci Abhandl. byly jmenované časopisy Voigtovy. Recensovaná kniha, přes to, že je samostatné existence schopným celkem, zdá se býti přípravnou monografií, upravující cestu budoucímu synthetickému dílu většího rozsahu, čemuž nasvědčuje ostatně i slib další monografie s tématem příbuzným.

Vskutku napsati kritické dějiny českého obrození bylo by – abych skončil slovy profesora Peška – „pravou průkopnickou prací“.

Pavel Nauman.

Eduard Zellers: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie,
(nově zpracoval dr. W. Nestle)
Leipzig, O. R. Reisland.

Třinácté nově zpracované vydání známého badatele řecké filosofie ukazuje, jaké došla obliby jeho kniha.

Světové působení v dějinách myšlení řecké filosofie je nepopíratelně veliké. Dnešní systémy více méně projednávají tytéž problémy starověku a jejich řešení nedospívá mnohdy ani vrcholu řecké filosofie. Každá doba přináší Parmenida s jednotou jsoucí, nejvíce se mu podobá Hegel, dnešní

doba přinesla a obnovila Heraklita s doplněnými poznatky moderních výzkumů. Platonismus ovlivnil obzvláště filosofické myslitele a jeho vlivu neuniká Kant a mnozí jiní.

Studia platonská nesou s sebou zvláštní obtíže pro spekulativní subtilnost Platonovu a pro jeho tajemnou a básnickou terminologii. Jeho $\mu\eta\theta\upsilon$, existující jakýmsi tajemným způsobem, který nelze vyjádřit, nebo pojem $\chi\omega\rho\alpha$ způsobil mezi platonskými badateli mnoho obtíží. Zellerova kniha podává vysvětlení soustavné nauky Platonovy, jakož i Aristotelovy.

Sokrates, Plato, Aristoteles jsou tři geniové, kteří jsou navzájem závislí, ale takovým způsobem, že každý z nich ideje svého předchůdce přejal jako dědictví zkoumání o pravdě, ale takovým způsobem, že vytvořil dále nový světový názor, geniálně doplňuje vysoké myšlenky svého učitele. Zeller rozlišuje jejich vlastní ráz velmi přesně.

Zvláštní důraz klade na pojem metafysiky u Aristotela, který obzvláště v moderní filosofii zůstává porušen. Zdá se však, že Zeller nepronikl dosti do přírodní theologie Aristotelovy, pokud praví, že jeho Božství v celém postavení se stává skoro zbytečným. Nepochopil dosti důležitost počátku pohybu, či nutnost Prvního Hybatele, i když připouští svět od věčnosti, není myslitelný svět a jeho pohyb bez Prvního Hybatele a První Příčiny, Prvního Nutného, bez cíle atd.

Ani etika Aristotelova nezůstává úplně z tohoto světa, jak myslí Zeller, neboť Aristotelova etika vrcholí závěrem, že blaženost lidská *spočívá v kontemplaci Boha*, to je poslední cíl, z čehož pak vyvádí vlastní povahu etických hodnot.

Mimo tyto vlastní soudy, které pronáší autor, zůstává jeho kniha vzácnou příručkou, vědecky-historickou o řecké filosofii.

Die eidetische Anlage der Jugendlichen in ihrer Beziehung zur künstlerischen Gestaltung,

von Dr. Paul Metz (Hermann Beyer, Langensalza) ve „Studien zur psychologischen Ästhetik und Kunstpsychologie mit pädagogischen Anwendungen, (prof. dr. E. Jaensch).“

Je to úzká, ale zevrubně podaná část psychického života, o níž píše u nás dr. Kratina. Přítomné

dílo podává nový kus, totiž vztah eidetické vlohy u mládeže k umělecké tvorbě. Kniha přispívá hodně k pochopení dětské psychologie a tedy přivádí k správné výchově estetické stránky. — r —

Dr. Rudolf Allers:

Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters.

Str. VIII. + 316, cena 6·20 RM. B. Herder, Freiburg i. B.

Vídeňský lékař Allers, autorita v oborech psychologie, neuropathologie, psychotherapie, podává tu nové hodnocení podstaty charakteru, bez polemiky, ale důkladně probírá též různé praktické otázky o výchově charakteru. Kniha, která v půlletě dosáhla pátého tisíce vydání, působí řečí skutečností a logikou svých dedukcí. Buduje na základech filosofie perennis, opírá se i o Adlerovu individuální psychologii a pak originelními metodami překračuje dosavadní hranice a přichází k výsledkům nesmírně důležitým pro moderního psychologa. Vítejte dvojnásob tento veliký kus práce psychologické, protože tu může býti nalezena cesta ke správnému hodnocení a uspořádání poznatků i důsledků psychoanalýzy. Protože kniha je psána naprosto srozumitelně, doporučuje se každému inteligentní.

— es —

Langbehn:

Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen.

Str. IV a 242, cena 4·20 RM.

Skoro čtvrtstoletí po smrti osobnosti Rembrandt-deutschovy se ukazuje, že znamená mnoho nejen přítomnosti, nýbrž i budoucnosti. Věrný společník jeho života vybral z jeho pozůstalosti, sestavil a doprovodil výkladem, co se mu jevilo nejdůležitějším v díle Langbehnově pro ukazování cesty v přítomnosti. Duch knihy potírá nezřízenou specialisaci a volá po soustředěnosti, vycházející z jediného ohniska, aby vědomě byl tvořen celek. Míti na zřeteli celek, z jednotnosti celku vycházeti a vědomě k celku spěti, kdo by neviděl, jak je to důležitý princip pro neutěšenou roztržitost přítomnosti? Všem pracovníkům na duchovních statech budiž toto dílo doporučeno k pozornému studiu.

— es —

Joh. R. Loinaz S. J.:

Praelectiones e theologia naturali (Marietti, Torino).

V obsáhlé knize se podává scholastická filosofie náboženství, t. j. jak lze již přirozeným rozumem dospěti k poznání Boha, jeho vlastností, jeho bytosti.

Postup je čistě scholastický, proto kniha se jaksi nutně uzavírá do seminářů, poněvadž podobný postup je nepřístupný dnešní mentalitě. Rovněž v seminářích unikne mnoho z hlubokých scholastických rčení, podá-li se takto „sešroubovaně“ vznesené dědictví lidského myšlení a věků, co mohla vyzkoumati lidská mysl o Bohu. Scholastika chová absolutní hodnoty a pravdy, ale její hloubka a poklady se musí státí přístupnými, a to se stane tím, že se sblíží pokud možno nejvíce k moderním postupům, že se dovede uplatniti na nejnovějších výzkumech vědeckých a filosofických. Nesmí zůstatí aristokratickou, poněvadž ji pak hanobí každý, kdo jí nerozumí.

S. Thomae Aquinatis: In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia, Commentarium (Marietti, Torino).

Nově vydaná díla a komentáře sv. Tomáše k Aristotelovi svědčí o vědeckém postupu ve scholastické psychologii na podkladě Aristotelově. Není to jen formalismus německého idealismu, nýbrž indukci a dedukci získané poznání.

P. Quido Mattiussi S. J.: Les points fondamentaux de la Philosophie Thomiste (Marietti, Torino).

Sporné otázky nauky sv. Tomáše, který má svou největší autoritu, získanou svou geniálností, byly jakýmsi kamenem mezi katolickými vědátory theologie a filosofie. Byly sestaveny hlavní these (24), které pronášejí body disputace. P. Mattiussi má nesmírnou zásluhu, že tyto these byly skutečně dokázány jako čistá nauka sv. Tomáše Aquinského. Tím končí známý spor o 24 thesách, neboť se ukázalo, že je to soubor tomistické nauky.

POZNÁMKY

Slovo k dětské literatuře. – Význačným činitelem v duševním životě lidském jest obrazivost. Této schopnosti, tvořiti nové představy ve skutečnosti nevnímané na základě představ již známých, podléhá každý člověk bez rozdílu věku. Na rozvoj obrazivosti nejpronikavěji působí četba. Především v útlém věku dětském vývoji obrazivosti sice velmi smělé, ne však schopné mnohých kombinací, nutno věnovati náležitou péči. Cenným prostředkem k pěstování dětské obrazivosti jsou pohádky, o jejichž výběru a kvalitě se dnes mezi pedopsychology a pedagogy tolik diskutuje. Pohádka je první literatura, která se dítěti dostane do rukou.

Jenže ne každá pohádka se hodí pro vnímavé a dychtivé ucho dětské. Je pedagogickým a psychologickým požadavkem správné pohádky, aby děj nebyl zbytečně komplikovaný a aby byla psána slohem průzračným, dětem snadno pochopitelným, a aby ve vypravování bylo skryto cenné jádro etické. Kromě toho nutno přihlížeti k tomu, aby nebylo v pohádkách zapomináno na stránku estetickou. Jsou-li pohádky ilustrovány, mají tyto ilustrace pocházeti od skutečných umělců, aby v ohledu estetickém byly opravdu vzorné a tím způsobem aby již od malička byl dětem vštěpován smysl pro krásno. Pohádka tvořící ladný celek, kde jeden děj z druhého vyplývá a jež svým rychlým, ničím nepřerušovaným spádem spěje kupředu, uchvátí malého posluchače tak, že alespoň několik slov skryté pravdy uvízne v té dětské, dosud ještě ničím nepokažené duši, která pomalu počíná chápati, co zasluhuje odměny, co je hodno zavržení, a učí se rozpoznávat dobro od zla. Z každé takové pohádky, ať vypravované či čtené, zůstane nějaké zrnko dobra a pravdy v dětské duši, a pečlivým výběrem dobrých pohádek, kladouce tak zrnečko k zrnečku, vytváříme u dítěte základy dobrého charakteru. Splnění těchto nezbytných podmínek musí míti na zřeteli především spisovatel, který bere na sebe tak odpovědný, ale velmi vděčný a krásný úkol psáti pohádky.

Bohužel se dnes u nás vyskytuje dětská literatura, jejíž autoři z velké části si ne-

jsou vědomi toho, že jen prvotřídní četbou se mládež vzdělává a vychovává. Zpravidla bezcenné knihy „pro naši drobtinu“ nebo „knížky pro nejtěšnější mládež“ poutají oko starostlivých maminek a tatínků, kteří nevědí, čím by svým miláčkům způsobili větší radost. Nemenšího odsouzení zasluhují obrázkové knížky, hýřící pestrostí barev, kde každý předmět je velmi důkladně vyznačen a nápadnými barvami omalován. Nenačnete tam ani jediné jemnější nuance a nadto bývají tyto nevkusné obrázky provázeny ne zrovna duchaplnými verši. Takové knihy se dnes vydávají pro naši mládež.

Není ovšem snadno dospělému člověku vžítí se do dětského způsobu myšlení a psáti pro děti, t. j. tak, aby každé dítě čtenému rozumělo, aby prvky nadpřirozené byly do pohádky mistrně vloženy, že celek by na nás působil dojmem přirozeným. Po této stránce v naší pohádkové literatuře vynikl K. J. Erben, jehož umělecký význam nebyl dosud překonán. Rovněž pohádky Boženy Němcové jsou umělecky bezvadné a významu dalekosáhlého. Avšak i poslední doba nám přinesla dílo opravdové ceny výchovné pod názvem „Duhový pták“, jehož původcem je ostravský pedagog V. Martínek. Toto dílo, ilustrované F. Vrobelem, vyšlo nákladem družstva Moravského kola spisovatelů v Brně a lze očekávat, že zásluhou prof. dr. Martínka se rozmnoží naše česká literatura pohádková o několik vzorných knih pohádek. Již r. 1925 vyšla jeho první sbírka pohádek „Svět kouzel a divů“, kterou ilustroval nadaný umělec R. Švajdler. Tyto knihy potěší nejen dítě, ale i dospělý člověk musí míti radost z čistého útvaru uměleckého, každé oko se musí radovati nad vzornou jejich výpravou.

Do nedávné doby se mělo za to, že pohádky jsou odrazem svérázu národního života, tudíž že každý národ má své pohádky, v nichž se zračí jeho dávná minulost. Vědeckým zkoumáním se však dokázalo, že pohádkové motivy jsou majetkem všeho lidstva, že byly pouze různým způsobem obměňovány, jak jeden národ od druhého je přejímal. V podstatě jsou tedy všechny pohádky stejného pů-

vodu, pouze jejich forma je různá, poně vadž každý národ si hleděl pohádku přizpůsobiti svému duchu. Tím se stalo, že všechny pohádky mají svůj národní ráz, což právě svádělo mnohé odborníky k mínění, že pohádky jsou vlastnictvím jednotlivých kmenů národních a že z nich můžeme bezpečně usuzovati na kmenovou tvořivost. Je zcela pochopitelné, že u národů severských nabývají pohádky chmurnějšího rázu, ježto i jednotvárná krajina s ponurou oblohou působí na mysl tamějšího obyvatelstva, které není schopno svou velmi omezenou obrazivostí obohatiti rozmanitými představami, jako tomu je u národů jižních, kde sama příroda nutí člověka k vzletným myšlenkám.

O tom, jak byly různé pohádkové motivy od jednotlivých národů přejímány, různě obměňovány a doplňovány, můžeme se velmi dobře informovati v trojsvazkových poznámkách ke Grimmovým pohádkám, které vznikly společným přičiněním profesora Polívky a německého učenice Bolteho. Též mnoho-svazková sbírka pohádek, překládaných z původních jazyků, která je vydávána v Jeně v Diederichsově nakladatelství, poskytne každému, kdo má zájem o pohádkovou literaturu, velmi mnoho zajímavostí a cenného materiálu. M. C.

Význam estetické výchovy. – Výchova byla, je a bude problémem, o který se jeví zvýšený zájem jak v dobách zmatků a krvavých válek, tak i v dobách bílých snů ticha a míru. Věčný je zájem o dítě, největší poklad, který Bůh rodičům svěřil. Je tedy přirozené, že se zájmem tím shledáváme se i u národů nejstarších, jako Indů, Číňanů, Japonců a j. Ovšem primitivní výchovu těchto národů musíme zcela rozlišovati od výchovy naší, značně již pokročilé. Avšak i mezi prvky cennými, které se po úporných pracích do praktické výchovy dostaly, je mnoho plevele.

V dnešní době, třebaž ještě nesměle, začíná se slibně vyvíjeti výchova citová. Z dějin pedagogiky poznáváme, že příčinu zaostalosti ve výchově citů nutno hledati především v nedostatečné znalosti citů jakožto samostatných jevů dušev-

ních. Iv přítomné době nesmí překvapiti názor, že hlavní důraz jest klásti především na výchovu rozumovou. O tom, že by výchova citová měla účelně doplňovati výchovu rozumovou, se ještě dnes mlčí nebo mluví velice málo.

Musíme si přiznati, že psychu dítěte je těžko zkoumati, natož prozkoumati. Dítě, – jeho duše – toť tříšt fantomů, barev, zářivých světél, rozmanitých souzvuků tónových i neurčitých a odvážných ilusí životních. A dítě hledí dosáhnouti závratných výšin všech svých ideí, kterým zpravidla nerozumí, naslouchá i tónům disharmonie, uvyká jim, a tak nevědomky dostává se na scestí.

Právě tato okolnost nutí nás obrátiti zřetel k výchově citů a věnovati jim napíjatou pozornost.

Význačné místo ve výchově citové zaujímá pěstění estetických citů. K čemu směřují estetické city? Chtějí tvořiti krásno, realizovati ideály nebo chápati krásu? – Ano, chtějí naučiti správně chápati krásu, a tím žíti krásě, což je víc než krása sama.

Hledali-li bychom kořeny snah estetikovo-výchovných, museli bychom zajíti až k poetickým Řekům, u nichž myšlenky estetické a umělecké hrály důležitou roli ve výchově. V pozdním středověku jeví se určité ztlumení těchto snah, avšak už renesance horuje pro obrození prvků antických a chápe se antiky i v tomto směru. Vědomě pak hlásí se k ideálům antickým novohumanismus. Pochopení pro krásu a umění má také romantismus, kdežto novější proudy doby herbartovské, kladouce zvýšené požadavky na rozum, odstrkují a do pozadí posunují výchovu a kulturu srdce.

Živější zájem o estetickou výchovu objevil se v Anglii; je to zvláště John Ruskin, který poukazoval jmenovitě na domácí umělecký průmysl, světové výstavy a staré japonské umění. Jeho názory našly úrodnou půdu v Německu, kde vlivem jejich vystřídal se rychle za sebou tři sjezdy estetikovo-výchovné (v Drážďanech 1901, ve Výmaru 1903, v Hamburce 1905) a výsledek byl, že byla zakládána odborná sdružení, propagující myšlenky estetické. I ve Francii, v Anglii, Rusku a Sev. Americe nalézá tento směr své přívržence. U nás prvními hlasateli snah estetikovo-výchovných, ovlivnění ovšem Německem, byli Miroslav Tyrš a Otakar

Hostinský, kteří však nedošli náležitého pochopení. Úplnou depresi výchovné estetiky přivodila válka světová.

Jest nesporné, že se dnes jeví veliký úpadek vkusu na všech stranách. Jak tedy se mohou děti esteticky vychovávat, když často, velmi často za díla umělecká se pokládají hračkářské výrobky dekorativní bez hlubšího posvěcení? Zhusta právě ti, kteří nejvíce o umění mluví, nedovedou je ani pochopiti, natož aby dovedli říci, co umění jest. A čím umění chce býti? Chce snad líčiti život, napodobovati jej ve všech stránkách – nebo líčiti přírodu? – Umění chce život přetvořiti, zlepšiti a zmnožiti. Umění proto nutno dokonale rozuměti, správně je chápati, dovésti je osamotniti ode všeho a dívat se na ně tak, jak před námi je. Právě umělecké dílo odstraňuje všednost života a prázdný shon; chce přetvořiti svět hlubším, soustavnějším a sebranějším životem duševním, pozdvihnouti jej z prachu a obrátiti k říším vyšších tužeb. Dílo umělecké je značně podmíněno umělcem samým. Pravý umělec vydává se do krajín buď těžko přístupných, anebo vůbec ztracených, vydává se za krásami nikde neobjevenými. Má sílu a pevnou vůli jíti sám, třeba i proti všeobecnému, avšak nezřídka pošetilému a zvrácenému pravidlu, protože si je vědom, že jeho práce bude míti úspěch. Jeho duše je plna nálad a sladce i opojně chorobných tužeb. Jeho vítězství a uskutečněné snahy nejsou jen vítězstvím jednoho dne a pro jeden den, nýbrž jaký boj, takový výsledek. V jeho umění skryta jsou tlumená světla i syté barvy, slabé obrysy i mohutné energie, lkavé výkřiky i ohlušující nářky, pláč života i vítězství smrti.

Umění má předně sloužiti člověku. Z každého uměleckého díla máme cítiti, že umělec se nespokojil jen lehounkým a chvilkovým nápadem bez ladu, ale skutečnou tvůrčí síla, práce a boj se mají zračiti v celém díle. Tím přiblíží umělec člověka k věčnému cíli a vede ku pravdě.

Vždyť úkolem jeho je hledati jasi tam, kde nad černou slepotou bláklavé světlo se míhá.

Jestliže budeme takto alespoň poněkud umění chápati, vynasnažíme se, aby dítěti, u něhož se projevuje instinktivní touha po krásě, byl udán nejen správný směr ilusí, ale aby bylo uvedeno k hod-

nocení krásna. Při tom všem musí se vychovatel k dítěti snížiti, vžiti se do pohádkových krajů dětské obrazivosti, postupovati nenápadně a lehce, aby nikde nenarazil na odpor, aby výchova estetická, jako výchova vůbec, byla přiměřená individualitě žáka a jeho věku. Správnému pojetí uměleckého díla nemůže vychovatel vždy naučiti, protože hlavní podmínkou zdaru při výchově estetické je „vcítění se“. S estetickou výchovou začíti se má již v době předškolní, a to zcela jednoduše: čistotou, pořádkem, krásnou úpravou okolí. To jsou nejúčinnější prostředky, které dítěti budou vzorem, jenž vybízí k napodobování. Škole pak naskytne se mnoho příležitostí, aby tímto směrem pokračovala. Některé předměty, jako: kreslení, psaní, ruční práce, zpěv přímo přivádějí k poznávání krásna, návštěva uměleckých výstav, sbírek, produkcí hudebních, divadel atd. vzdělání estetické účinně prohloubí a doplní. Při tom nejnaléhavějším požadavkem bude, aby vše bylo vskutku umělecké, aby obsah i forma dovedly uchvátiti, aby dojmy byly esteticky hodnotné, aby z nich žáci získali i poznatky technické a tím dovedli kriticky díla hodnotiti. Avšak v každém předmětu má vychovatel možnost rozvinouti estetické záliby, ovšem všude svým způsobem; jinak v hodinách vyučovacího jazyka, jinak ve vlastivědě, opět jinak ve vědách přírodních. Nejvděčnější příležitost k vypěstění krasocitu podává náboženství, jež dovede ušlechtilé spojit estetický cit s citem etickým – a tedy dáti estetice nejplnější výraz.

Mnozí z propagátorů estetických snah chtějí dokonce podati návod, jak systematicky pokračovati při pozorování podstaty umění. Ale tu právě se ukázalo, že nejdůležitějším činitelem ve výchově citů je individualita dítěte, že učitel může žáka upozorniti na to, čeho snad při nevytříbeném smyslu pozorovacím nepostřehl, opravit, co pojímal nesprávně, ale nikdy nevnučovati osobních názorů a tím estetické city mechanisovati.

Se všemi návrhy děly a dějí se více nebo méně zdařilé pokusy, z nichž nutno odsouditi ten, kde se chce podávati dítěti příliš mnoho drobností literárních, dějinných i filologických, kterými se úplně do pozadí zatlačuje hlavní účel. Výstižně odsoudil tyto zvrácenosti Mitsch (v časo-

pise „Die Lehrerfortbildung“ III. 352): „Všeliké pozorování, vykládání a roz-
bírání není ještě uměleckým zážitkem.
Může k němu vésti, ale nemusí. Využí-
vati uměleckých výtvorů jen pro formál-
ní cviky v analytickém vidění je totéž
zneužívání, jako rozmlátí poetická díla
pro analýsi jazykovou. Chceme se od-
dávati uměleckým požitkům, nikoliv je
mistřovati.“ – Umění nelze tedy naučiti
ani důkladnou analýs všech prvků, tvo-
řících umělecké dílo, ale ideální bude,
jestliže dítě povedeme k pochopení umě-
ní, které chce v dobách, kdy sníh spálí
květy nadějí, kdy cesty ověncené růžový-
mi plány zasypou se sněhem, kdy bouře
prosincová přizene se v červnu, kdy
uprostřed léta nadejde mráz zimní, kdy
jiní zaskvěje se na ovoci našich snah, kdy
veškeré naděje zaniknou a budeme se
ohlížeti po svých přáních, jež snad včera
byla kvetoucí a svěží, dodati srdci nové
síly, aby si znovu mohlo vyprávěti po-
hádku nedostižných tužeb.

Št. Petrusová.

Je pedagogika vědou? – Sledujeme-li
počátky pedagogiky, dostáváme se
do dob prastarých. Přes toto tak veliké
stáří upírají velmi mnozí pedagogice její
platnost vědeckou a tvrdí, že jako vě-
decká disciplína svým vznikem patří te-
prve době nové. Poukáže-li se na staro-
věk a středověk, v němž pedagogika se
zdárně a zajímavě vyvíjela, zavrhuji tuto
připomínku a prohlašují, že lidské vědě-
ní z dřívějších dob nemá pro nás v tomto
případě valné ceny.

Než i proti moderní vědecké pedago-
gice ozývají se závažné námitky. Popírá-
ní pedagogiky jako vědy děje se různým
způsobem:

1. pole pedagogiky se všelijak zúžuje,
2. neuznává se žádná soustava peda-
gogiky jako vědy,
3. název „pedagogika“ přenáší se na
její pomocné vědy, jimiž jsou: psycho-
logie, etika, estetika, sociologie, biologie,
metafysika a j.,
4. existence pedagogiky jako vědy se
zásadně odmítá.

Příčina, pro kterou vznikly námitky
proti pedagogice jako vědě, tkví jednak
v tom, že lidé pedagogiku naprosto ne-
správně posuzují, jednak je jim nauka
o výchově, jak Kant praví, „rejdištěm
diletantismu a místem, kde se mlátí jen

prázdná sláma a pěstuje jen hluchá frá-
ze“. Správná výchova nežádá toliko vý-
vinu některé části, nýbrž všech, které
tvoří člověka. Že je k tomu třeba zna-
losti různých pomocných disciplín, to
neuznávají nejen národové s málo vyvi-
nutým školstvím, u nichž ostatně se tomu
tak nedivíme, nýbrž i národové stojící na
kulturní výši. Je ku podivu, jak úsudky
se v odsuzování pedagogiky jako vědy
dojemně shodují! Pro vše, co se v tomto
smyslu pedagogiky týká, mají pouze po-
hrdání, úsměšek, nevážnost, která při-
rozeně uráží a odpuzuje. I u nás ještě se
namnoze pracuje s předsudky proti pe-
dagogice. Po dlouhý čas nevyšlo u nás je-
diného cenného spisu o teoriích výchovy.

Co to stálo námahy, než se pedagogika
stala samostatnou universitní discipli-
nou! Smutně dokumentují tento zápas
o pedagogiku jakožto vědu trpká Gaudi-
gova slova: „University se hrání peda-
gogice, protože prý není ještě vědou a
pedagogika není vědou, poněvadž se jí
brání university.“

Tvrdí-li někdo, že pedagogika jako
věda duchovní nemůže dojít k tak zřej-
mým a platným poznatkům, jako na
př. matematika, nemluví pravdu, neboť
mnoho oddílů v ní jest ryze normativ-
ních. Jak malicherné je tvrzení, že by
vědecká pedagogika měla čekati tak
dlouho, až by její pomocné disciplíny se
náležitě rozrostly, že pak teprve by beze
strachu na nich mohla státí budova peda-
gogiky. Podobně je mylný názor, že pe-
dagogika jest pouze výslednicí různých
nauk, na př. psychologie, etiky, které jí
stanoví cíl, a určují cestu; v úzké sou-
vislosti pedagogiky a jejích podružných
věd není nic nečestného a nic, co by
zmenšovalo cenu a význam vědy o vý-
chově, ba naopak. Vyjdeme-li od peda-
gogiky a podle příbuzných pojmů pro-
bíráme různé vědy, dostaneme se opět
k pedagogice, při čemž jsme vytvořili
kruh, jehož začátkem i koncem jest pe-
dagogika. Sledujeme-li na př. pedagogi-
ku a psychologii, seznáme, že tam, kde
by se zdálo, že se již spolu spojí, hlásí
se různost orientace a různý zorný úhel,
pod kterým na stejné problémy obě vědy
hledí svým způsobem.

Snaha, osamostatniti pedagogiku tak,
že psychologie, etika i jiné vědy by byly
odmítány jako nepotřebné, byla by rov-
něž pochybená, neboť pedagogika, čer-

pajíc z jiných disciplín, vybírá si vhodně
cizí látku a přetvořuje vždy k svým úče-
lům. Pedagogika je různá v národech
i dobách. Je možno požadovati, aby se ne-
vyvíjela a nečinně zůstala na původních
základech? Kdyby se vyhovělo těmto po-
žadavkům, tu by se pedagogika stala ne-
plodným skaliskem, ba ještě více, neboť
i skála se mění – zvětrává. Pedagogika
se proměňuje s dobou i prostředím, ale
základní problémy zůstávají vždy tytéž.

Někteří odsuzují pedagogiku jako vě-
du z toho důvodu, že se jí nemůže člověk
naučiti, neboť prý mnoho záleží na in-
dividuálních schopnostech. Proto zamí-
tají pedagogiku jako předmět teoretic-
kých výkladů. Je samozřejmé, že před
teorií předcházely konkrétní praktické
pokusy. „Avšak právě toto empirické
umění výchovné bylo vždy rutinou sle-
pou, nevědělo a neznalo svých úspěchů
nebo neúspěchů, nedalo se přenášeti,
sdělovati, mělo do sebe cosi rituálního,
avšak výsledky své práce nemohlo před-
váděti.“ (L. Dugas „Le problème de l'edu-
cation“.) Teprve časem z těchto poznat-
ků vyrůstá pevný celek, zbudovaný podle
principu dostatečného důvodu.

Pedagogika je souhrnem našeho po-
znání a tudíž suverénem života. V pe-
dagogice, poněvadž jest souvislou a ne-
přetřhanou linií, nemohou nikdy nastati
takové krise, jaké vidíme v jiných obo-
rech. Podívejme se do historie pedago-
giky. Z ní seznáme, kolik změn nastalo,
kolik názorů se vystřídalo, kolik jich bylo
zavrženo a opět kolik pozdviženo. Stopu-
jeme-li však dráhu vědecké pedagogiky,
shledáme, že se neláme a nepodléhá kri-
sím, neboť pak by nemohla sloužiti živo-
tu, jehož jest nadějí, nýbrž stoupá vzhůru,
roste, má kontinuitu vývoje, t.j. kontinui-
tu prospěšných změn. *R. Karásková.*

Cena logiky. – Bolestně překvapuje,
že je v přítomné době tolik zane-
džána logika, ač její důležitost a význam
pro praktický život volá po novém in-
tensivním pěstování. Malý pokrok uči-
nila od doby Aristotelovy, který pro své
zásluhy o propracování této disciplíny
bývá jmenován otcem logiky; nemnoho
kroků kupředu udělala ve středověku
– jedině doba Bacona z Verulamů zna-
mená jakýsi rozkvět na poli logiky – a
neprohloubena vstoupila do století nej-
novějších. Povždy lákala k sobě logika

filosofické hloubaly a badatele; u nás o tom svědčí vynikající práce Gustava Adolfa Lindnera, T. G. Masaryka, Gustava Záby, Frant. Krejčího a j. Logice říkává se vtipně a výstižně „Ariadnina nit“. Logika skutečně vyvádí člověka z bludiště zmatků a pochyb tím, že udává formy a normy správného myšlení. Její poměr k správnému myšlení je vyjádřen dobře (v období poměru mezi mluvnicí a řečí. Mluvnici se nenaučíme řeči – logikou se nenaučíme bezvadně mysliti. A jako znalost mluvnice umožňuje poznání skrytých chyb, právě týmž způsobem uplatňujeme logické zákony při myšlení. – Člověka logicky myslícího poznáme snadno v praktickém životě. Jest energický, má pevnou vůli a charakter, tvoří si zásady, uznává své chyby, řídí myšlení správnými premisami. – Všude, v každém oboru vyniká praktičnost logiky. Vědy matematické jsou založeny výhradně na logice. Počet pravděpodobnosti jest pak přímým výsledkem zásahu logiky do matematiky. Bacon Verulamský poukázal na spojitost logiky s psychologií, protože logice je třeba znalosti jevů duševních – a ty právě třídí, rovná v soustavu a vyšetřuje duševěda.

Avšak v době, kdy bylo rozhodnuto, že logika postupuje těsně s psychologií, vystupují někteří vynikající myslitelé proti tomuto názoru.

Profesor pedagogiky v Göttingách J. B. Herbart usuzuje, že není třeba psychologického odůvodnění logickým pravidlům; věda ta, že zabývá se tím, co si představujeme, tudíž nezáleží logice na tom, kterak dospíváme k představám a k pojmům. Pojem, t. j. představa, jejíž obsah jest přesně určen, jest prý hotový celek, který myšlením, souzením a usuzováním se skládá v celky složitější. J. S. Mill pěstoval též jen metodologickou stránku logiky. H. Spencer formální logiku naprosto zavrhoval.

V nynějších dobách jest opět zdůrazněno spojení logiky s psychologií a pozorně se přihlíží k tomu, „aby zákony logické odpovídaly skutečnému myšlení a nebyly pouze formálními pravidly“.

Hana Vrabcová.

Křesťanská filosofie a studium českých dějin. – Kdo by chtěl podati plně a výrazně jakýkoliv úsek českých

dějin, ten by na prvním místě nemohl opomenouti jedné věci, která tak mnohým dílům poskytuje pevné stavby: nutno konečně přikročiti k soustavnějšímu studiu, jak a v jakém rozsahu a formě křesťanská filosofie ovlivňovala myšlení a život té které doby. Takové studie by nám osvětlily mnoho „záhad“ i skutečných nejasností. Škola pozitivistů, křečovitě hájících katedru filosofie na Karlově universitě, nemohla ovšem nikterak přispěti svými podněty k probuzení zájmu o tento důležitý obor filosofického studia. Víme dobře, jak hrozná je neznalost křesťanské filosofie u těch, kdož mají vésti studenty k zájmu o studium filosofie, filosofie takové, která by se nepotácela v tom trapném okruhu, v jehož středu staří Krejčí budil tolik upřímného soucitu všech, kdož přicházeli do jeho přednášek.

Jen stručně se dotkneme několika zajímavých bodů, jejich prostudování by jistě přineslo mnoho zajímavého a snad dokonce senačního k doplnění a vyjasnění příslušných údobí českých dějin. Mluví tu ovšem jako laik v oboru filosofického studia, čímž třeba omluviti mnohý špatný výraz, který v odborném listě neměl by se objevit.

Vezměme si na příklad dobu svatého Vojtěcha. Historikové nám popsali (pokud jim prameny poskytl možnost) celý jeho život. Uslyšíme dokonce o otonské renaissanci a o reformních myšlenkách, jež proudily do celé střední Evropy z clunyského kláštera. Ba, dovíme se, že mnich Kristian jest odchovancem sv. Vojtěcha, který u nás byl rozsevačem těchto nových myšlenek. Ale dá si někdo práci, aby prostudoval v přímé spojitosti ony nové proudy s tím, co u nás doba sv. Vojtěcha zanechala památkou? Nemohl jsem se obíratí zatím soustavněji studiem svatovojtěžské doby tak, abych už předem mohl naznačiti, zda a v jaké míře bychom dosáhli nových poznatků, když by se pozorněji přihlíželo k ovlivňování svěžích ohlasů ze sousedství. Leč už zběžné nahlédnutí dává tušiti, že by se tu jistě vyskytlo několik zajímavých vláken, které spředeny v nit, snad by s jiné strany mohly podepřítí Pekařův soud o stáří legendy. A možná, že také bychom jinak rozuměli duši Vojtěchově, kdybychom se jí přiblížili těmi cestami, jimiž ona kráčela za Pánem!

Václav Novotný svými výklady o tak zv. předchůdcích Husových vynaložil veškeru svoji erudici vědeckou, aby právě zde připravil půdu svému nejmilejšímu tématu, Husovi samotnému. Snesl proto a také roztrídil velice mnoho vzácného materiálu. Leč – budiž mi dovoleno to říci – marně se snažíme vyvolati si před svými duševními zraky kteroukoliv z postav tohoto velice významného období. Pro nás tím důležitějšího, že připravuje předpoklady, na nichž jest postaveno celé Novotného dílo o Husovi! Připomenu ze širokého toku, který obtáčí kol dokola obraz a tvrz české reformace, jenom několik jmen: Jenštejn, Štítný, Milíč. Každé z nich vystupuje nám s jinými znaky a každé jinak nám poskytuje příležitost (v tomto údobí jistě velmi vítanou), aby odborník, *vzdělaný v křesťanské filosofii i v nových metodách historického badání*, mohl přinést nová vyjasnění do mnohých nesrovnalostí díla Novotného. Sedlákův Hus budiž nám příkladem, jak nutno si počínati, chceme-li opravdu odkrýti nové pohledy do života i díla těchto nanejvýš zajímavých osob. Leč – Jenštejn docela je zapomenut, nikdo se nepokusí o edici kodexu, chovaného ve Vatikáně, nebo aspoň o jeho kriticko-informativní rozbor.

Štítný, muž tak podivuhodný, theologicky vzdělaný a první česky píšící laik o věcech vyžadujících znalost křesťanské filosofie, tento český zeman je docela dán na pospas nějakým jazykovým badatelům, zatím co Chelčický, jemuž nikdo nemůže přisouditi nejmenší dávky znalostí theologických a filosofických, je oslavován, veleben a vynášen, zcela neprávem. Ptejme se, co je skutečně originelního v jeho díle: nedostane se nám odpovědi, která by zřetelně osvětlila toto nekritické stanovisko. Bohoslovec, dobře obeznámený s křesťanskou filosofii, ten jedině nám může ukázati na vysoké vzdělání Tómovo a při tom vyvednouti jeho vlastní dílo, kterým vlastně u nás zakládá novou dobu národním jazykem psaných knih filosoficko-náboženských! Bez soustavného studia by to ovšem nebylo možno. Čtěte knihy, pátrejte po rukopisech. Bez předběžného studia křesťanské filosofie, Aquinského, jste docela bezradni. A tak jenom *tušíte*, kdo se to skrývá vašemu

zraku! Ten či onen tón snad zachytíte, ale symfonie sama je zatím docela nepřístupná. A proto snad nerozumíme dobře dílu a životu Jana z Jenštejna, je muž docela jsme dali upadnouti v zapomenutí! Tak se odvěčujeme tomuto vzácnému muži, který sice nezanechal po sobě žádné sekty, ale jehož dílo nezbytně je základem studia každého, kdo by se chtěl soustavněji obírat filosofii českých dějin!

Milíč svými vztahy i styky jest postavou hodnou veliké pozornosti. Zachytiti celý vývoj jeho myšlení až do smrti na dvoře papežském, toť by byl čin stejně významný, jako přivést ke konečnému vyřešení otázku, pokud a jak je oprávněno tvořiti skupinu předchůdců Husových. Na Milíčovi snad nejlépe by se ukázalo, že v něm doznívá poslední echo doby předhusovské, která na svém sklonu je už ovlivňována mnohým kacífstvím, a přece na konec pozná, že stojí na špatném základě a nebojí se to veřejně doznat. Snad by potom některý vzdělaný kněz mohl paralelou se odvážit ke srovnání Milíče s těmi náboženskými reformisty nedávných let, kteří už nyní jsou naplněni zoufalstvím svého odvážného gesta!

I v dobách dalších byla by jistě řada příkladů, které by nám otevřely nové a nové cesty, jež by pilného badatele mohly dovésti sice poněkud jinam, než kam doposud došlo dějepisné badání české historie. Nechci (a z mnoha příčin nemohu) zde dále rozváděti to, co jsem chtěl jenom naznačit. Přál bych si, aby FR i na tomto úseku filosofického studia pomohla vysvoboditi českou vědu historickou z pout českého pozitivismu. Snad se to mladým lidem, již hlásí se ke spolupráci, konečně podaří.

— bka. —

Na okraj dne. — Nebude jistě bez zájímavosti, až jednou psycholog pokusí se svým způsobem o kritický rozbor a zhodnocení naší doby. Leckteré zjevy v poslední době vzbudily zvýšenou pozornost v časopisech, u literátů i mezi umělci. Všecka společnost mimoděk podrobuje se zrychlenému tempu moderního života, jež udává takt i vývoji jazyka, obráží se v literatuře, v umění, ve veškeré práci. Protože nejplnějším výrazem doby je řeč, která spolehlivě

zaznamenává vzestup nebo úpadek kultury národa a spravedlivě měří čestnost a jemnost duše, vyšetří budoucí badatel nejprve puls naší doby u řeči. Ani by se neřeklo, co všecko dovede živý jazyk zachytiti. Obecně se tvrdí, že zijeme dnes nad obyčej rychle, že je život hnán zrovna křečovitým spěchem kupředu za novými a mocnějšími dojmy bez ohledu na tradici. A skutečně význam, síla a barvaslova se za našich časů velmi rychle mění. Staré výrazy, po staletí užívané a pevného významu, takže se přesně kryly s příslušnou představou, upadají v zapomenutí, nebo ztrácejí na síle a nahrazují se výrazy působivějšími, krajními a stupňovanými, které tím zase pozbývají své původní ostroty, anebo se jich užívá ve smyslu nesmírně přenášeném a s násilnou, ba vlastně nemožnou obrazností. Nejvíce se o proměnu běžné mluvy zasloužili mladí lidé, studenti a vojáci, pak pokoutní žurnalistika a periferie. Jmenovitě studenti mají často znamenitý dar charakterisační v řeči, k němuž je zpravidla svádí záliba ve vtipu a ducha-plnosti. Co bylo dřív podivné, je dnes hrozné, co bylo kdysi povážlivé, je teď strašné nebo úžasné, byla-li bolest kuřího oka dřív nepříjemná, je nyní děsná, byly-li nové šaty pěkné, jsou dnes nádherné, ohromné, báječné nebo děsně fajn. Každá práce je dnes dřina nebo otrava, věc slabších kvalit je prostě blbost nebo pitomost. Nikdy se tak neházelo slovem slušný jako právě za našich dnů; všecko je slušné: slušný názor, slušný tisk, slušná vláda, volební boj slušné formy a pod. Řeč svými výrazy je vystupňována do nemožností. Jen v případě nějakého mocného citového vzrušení uchyluje se dnešní člověk k slovům prostým, nehledaným. Stane-li se nějaké neštěstí, stačí říci: je to zlé nebo smutné — anebo se raději mlčí. Nejčastěji slyšíme hlaholit tuto dnešní krá-pavou mluvu z úst lidí nejmladších. Roztomile se jistě vyjímá, když třeba kvartánka k své přítelkyni lyricky zašveholí: — neblbni... I takový J. S. Machar pohoršuje se v „Časových kapitolách“ (str. 80) nad maturanty bavícími se na korse na účet zkušební komise:

„Čoeče, já mu to na tu votázku rozmáz! Jako vejř seděl a brejlil na mě! Vo Palandovi (Palackém) sem to házel, jen to bříncelo!“ povídá jeden.

„Do mně si zas zagravíroval při Máchovi; znám-li prej takový fagoty v Polsku a v Rusku? Kam s to flintou na mě voni? Ale pustil jsem na něj vodu a hned zakejval prackou, že prej dost, že je vidět, že ovládám látku. Natřel jsem mu to, až mrkal!“ řehtal se druhý.

A třetí zařičel: „Sme v republice a myslím, že kantoři mají před náma špundus. Na nás byli jako máslo. Neprolít ani jeden...“

Kolují však v běžné mluvě některá zvlášť oblíbená slova, původu obyčejně cizího. Patří k nim především slovo intelligence. Podle každodenní řeči lidu a podle insertních oznamovatelů je dnes každá druhá služka, kuchařka, pradelna inteligentní zrovna jako každý druhý posluha, šofér nebo příručí. Bylo by psychologicky zajímavé, co si různí takoví lidé pod inteligencí představují, a uměli-li by vůbec toto slovo vysvětliti. Mnohým, kdož tuší správný smysl tohoto výrazu, zamlouvá se patrně pro svou jakousi exotickou všeobecnost a myslí si, že mohou pomocí jeho lehko se vyhnouti přímému a jasnému označení: poctivý, pořádný atd. Podobně se to má se slovem charakter či charakterní. Je s podivem, že v době, která na ryzí charaktery tolik stůně, tímto slovem takovou měrou se plýtvá. Snad se líbí jen to slovo, jež má jinak pěkný zvuk. Moderní ražby, ale už značně otřelé je slovo pokrok, kterého se užívá vždy tendenčně a jako strašidla, jež rádo a ochotně poslouží... Současný stav živého jazyka ukazuje podle toho na náš život: těkavý, rozpolcený, vrtošivý, povrchní, blaseovaný, nekritický, cynický a nepřirozený.

Přízemní tón běžné řeči podstatně zesilují časopisy, po ulici kolportované, jež podle toho mají také svůj obsah. Naše společnost je však takřka hlta. Musilo se tudíž v publiku mnoho změnit, daří-li se skvěle listům kulturní úrovně hodně podprůměrné a upadají-li společenské žurnály dobře zavedené a osvědčené. A toto zjištění jest nepochybné, protože je podporováno také jinými zjevy, jako zvýšenou poptávkou po sensační četbě románové, při čemž opravdová umělecká díla zůstávají stranou čtenářova zájmu. Dnes se noviny nepíší, nýbrž se dělají. Zdrucující zjev při pomýšlení, že se nynější kultura bude jednou posuzo-

vat nejen podle spotřeby mýdla, nýbrž i podle odběru všelijakých tiskovin. Lidstvo je zřejmě omámeno a zotročeno ruchem a shonem technické civilizace, jest uštváno a ochuzeno jednostrannou kulturou, nervově vydrážděno zmechanizovaným životem, ztratilo rovnováhu mezi duchem a hmotou. Rachot aut a vřeštění saxofonu nedopřává lidem času, ticha, usebranosti. Politické a hospodářské podmínky dnešního světa jsou v procesu prudkého vývoje; taková doba změn vyžaduje tím více velkých ctností a vyhraněných povah. Bohužel jsme se nějak kulturně přecenili – a následek se dostavuje ve zlostejně, otupělosti a duševní slepotě. Dk.

O pokroku. – Ve své krásné knize „Obrození Římem“ řadí autor pan dr. R. W. Hynek mezi zla moderní doby správně marxismus, liberalismus, ducha-prázdné české pokrokařství a pod. Tato zla vrhají lidstvo zpět v barbarizaci, primitivismus, čili zkrátka vedou lidstvo zpět ku zpohanštění.

Posvítíme si poněkud na pojem „pokroku“. Definoval bych pokrok jako *tendenci či snahu přiblížit se určitému cíli*. Tato definice povídá nám téměř všecko. Kolik různých cílů, tolik různých pokroků jest možných. Při tom pokrok není ani snahou speciálně lidskou. Pozorujme tendence i jiných dění, na př. vezměme nemoc. Mikroby tuberkulosy nebo rakoviny mají zajisté tendenci dojíti svého cíle, jímž jest v tomto případě zachvácení jimi organismus lidský či zvířecí zdati do úplného zničení. I tyto

nemoci jsou v jistém smyslu pokrokové, a proto lékaři mluví o „pokročilé“ tuberkulóze, rakovině, leprě atd.

Zločinec, dejme tomu zloděj, který si vytkne cíl dobývat „nedobytné“ pokladny, jest v jistém smyslu také „pokrokový“ nebo „pokročilý“, jestliže od prostého ukroucení jednoduchého visacího zámku u dřevěné kolny na uhlí dospěje vrcholného cíle svého a virtuosně otevře nedobytnou pokladnu s několika patentními zámky. Jestliže tisíce může býti různých cílů, tisíce může býti i různých „pokroků“.

Kdo by sobě tohle jasně uvědomil, méně by o pokroku mluvil, neboť by při vyslovení slova pokrok vždy měl na zřeteli určitý cíl, kterému tento pokrok slouží.

V bahně českého života plané pokrokaření natropilo a natropí ještě mnoho zla. Jestliže „pokrokaři“ lidé prostí, neučení, není to ještě věc nejhorší, neboť lze si myslet: „Pane, odpusť jim, neboť nevědí, co činí.“ Hůře jest, když pokrokaři „špičky“ vědy a politiky, v jejichž rukou spočívá ninochdy osud celých národů. Ti měli by si uvědomiti, co pokrok jest a k jakým cílům jejich pokrokaření vede. Ti měli by znáti pravý cíl a smysl lidského žití na této planetě.

Odvěké ony otázky všech filosofů všech národů a věků „odkud – kam a proč“. My křesťané a hlavně my katolíci křesťané máme tyto otázky zodpověděny Tím, který pravil: „Já jsem cesta, pravda a život“. V cirku antického Říma pod zuby šelem hynuvším křesťanům

svítil také jasný cíl, pro který nejdražší své statky – životy – radostně obětovali. *Kristus* byl jejich cílem, k tomu spěli, a to byl ten pravý pokrok duší uvědomělých si svého cíle.

Spějeme k pravému cíli, jímž jest *Kristus*, a tedy jsme pravými pokrokaři. Co neslouží tomuto cíli – *Kristu* – není pro nás pokrokem, nýbrž jen blábolním bez smyslu a bez veškeré ceny.

Frant. Vacín.

V Švýcarsku se oznamuje vydání posmrtného díla Max Schelera: *Mensch und Geschichte*.

V Paříži začíná vycházeti nová kolekce studií o moderních filozofických a sociálních problémech pod názvem: *Les Maîtres de la pensée moderne*. První svazek obsahuje studii o Bergsonovi od Chailleye.

V Miláně vyšel první svazek: *Dizionari delle Scienze pedagogiche, pedagogický slovník*, který řídí Marchesini. Vydává jej Società Editrice Libreria di Milano.

V Bulharsku v Sofii začíná rovněž nový filozofický časopis pod vedením prof. Michalstcheva: *Filosofski Pregled*.

V Polsku od 1. ledna 1930 začne vycházeti nový psychologický časopis: *Kwartalnik Psychologiczny* pod vedením prof. dr. St. Blachowskiho a bude mezinárodního rázu.

IRRADIACE VĚČNÉHO

Mezi vším, co je nám skýtáno naší bezprostřední zkušeností, chybí *obsahy universálních pojmů*. Od-kud vycházejí, jaká je jejich platnost? V eti-ce se shledáváme s takovými pojmy dobra, morálky, morální krásy, závazku, povin-nosti, zákona, správnosti. Kde je prvý zdroj těchto pojmů. V člověku vznikají samozřej-mě, souvisí s psychologií lidského nitra. Vzmohla se snaha omeziti je, odstraniti je, vysvětliti je biologicky. Tím se ale nezmen-šily. Jsou jasné jako hvězdy, svítí uprostřed názorů a přerážejí svým jasem umělost tmou.

Obsahy našeho vědomí jsou dány ně-kolikérým způsobem. Uvědomujeme si je bezprostředně buď smyslovými postřehy a vjemy (na př. vjem pestrých barev, louky protkané krásou květů), nebo rozumovým postřehem, v němž vrcholí smyslový vjem a stává se uvědoměným, (poměry mezi předměty vnímanými smysly, podobnost nebo nepodobnost, shoda-rozdíl). Rovněž duševní stavy a činnost lze vyčístí bezpro-středně (na př. cítění, přemýšlení, touhu, zálibu, nelibost, milovati, nenáviděti atd.).

Přesto, že zkušenostní činnost by se zdá-la ukončena a poznání lidské omezeno jen na ni, mluvíme o mnohých jiných věcech, které jsme neviděli, o nichž jsme neslyšeli, které jsme tak, jak je v sobě máme, nepo-střehli. Jsou to universální všeobecné poj-my (na př. pojem života, příčiny, jsoucna, krásna atd.). Pro tyto pojmy nenacházíme

bezprostřední objekty našeho poznávání, obsahy těchto pojmů neleží před námi jako smyslové předměty. Přece ale rozumíme všeobecným pojmům (pojmu krásna, do-bra, pravdy atd.), neboť odpovídají věcem, obsahují věci dané bezprostředně a přece jsou něčím větším.

Jsou to částečně elaboráty abstraktivní činnosti rozumové, přejímající z bezpro-středně daných objektů jen jejich vlastní povahy (essence), jejich podstatné struk-tury. Poněvadž věci téhož druhu mají ty-též podstatné struktury a povahy, proto schopnost abstrahující od znaků konkr-etních, kterými se zase věci i téhož druhu navzájem liší, podává všeobecné pojmy, odpovídající všem jedincům téhož druhu. Abstraktivní činnost rozumová přejímá věci nehmotně, poněvadž je sama nehmot-ná, a proto jsou nezávislé na jedincích uza-vřených hmotou do své jedinečnosti. Jen nehmotná, duchovní věc může se rozšířiti, nezávisle na hmotné jedinečnosti, na čase a prostoru, jímž je měřena hmotnost. Uni-versální pojmy svědčí o nehmotnosti a do-konalosti lidského ducha.

Z universálních pojmů nás zajímají *poj-my etických hodnot*. Rozumíme obsahu etických pojmů. V psychologii lidské ne-mají však posledního fundamentu, neboť podle dosavadního postupu jsme zjistili, že sahají až k Bohu. Lidské psychologické snahy, touhy a schopnosti přesahují dale-

ko, nesmírně daleko hranice těla, v němž psychický život sídlí. Rozpětí psychického života se shoduje s rozpětím vysvětlení smyslu a cíle života.

Každý člověk je tísněn *jistou relativností*, i když se postavil jako tvůrce věcí (idealismus). Pojem nepatrné části v ohromném celku tísní každou mysl, *nutnost závislosti* propukává denně v pláč, v žalostný pláč nezadostučiněných tužeb a snah, nenalezeného štěstí. Běh vesmíru je řízen řádem a směřuje k harmonické soudržnosti a k zachování vesmíru. Proč unikají bez ukojení touhy po štěstí, které předčí nad neživé pásmo kopců a skal?

Znásilněné etické hodnoty, osekane na pahýly, zbavené celé ozdoby vznešenosti, nedovedou se uplatnit, nedovedou otevřítí rozhled a cestu smyslu života.

Poslední závislost sahá k Bohu, v něm nacházejí i etické hodnoty první měřítko. Již řecká filosofie se pozvedla k poslední závislosti smyslu života a etických hodnot na Bohu jako na neochvějném základu jistoty, stálosti, absolutnosti.

Plato k tomu položil božský řád ideí. Všeobecné pojmy povah (essencí) věcí ontologických, etických i estetických existují odloučeny od smyslového, proměnlivého řádu. Existují ve věčném, neproměnlivém, ideálním světě. Jsou to dokonalé pojmy, v celém svém významu obsahující dokonalost. K této domněnce byl veden Plato svým spekulativním nedostem empirickým pochodem, poněvadž jako dědictví předchozí doby přejal přesvědčení o neschopnosti smyslového poznání, neboť vše se ustavičně mění.

Přesto ale, že se svět mění, že se mění obsahy našich smyslových postřehů, pojem na př. krásna jest věčně stejný, sám v sobě

dokonalý, zatím co krása, kterou oplývají věci, je proměnlivá, nestálá, přichází a zase zapadá. Je to napodobenina čisté a celé krásy. Z toho je patrné, že existuje říše dokonalosti, v níž vládne plnost a klid všech pojmů, krásno o sobě, umění, dobro, ctnost atd. a tato říše dokonalosti byla vzorem, podle níž vytvořil Demiurgus nepatrné napodobeniny ve věcech. Nejvyšší ze všech ideí nadmyslové říše je idea dobra. Aby skutečně pojem „nejvyšší“ vyjadřoval celý svůj obsah, nestačí, aby byl přidělen jsoucímu nebo pravdě nebo čemukoliv jinému, jeho plný obsah se vyjádří teprve spojením *s dobrem*. Nejvyšší dobro, které se svou povahou sdílí, vyjadřuje největší dokonalost a tento pojem Nejvyššího Dobra Plato identifikoval s pojmem Božství.

V duši lidské dřímají vzpomínky na věčné ideje. Vystávají v ní dotekem s věcmi smyslům přístupnými, neboť ta nepatrná účast ve věcech připomíná duši celou, neomezenou dokonalost o sobě, na niž patřila, a tím přicházejí spící vzpomínky do vědomí. Zní jako tichá, vzdálená melodie, doléhající do přítomnosti z dávných časů. Tímto způsobem povstávají v nás všeobecné pojmy, vzpomínáme si na ně metodickým způsobem myšlení, filosofií. Málokterí lidé dotčení erosem filosofie naslouchají tomuto tichému znění ideí.

Posice Platonova je básnická invence, která nesouvisí se skutečností. Říše ideí je vysněná. Přece ale je v ní jakési zdravé jádro, k němuž dospíváme v etickém řádě.

Eudaimonický zákon lidského nitra přivádí k Bohu. Tento příchod k Bohu cestou cíle a blaženosti souvisí s celým řádem světovým. Celý vesmír se obrací k Bohu svým finalitním zákonem. Etické zákony nejsou vyloučeny z přirozených zákonů vesmíru,

naopak tvoří nejvyšší škálu na harmonickém pochodu světa.

Bůh je původcem vesmíru svou moudrostí. Jeho vztah k věcem je vztah umělce ke svému dílu, které svou tvořivostí učinil. Umělec tvoří podle vzoru ve své mysli. Čím dokonaleji obsahuje obraz věci v mysli, tím jistěji a zřetelněji se objevují rysy myšlenky na uměleckém díle. (Chaos v mysli nepřivede k určitosti.) Boží poměr k vesmíru jest poměr umělce ke svému dílu, proto odpovídá jeho vzoru, je stvořen podle obrazu v mysli Boží. K vytvoření uměleckého díla, jakým je celý vesmír, patří i jeho uspořádání, jeho správa a vedení k cíli. Podkladem existence věcí je účelnost, je smysl, je cíl. Proto ve vzoru Božím je obsaženo i určení k cíli, vedení a správa stvořených věcí. Moudrost Boží má tedy *ráz vzoru*, ale zároveň *ráz zákona*, podle něhož vše jest vedeno svou cestou k cíli. Existuje „věčný zákon“, ¹ pod jehož silou je vedeno vše k cíli.

Vše je nepatrné slůvko, které obsahuje jakýkoliv pohyb ve vesmíru. Množství pohybu a způsob pohybu vesmíru a jeho částí neděje se jakýmkoliv způsobem, nýbrž tak, že celkový výsledek je harmonie vesmíru, účelné postavení každé jednotlivé části. Vše stojí na svém místě.

Pohled na vesmír, na jeho zákony, mezi nimiž je eudaimonický zákon etický, se stanoviska tak vznešeného a přece tak přirozeného, ukazuje shodu fysických zákonů s morálními. Bůh je nejvyšší umělec. Umělec svým přemýšlením se stává příčinou uměleckých věcí. Bůh tvořící svou moudrostí, neboť jeho bytost se shoduje s rozumem, je moudrost sama, je příčinou věcí a jejich řádu.²

Architektonická stavba absolutní etiky sahá do závratných výšin, její vrcholy splývají s oblaky, sahají k Bohu.

Jak přichází do známosti věčný zákon, jak se projevuje v lidské mysli?¹

Oheň sálá teplo, věčný zákon se projevuje vyzařováním. Jakékoli poznání pravdy je vyzařováním a účastí na věčném zákoně. Boží vlastnosti a jeho záměry nebo zákony se projevují účinky. Účinek věčného zákona je vedení vesmíru k cíli. Vnitřní správnost, s jakou člověk jest schopen rozhodovati o správnosti a nesprávnosti jednání, o povinnosti, zkrátka přinášející muznalost morálních principů, je *irradiací* Věčného zákona Všemohoucího Umělce.

Vše, cokoliv se nazývá správným v lidském jednání, i v lidských zákonech pořádačích správně poměry tak mnohonásobné, pochází z věčného zákona určující tu největší správnost, *dospění cíle*. Potud jsou zákony správné, pokud vedou k řádnému cíli, pokud slouží člověku k dosažení jeho vlastního cíle. Tím ale se stýkají s věčným zákonem, od něhož dostávají svou správnost, spravedlnost a legitimnost.² Sv. Tomáš Aquinský používá případného přirovnání. Mnoho je stavitelů domu, ale každý přispívá svým vlastním způsobem. Architekt pak řídí k jednomu cíli množství pracovníků, k vybudování domu, jak jej ustavil nejprve ve svém plánu, ve své mysli. Účast pracovníků, aby správně spolupůsobila, dostává ráz správnosti z toho, že jest vedena k cíli od architekta. Bůh jest architekt vedoucí vše k cíli, každou činnost, každý pohyb, proto z jeho věčného zákona, t. j. ustavení vychází každá *správnost*, každá *spravedlnost*, *legitimnost*. Zá-

1 Sv. Tomáš, I.-II., q. 93, a. 1.

2 Viz: Sv. Tomáš I., q. 14., a. 8.

1 Viz: Sv. Tomáš I.-II., q. 93., a. 2, ad 1.

2 Sv. Tomáš, I.-II., q. 93., a. 3.

kon není a nesmí býti ničím jiným než moudrým vedením jednání k cíli. Mnohé věci se dají řídit lidským zákonem, správným potud, pokud přivádí k cíli lidstvo, ale je mnoho věcí, které nepodléhají lidským zákonům, poněvadž jsou úplně nezávislé na lidech. Jsou dílem a účinkem vyšší příčiny, proto jen touto vyšší příčinou mohou býti vedeny. Ve skutečnosti jen nepatrná část v životě podléhá lidským zákonům, život sám, vesmír s celým komplexem energií a prvků, příroda ve své roční činnosti od prvního jarního úsvitu slunce, které utváří nový život až zase do podzimu, kdy přináší ovoce a rozmnožují se plody, to vše nepodléhá lidským zákonům, nýbrž Vyšší Příčině a jejím ustanovením. Lidský rozum vedoucí k cíli má jen účast na irradiaci věčného zákona Božího. Eudaimonický zákon v člověku není rovněž poddán lidskému zákonu, je dílem vyšší příčiny. Je podroben vedení věčného zákona, proto si nemůže člověk říci, že nechce býti blaženým. Musí spěti k blaženosti, jeho přirozený stav psychologie je celý obrácen k blaženosti. Proto je podroben svým vlastním způsobem věčnému zákonu. Tím, že příroda a její působivé síly mají schopnost přiváděti své dění k určitému výsledku, má v sobě principy

této působnosti, ale stálé, neměnicí se, stále týmž způsobem správně postupující. (Může nastati pochybení jen z vnější příčiny zabraňující a překázející přirozený běh a vývoj, tedy accidentelním způsobem.) Svou vlastní povahou spějí všechny tyto působivé síly k uskutečnění vlastního účinku.

Proto nerozumné věci spíše jsou vedeny a řízeny, jsou hnány vyšší příčinou, proto též člověk jim nemůže klásti normy zákona. Rozumný tvor svou povahou *má znalost* věčného zákona ve své schopnosti rozumové chápající správnost prvních principů a dalších konklusí, proto dovede se řídit k cíli, ale mimo to ještě chová v sobě *vrozený sklon* k tomu, co odpovídá věčnému zákonu, co se ním shoduje (je to na př. přirozená náklonnost k ctnostem. Člověk cítí přirozené nadšení pro krásný morální život ctností.) Není vyloučena možnost, praví svatý Tomáš, že přirozené poznání jest zatemněno nezřízenými vášněmi, že přirozený sklon k morálnímu dobru je zeslaben. Věc ale platí jako princip u člověka, jak ho přináší přirozenost, nikoliv jak jest již ve svých přirozených vlastnostech zkažen.

Morální zákon v člověku je něčím božským, je irradiací věčného zákona, toť jeho nejabsolutnější hodnota.

Dr. M. Habáň O. P.

OHNIŠKO PRAVDY

Revue catholique des idées et des faits (22. II. 1930) píše: „Liberální a materialistické směry ve filosofii nejvíce odpuzuje skutečnost naddějinné hodnoty tomismu. Neboť představitelé moderní filosofie ponořili veškeré skutečno, i duchové skutečno, do proudu času, mají dokonce za to, že čas a dějiny jsou měřítkem i samé podstaty moudrosti. Domnívají se, že by jaksi zatarasili čas, ochromili dějiny, zadrželi rychlou následnost věcí, kdyby uznali neproměnlivo zakotvené v sobě samém. Nevidí, že neproměnlivost toho, čeho jednou moudrost nabyla, nemá svůj základ v čase, nýbrž vznáší se nad časem, a právě proto urychluje postup a pokrok vědy. Vůči nim zdůrazňujeme, že pravda je nesmrtelná, že se neztrácí s časem. Neboť duch se neztrácí, má stálost nikoli nehybnosti, nýbrž ducha a života, tedy hodnoty naprosto na čas nezávislé, vymoženosti věčnosti.“

Nejvýstižnějším obrazem základních rysů této naddějinné hodnoty tomismu je článek sv. Tomáše

Aquinského v Quaest. Disp. De veritate, v němž je velkoryse shrnut obsah článků dosud překládaných.

De Veritate, I, 8 píše sv. Tomáš: Zdali všechna pravda jest od první Pravdy? Dosud bylo objasněno, že ve stvořených věcech se pravda shledává ve věcech a v rozumu. V rozumu, když se stane shodným s věcmi, jichž má poznání, ve věcech pak, ježto jsou obrazy Božího rozumu, jenž je jejich měřítkem, jako umění je měřítkem všech výtvorů uměleckých; a určitým způsobem také proto, že jsou způsobilé vyvolati pravdivý vjem o sobě v lidském rozumu, jehož měřítkem jsou věci, jak se praví v X. Metafysických. Avšak věc, jsoucí mimo duši, svým tvarem jest obrazem umění Božího rozumu, a tímž je také způsobilá vyvolati pravdivý pojem o sobě v lidském rozumu, tímž tvarem také každá věc má bytí. Tedy pravda věcí jsoucích zahrnuje ve svém pojmu jejich bytí a přidává vztah shodnosti k rozumu lidskému nebo Božímu. Ale záporny a omezení, jsoucí mimo duši, nemají tvaru, kterým by byly obrazem Božího umění, svého vzoru, nebo v lidském rozumu vyvolaly poznání o sobě; s rozumem jsou shodny proto, že rozum vnímá pojmy o nich. Tak tedy jest jasno, že, řekne-li se „pravdivý kámen“ a „pravdivá slepota“, pravdivo se nemá k obojímu tímž způsobem. Neboť pravda vyslovená o kameni zahrnuje ve svém pojmu bytí kamene a přidává vztah k rozumu, způsobený věcí samou, neboť má něco, co může býti uvedeno ve vztah. Avšak pravda vypovídaná o slepotě nezahrnuje v sobě omezení, jímž je slepota, nýbrž toliko vztah slepoty k rozumu; ve slepotě pak samé také není, co by působilo tento vztah, neboť slepota se nestává shodnou s rozumem nějakým svým obsahem.

Je tedy zřejmo, že pravda shledaná ve stvořených věcech nemůže obsahovati leč bytí věci a shodnost věci s rozumem nebo rozumu s věcmi nebo omezeními věcí. Ale to všechno jest od Boha, protože od Boha jest i tvar věci, kterým je shodna, i samo pravdivo jakožto dobro rozumu; jak se praví v VI. Etických, že dobro každé věci záleží v její dokonalé činnosti. Avšak činnost rozumu není dokonalá, leč když poznává pravdivo a proto v tom záleží jeho dobro jako takové. Tedy, protože od Boha jest všechno dobro i veškeren tvar, musí se bez výjimky říci, že veškerá pravda jest od Boha.

Není to mysticismus filosofie, o jakém mluví Benedetto Croce, hodící se krásně k vědomí o sjednocení s Bohem, nikoli však k přemýšlení o světě a činnosti ve světě. Vidíme totiž v dějinách, jak právě odklon od tohoto ohniska pravdy ochromil síly filosofie. Descartes zavedl filosofii do slepé uličky, postaviv do ohniska pravdy člověka, a pravdu o člověku, čili pravdu o umění člověka vydává za jedinou neochvějnou základnu a pramen poznání a jeho jistoty. Nežli myšlenka prošla dosti malou dobou, byly již ty základní pravdy tři (Tongiori, Palmieri), ale žádná jistota a žádná možnost dostat se dále a hlouběji. Moderní filosofie žije ve znamení stálého začínání.

Pro filosofii ve slepé uličce jsou příznačnými dvě věci: že ve svých skutečně pevných a nesmrtelných poučkách neuvolnila ani jediné vymoženosti staré metafysiky, držící První Pravdu jako ohnisko veškeré pravdy, přimknula se k nim a tomista nemusí opravovati ve své metafysice pod tlakem skutečně zajištěných vědeckých skutečností. Ale filosofie moderní sama cítí, že nemá pevné pudy pod nohama, stojí-li na něčem, co je závislé na tisíci vlivů a co dnes jest a zítra nebude. A tu je druhá věc pro moderní filosofii příznačná, její úsilí o odstranění pojmu Boha. Snad je to neuvědomělá naivnost, že, bude-li odstraněn silnější, budu já míti více síly. Píše se to právě o americkém profesoru W. P. Montague, že hlásá Prometheism, že celé lidstvo se má sjednotiti ve víře, která je přizpůsobena modernímu životu a vědám, dnešní náboženství že musí zmizeti. Jméno Promethea velmi výstižně označuje, co se děje po odvrácení od ohniska, První Pravdy: přikování k neplodné skále a marné drásání nitra.

Uznává-li se ohniskem První Pravda, netheologisuje se ve filosofii. Jen se zajišťuje věda proti velikášství nevelikého. Vždyť exaktní vědy opět dokazují omezenost a nedostatečnost všeho, co je předmětem jejich badání. A tím je též podán důkaz, že v nich nemůže býti ohnisko pravdy, ohnisko suverenní, že tedy musí býti nad vším tím. Ku poznání toho není třeba Zjevení. A pak teprve je možno pevně stanouti a opřít se a pracovati, když se mysl octne u bodu, kde přestává kolísání. Nejsou výsledky badání ohroženy, naopak, jsou zajištěny proti pochybnostem a mají rozhodující měřítko. Nedá jistoty a páteře vědě volání po definitivním odstranění První Pravdy. Kde se zavrou oči, by se nevidělo Ohnisko, tam se jen nevidí na cestu.

Prof. Em. Soukup O. P.

ÚVOD K PROBLÉMU EXISTENCE BOHA

Jako tíhne lidská povaha k své přirozené dokonalosti, tak je nesena mocným vznětem k nabytí poznání, v němž skládá své štěstí a blaženost. Tak vrozený je člověku pud k dosažení pravdy, že i tehdy, když ji chce zničit, ji miluje a těší se z ní, a neustává ve svém pátrání, dokud plně nezadostučiní své přirozené touze, jež hledá příčiny všech věcí. Tehdy totiž říkáme, že máme nějakou pravdu a známe něco, když postřehujeme příčinu a důvod té věci. Snadno můžeme pozorovati tuto přirozenou snahu po hledání příčin. Hned, když uvidíme nějaký nový zjev, povstává v naší mysli údiv nad novostí zjevu, jež nás též pobádá, abychom našli jeho vysvětlení. Neuspokojuje nás pouhé konstatování smyslového zjevu, nýbrž toužíme proniknouti jeho poslední důvody. A čím více poznáváme věc, tím mocněji postupujeme k tomu, abychom znali její intimnější a všeobecnější příčiny, až přijdeme k poslední a nejvyšší příčině, u níž ustává naše přirozené zkoumání.

Svět je pro nás takovým tajemným zjevem, plným záhad, jež se pokouší náš rozum rozluštit a vysvětliti. Již pouhá jeho existence je prvním a základním problémem, jenž zajímá mysl i těch, kteří se nevěnují filosofii; i ti chtějí rozřešit tuto otázku. Která je příčina všehomíra, jak lze vysvětlit jeho existenci, odkud odvozovati jeho původ? Hledati původ světa, nalézti vysvětlení jeho existence je tolik, co otázka, jak najíti jeho poslední příčinu. Když se totiž pokoušíme vysvětliti původ světa, máme na mysli jeho tvůrčí příčinu, hybatele, uvádějícího v pohyb, od něhož se počíná pohybovati a jímž je v pohybu. Uvedeme-li první a všeobecnou příčinu, podáme tím poslední a nejhlubší vysvětlení jeho existence, čímž uklidníme hlavní touhu našeho rozumu, hledajícího příčiny věcí.

Než dospěti k poslední příčině tohoto světa znamená rozluštit problém existence Boha, neboť Bohem všichni rozumějí: nejvyšší příčinu, prvního hýbajícího a nejvznešenější bytost, od níž je všechno tím, čím je. Proto je u člověka přirozená touha dopátrat se existence Boží, tak přirozená, jako že rozumově přemýšlí, aby dokazoval něco tím, že hledá příčinu všeho, co je. A když člověk připouští nějaké nejvyšší jsoucno, již tímto prostým tvrzením podává jakýsi – sice nejasný – avšak pravdivý a

rozumný důkaz existence Boží. Člověk totiž začíná smyslovými věcmi a jimi přichází k nadsmyslovým, proto nepoznává tuto pravdu a priori a bezprostředně, protože je to nemožné. Avšak, pozoruje v tomto smyslovém světě změnu, příčinnost, řád a stupně bytostí, dochází pomocí argumentace k prvnímu a nejvznešenějšímu jsoucnu tím, že činí pravý a úplný důkazný sylogismus. Není tedy pravda, že starověk byl méně zaujat otázkou existence Boží. Podivnější by bylo, že tak vysoká starověká moudrost by byla tak nerozumná, když toliko nerozumný si říká v srdci: *Není Boha*, a nevidí – zaslepen svou nerozumností – důvod a příčinu toho, co hmotně vidí, jsa neschopen proniknout v hluboký obsah věcí a vystoupit k nejvyššímu a prvnímu jsoucnu. Mudrci však – jako všichni ve starověku – korunovali své pozorování věcí kontemplací Boha a řešili hlavní problém tohoto světa theologicky.

Vždyť, co jsou tak četné kosmogonie, s nimiž se shledáváme u všech starých národů, než řešení nebo aspoň pokusy řešení existence Boží. Když hledali příčinu tohoto světa, nalézali samého Boha. A je to podivné, že první pokus lidstva ve filosofii záleží právě v tomto nesnadném problému. Všechny staré národy dávaly jakousi, aspoň neúplnou odpověď na otázku o posledních příčinách věcí. Není divu, neboť, čím je záhada hlubší, tím prudčeji a mocněji nás zajímá, takže nemůžeme být k ní lhostejní, avšak jsme nuceni nějak odpovědět, třebaš snad méně přesně.

Pozorujeme-li samu filosofii, vidíme podivuhodný vývoj tohoto problému. Již na počátku se jeví veliký zájem nalézti příčiny tohoto světa. Řešení je více méně nejasné, ne vždy ustálené a všeobecně totéž. Postupem času se více a více vyvíjí otázka, jsou nalezeny hlubší důkazy, jež jsou podávány jasněji a plněji. A jako lidstvo ve svém vývoji začíná vždy od snadnějšího a přístupnějšího, tak i zde to pozorujeme. Nejprve vystupuje k prvému jsoucnu z úvahy o pohybu a pozorováním příčinnosti ve světě. Snáze se totiž přijde k závěru od změnitelného k nezměnitelnému než úvahou o dokonalosti k nejdokonalejšímu. Nevysvítá tak jasně a v prvním okamžiku nutnost klásti nejdokonalejší z předpokladu dokonalého, jako je hned zřejmá existence hýbajícího z pohybu. Člověk by snadno mohl při

pozorování dokonalosti ve světě uzavřít své badání do rámce této dokonalosti, aniž by viděl potřebu dále pátrat po příčinách, kdežto naopak pozorování měnitelnosti nutně ho vede k neměnitelnému. S druhé strany snáze zaujmou pozornost člověka věci přístupnější, jako je pohyb. Proto nejprve pozoruje přeměny, hlavně místní. Dodáme-li k tomu, že tyto přeměny velmi často nejsou *bez jakési podivuhodnosti*, nebude nám divno, že právě první pozorování člověka se točí kolem těchto vnějších zjevů. Jak bylo řečeno, toto pozorování ho snáze a bezpečněji přivádí k úvaze o prvním a nejvyšším jsoucnu. Když si však člověk dal jakési rozluštění všech těchto věcí, připouští existenci neměnitelného hýbajícího, jen tehdy se zastaví u snahy proniknout samu dokonalost věcí, srovnává jednu s druhou, vidí stupně mezi nimi a tak činí závěr a přichází k něčemu, co je nejvyšší: tvoří naši čtvrtou cestu.

Nemusíme se tedy divit, jestliže nenacházíme ani stopy čtvrté cesty v nejstarší moudrosti starověku. Semena tohoto těžšího důkazu se ukazují jenom v pozdější řecké filosofii, když t. zv. přírodní filosofové začali zkoumat vnitřní povahu věcí, hledati vnitřní příčinu. Staří theologové však, zabývající se původem světa, vystupovali k první příčině věcí pozorováním vnějších zjevů. Poněvadž se velmi málo zajímali o vnitřní povahu věcí, proto nepronikali ještě v intimní obsah dokonalosti a nepodávali poslední příčinu dokonalosti, jako takové.

Přírodní filosofové.

V dějinách filosofie nalézáme dvojí hledisko a dvojí způsob, jímž se snažili mudrci přijít k Bohu.¹ První, snaží se přístupnější, a tím i starší, byl zahájen – jak jsme viděli – již nejstarší filosofií východanů. Podivuhodným způsobem je podán a vysvětlen Aristotelem.² Tento způsob vystupování k Bohu je nazván postup z příčinnosti, protože pomocí tohoto principu se snaží nalézt první příčinu. Tím, že svět obsahuje měnitelné a složené věci, musí mít svou příčinu, svůj první zdroj, od něhož se vše počíná pohybovat a jehož mocí se všechno hýbá. Touto cestou přicházeli mnozí učenci

a filosofové k Bohu.¹ Svatý Tomáš ji podává syntheticky v trojí formě: pohybu, příčinnosti a nutnosti.²

Jiná cesta se snaží rozřešit problém prvního jsoucna jakýmsi „logismem“, předpokládajíc, že našemu pochodu myšlení odpovídá skutečný předmět; a poněvadž máme ideu Boha, proto z toho vyvozujeme jeho existenci.

Tato cesta nabyla většího výrazu, když později vedli filosofové tuto argumentaci podle návodu rozumu. Viděli, že všechny částečné a relativní vztahy musí být uvedeny ke zdroji všeho, mnohost musí být zredukována na jedno, jež by bylo důvodem a vysvětlením množství, roztroušeného po světě. Tento důkaz se nazýval ontologický a podle některých³ odezíral od principu příčinnosti a opíral se o souměrnost našeho rozumu, pojícího všechno v jedno, s věcí mimo rozum. Jak je zřejmo, tento druhý způsob by byl jaksi naší čtvrtou cestou, jež by dokazoval Boha právě z nutnosti uvést různost na jednotu. Tato cesta totiž chce nalézt důvod množství, a klade jej do jednoty, na níž závisí celý důvod množství. Zbývá nám nahlédnout, co nacházíme v dějinách filosofie o tomto důkaze.

Viděli jsme, že jakési stopy této cesty je možno najít ve filosofii před Sokratem. Ti filosofové byli totiž první, kteří zkoumali vnitřní povahu věcí a pokoušeli se najít nějaké jedno, jež by bylo principem všeho.⁴ Bystrým svým duchem jednotil celý svět a z různosti odvozovali jednotu.

Než svatý Tomáš, mluvě o naší otázce,⁵ nás upozorňuje, že starověcí filosofové postupovali ponezáhlou podle uspořádání lidského poznání. Protože to začíná smyslovými věcmi, počali také první filosofové toliko smyslové věci bráti v úvahu, a tak mohli přijít jen k hmotné jednotě. Podle nich tedy by byl první princip něco hmotného, což různí filosofové kladli do rozličných věcí. Na př. Thales,

1 Damascenus: De fide orthodoxa l. I. c. 3. P. G. vol. 94, col. 796; Richardus a S. Victore: De Trinitate lib. I. c. 6, P. L. vol. 196, col. 893 D; Hugo a S. Victore, De sacr. I. Pars, P. L. vol. 176, c. 217 C; Avicenna, Metaphysices Compendium, tr. latina a Nematallah Carame, Romae 1926, p. 132; R. Majemonides, Doctor perplexorum, trad. a J. Buertorio, Basileae 1629, Prolegomena p. 180.

2 I. P. Qu. 2, a. 3.

3 Baeumker.

4 Aristoteles, Metaphysica, l. I. c. VII. n. 2.

5 De Potentia, Qu. 3, a. 5.

1 Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908, p. 289.

2 Aristoteles, Physicorum lib. VIII. c. VI.

jenž stál v čele těchto filosofů, položil jej do vody,¹ Anaximenes a Diogenes do vzduchu.²

Je třeba zmínit se o snaze některých těchto filosofů přijít k jakési duchové jednotě. Mimo staré básníky, kteří jako principy položili lásku nebo touhu³ a mimo Xenofona, jenž učil, že nebe je Bohem,⁴ Anaxagoras se čítá mezi první, který položil jakýsi rozum,⁵ jenž všechno řídí a spravuje. Avšak, jak pozoruje sám Aristoteles,⁶ nejasně předkládá důvod této položky. Zdá se, že se lépe vyjádřil Anaximander, jenž došel k poznání principu osvětleného, nekonečného, věčného a nevyzkoumatelného,⁷ což všechno jsou známky a vlastnosti prvního principu, oné jednoty, kterou hledali. Xenofanes to vyjádřil prostšími slovy: je Bůh, jenž je vším.⁸ Tato jednota jsoucna je nejvíce zdůrazněna v pověstném důkaze Parmenida,⁹ jenž v nejvyšší abstrakci kladl důraz na jednotu, aby vyloučil všeliké rozdělení a veškeru mnohost.

Odezíráme-li tedy od jednotlivých závěrů těchto filosofů, musíme vyznačit jejich všestrannou snahu – ostatně tak přirozenou lidskému rozumu – přijít k jednotě. Celý jejich zájem se nesl k tomu, aby stanovili jakýsi *jeden* princip: od různosti a mnohosti tohoto světa vystoupit k jednotě, jež je principem všeho. Je přirozeno, že v tom přeháněli a dospěli k omylům, zjevně se přidržující materiálního monismu pantheistického, jak je zřejmo ve vědě Parmenida, jenž tak všechno uvedl na jednotu, že odstranil veškeru mnohost.

A jako staří východní theologové při hledání posledního původu věcí upadali v polytheismus, tak

1 Ὁ ἀλλ' ἡ μὲν ὁ τῆς τοιαυτῆς ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι. Arist. Metaph. I. I. cap. III.

2 Cnf. ibidem 7.

3 Ibidem cap. IV. n. 1.

4 'Ἄλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν. Arist. Metaph. I. I. c. V. n. 10.

5 Ibid. c. IV. n. 5.

6 Ibid. n. 19.

7 Καὶ τοῦ τ' εἶναι τὸν θεὸν ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεστον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. Arist. Physic. lib. II. c. IV.

8 Xenofanes ait unum esse omnia, neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura. Cicero, Acad. II. 118.

9 Παρὰ γὰρ τὸ ὅν μὴ ὅν οὐθὲν ἀζιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν ὅσῃ εἶναι τὸ ὅν καὶ ἄλλο οὐθὲν. Arist. Metaph. lib. I. cap. V. n. 11. Poznamenává tam Aristoteles, že Parmenides jasněji postřehl a vyjádřil tuto jednotu než ostatní přírodní filosofové.

zase řeční přírodní filosofové pátrali po posledním vnitřním principu věcí a přitom dospěli k materialistickému monismu. Nalezli poslední princip, jenž je nejlepší, nejvznešenější, ba věčný. To tvrdili dobře. Poněvadž však neuměli rozlišovat tento nejlepší a věčný princip od toho, co je měnitelné a omezené, a tento princip položili hmotný, upadali do materialistického monismu.¹ Nastoupili dráhu správnou naší cestou, ale nedovedli dospět k cíli. Místo pravého Boha, našli idoly.

Tito přírodní filosofové tedy učili – třebas ne výslovně, avšak v důsledku toho, že cíl filosofie a vůbec celého lidského života spočívá v tom: dojít k jednotě, jíž všechno ostatní možno pochopit a vysvětlit. Někteří tak radikálně a houževnatě zdůrazňovali jednotu, že vyloučili všechno množství. Jejich filosofií bylo jen výstup k onomu *prvnímu*, jež je původcem všeho. Toto vystupování vznikalo z pozorování věcí, v nichž je různost a množství, jež nemůže podati důvod sebe, nepřipustí-li se nějaké jedno, jež je principem a důvodem všeho.

Platonismus.

Plato ducha tohoto vystupování nejen podržel, ale i podivuhodně zdokonalil. Již od svého učitele Sokrata se naučil silné a opravdové lásce k vědě, jež ho pozvedala nad smyslové a světské věci. Svým osobním nadáním však tuto metodu zdokonalil a doplnil. „Platonská dialektika je nejen uměním rozumového vyvozování, ale je cestou, kterou duše vystupuje od smyslového k rozumovému, od domněnky k vědě, od stvořeného k nestvořenému, od hmotného k duchovému a k Bohu.“²

“Bůh je v této filosofii to, k čemu má přivést veškeru uvažování, jej pochopit, toť celý smysl dialektiky. Bůh je tou „Jednotou“, k níž se Plato všemi silami snaží přijít; je cílem dialektické metody.“³

Plato pozoruje, že především je dána ve světě jednota, neboť před každé množství se musí klást

1 Z toho omylu nemohou býti vyňati ani Pythagorejci, kteří všechno redukovali na čísla, pokud jednotka je principem všeho, z jejíhož různého sestavení povstávají různé esence. (Srv. Aristoteles, Metaphysic. lib. I., cap. V. n. 1 – 7, n. 13, cap. VI. n. 2 – 3.)

2 Marcione O. S. B. Historia philosophiae, Romae 1913, vol. I. p. 199. Gratry, La connaissance de Dieu, Paris 1864, vol. I. p. 76.

3 Piat, Plato, Paris 1906, p. 158.

jednota.¹ Viděl, že krása je ve všech tělech, jedna a táž vlastnost je v mnohých.² Musí tedy všechna těla být krásná tím, že jsou účastna této vlastnosti.³ To krásno, jež bychom scholasticky nazvali „krásno jako takové“, musí být samo sebou a nejvíce krásné, ne jakékoliv, nezměnitelné a věčné.⁴ V tomto převýšil Plato filosofii přírodních filosofů, že přišel k pravému předmětu rozumu, stanoviv, že to musí být něco nutného, co není podrobno střídání proměn. Tak stanovil též existenci nadmyslového, jež předčí svou duchovostí smyslové věci.⁵

Avšak ve smyslovém světě nacházíme také mnoho jiných vlastností, jež poznává náš rozum. Mimo krásu postřehujeme i dobrotu a živočišnost, jež právě tak jako krásno sídlí na různých smyslových věcech. Zase tedy jedna a táž vlastnost je rozseta v mnohých věcech. Tak se má uvažovat o všech vlastnostech a o každé zvlášť. Tyto všechny vlastnosti musí naleznout důvod své všeobecnosti, ne však na tomto smyslovém světě, kde je všechno v pohybu, ale v rozumovém světě, v říši rozumu, kde jedině může být něco nutného a neměnitelného. A tak každému smyslovému jsoucnu musí od-

povídat rozumová idea, jež je předmětem našeho poznání rozumového a nutného.¹

Již je zřejmý způsob, jak chce Plato dát důvod množství (v tom tkví formální bod čtvrté cesty). Dobře pozoruje, že kvalitativní jednota je v množství; touto jednotou, nebo spíše, účastenstvím na této kvalitě musí všechno být takovým.² Tomu jednomu patří tato kvalita sama sebou. Co však někomu samo sebou náleží, je příčinou všech jiných – a je právě příčinou, že je takové.³ Dobro jako dobro je příčina všech dober, krásno jako krásno všechno krásí.⁴

Avšak – jak bylo řečeno – je nespočetné množství kvalit od sebe rozdílných. Jaký vztah je pak asi mezi nimi? Nemají nic společného mezi sebou, ba jsou navzájem v protikladu. Jak tu můžeme stanovit vztah ideí ve světě rozumovém? Jedna idea nemůže vycházet z druhé, protože formálnost jedné není formálností druhé, a podle samého Platona jedno je příčinou druhého podle podobnosti, neboť všechno, cokoliv něco provádí, tvoří vždy věc sobě podobnou.

Chceme-li tedy dospět k jednotě, k onomu „jednomu“, jež je příčinou všeho, nejen dobroty nebo krásy, avšak všech jsoucén – jako jsoucén – to nemůžeme činit s platonskou dialektikou, jež nás přivádí spíše k množství než k jednotě. (Pokračování.)

Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.

1 Rolfes E., Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Limburg 1927, p. 119–120.

2 Convivium XXIX. p. 687 n. 35 (211b).

3 Civitas VI, p. 121 (507e–509b).

4 Timaeus II. p. 205, n. 11 (30d) ἀγαθὸς ἦν, ἁγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τοῦτου δι' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα γίνεσθαι ἐβουλήθη παρὰ πλῆσαι αὐτοῦ.

KARAKTER

Více ještě snad než intelektuelní herečka je náš způsob chápání morálního života překážkou ve výchově charakteru. Naše životní povinnost se neomezuje jen na to, aby obohatila našeho ducha. Kdopak nezpozoroval, že vedle vášně po vědě jsou v nás jiné vášně méně

šlechtné, jež touží jen vybuchnout, a že studium je neschopné samo sebou je utišiti. Nuže, jak uklidníme ony vášně a nezničíme je? Dosud zkušenost přebohatě ukázala, že práce uklidňování vášní je především prací *vnitřní, pozvolnou*, postupnou, konanou za hloubavé úvahy a dobro-

volného, nepřetržitého a vytrvalého úsilí. Než zdá se, že za našich dnů již není pro to pochopení a že jsme přesunuli osu našeho mravního života tím, že jsme ji přenesli z nitra navenek. Místo abychom zdolali své vášně doma, v tichu duše, rozptylujeme se zevně, jako bychom na ně chtěli zapomenout a nebylo to na nás, jimi se zabývat. Tak tu trošku volných okamžiků, již máme po skončení studií, vynakládáme na udržování řady prací, výborných zajisté, berou-li se jednotlivě v úvahu, jichž množství však právě tím, že stravuje zbytek našich sil, nám dává ilusi, že žijem, a to plně žijeme. A je jisto, že díváme-li se jen zevně, život studentů se jeví dobře vyplněný. Ale když běh jejich studií bude u konce a až okolnosti je vytrhnou ze školního prostředí, v němž nemají zdánlivě ani minutu svobody, a postaví je samé tváří v tvář se sebou samými, zda se není obávat výbojného návratu vášní, na okamžik zapomenutých, avšak neumrtvených?

Aby ale život, který se živí z jasných pramenů rozjímání, a ne ten, jenž se spokojí nedbalostí a zapomenutím... pravím, aby ten život dosáhl na síle a hloubce, co jiný život hromadný a roztroušený nám podává kvantitativně a povrchně, potřebuje výchovy vášní.

Dodal bych jen jedno slovo k tomuto předmětu nebezpečí, jenž jim může dát volný běh při výchově charakteru: současný hmotný život. Dá-li si někdo práci pohlednout do něho poněkud blíže, zkonstatuje, že i tu je totéž šílenství a tatáž nutnost rozptýlení, jež se všech zmocňuje.

Nejprve jsme zmenšili vzdálenost podivuhodnými komunikačními prostředky. Pak jsme našli důmyslným použitím vědeckých výzkumů tajemství, jak rozmno-

žit naše sensace a jak o všem hloubati. Na všech stranách je opravdový svátek pro oči, pro uši, konečně pro všechny smysly.

V jednom dni můžeme s troškou peněz projítí stupnici všech radovánek. Trest Tantalův jest již jen rozkošnou vzpomínkou. Vždyť okouzlující číše je stále tu, na dosah našich rtů. Můžeme se z ní napítí podle potřeby nebo choutky.

Avšak zdaž nemá svou odplatu tato hořečka po rozptýlení a rozkoších, jejímuž oslabujícímu vlivu podléháme chtěj nechtěj? Dvojí život nelze vésti vedle sebe beztréstně: život těla a život duše. Brzo nebo později se rovnováha poruší, a je to vždy na útraty duše. Vzněty vůle v dobrém úmyslu rozhodnuté se tříští o sílu odporu hmoty, podobně jako bouřlivé vlny mořské, jejichž zánik na písčíně pozorujeme.

Umínil jsem si, že musím přivábit pozornost hlavně mladých lidí na tento bod. Postavení jsouce do sociálního prostředí, jehož ani vůbec nevytvořili, byli by v nebezpečí, že jím budou pohlceni a strženi s dráhy proudu strojeného života, jež jím všestranně probíhají, kdyby je čas od času nepřišlo probudit přátelské slovo z jejich malátnosti.

Poznání sebe a výchova charakteru.

Výchova charakteru je práce, jež připomíná dosti dobře práci sochaře. Vskutku jako sochař máme vytvořiti sochu z balvanu, sotva přibroušeného, jakým jest naše mravní bytí, sochu živou, činnou, nadpřirozené velikosti, ne údery dláta, nýbrž úderem dobrovolných rozhodnutí.

Bylo tedy důležité studovati napřed povahu tohoto mravního bytí, alespoň v hlav-

ních jeho rysech, zkoumati sílu jeho odporu nebo stupeň tvárnosti; jedním slovem viděti, zda, jak to někteří tvrdí, není možno ho zpracovati, zbrousiti, uhladiti ho, nebo jedná-li se jen o nesnáze.

Nesnáze působí; vyznačil jsem některé z nich, vlastní naší době. Než konečně výchova charakteru není prací nestvůrnou. Tam, kde tisíce jiných mělo úspěch – dokazuje to i historie i zkušenost – proč bychom my neměli štěstí?

Chceme-li, můžeme pozměnit sami více nebo méně důkladně naši přirozenost. Dodávám, že tato sebevýchova je ještě nejpłodnější a nejtrvanlivější, dík úsilí, jehož vyžaduje.

Avšak hlavním bodem pro samouka v podniknuté úpravě jeho života je podle sokratovského návodu nejdříve dobře sebe poznati, nejíti kupředu bez předchozího odhadnutí svých sil, ocenění svých prostředků, bez posouzení svých slabostí, zkrátka bez obchůzky svého malého vnitřního světa. Potom po skončení této práce nebo spíše – neboť se neukončí nikdy – rovnoběžně s touto prací musí mít stále oči upřené na ideál, jehož má dosíci a ježž má uskutečnit, k němu se vraceti bez ustání tou měrou, jak se k němu blíží, aby zesílil podobnost s ním; nesmí se báti poopravy při příležitosti, uhoditi do živého nebo spojit kusy.

Vnější samota.

Předně musíme poznati samy sebe. A tu většinou sebe neznáme.

Poznání sebe předpokládá nutnost usebrání a samoty, čehož mnoho z mladých lidí je neschopno. A když zde mluvím o samotě, nejde toliko o samotu vnější, o sa-

motu, jež by záležela v tom, že se nerozptyluje příliš navenek, že žijeme vzdáleni společnosti kamarádů, že se uchylujeme jen do svého skrovného studentského pokoje.

Nechci zde mluvit o této samotě. Vnější samota je jako hlavní nádvoří hradu duše, kde má vládnouti vnitřní samota.

Avšak její mravní cena a její vliv na výchovu charakteru závisí na příčinách, jež vedou k jejímu vyhledávání.

Jestliže se stává mladý člověk samotářem z nenávisti k lidem, nebo prostě aby unikl nátlakům, jež společný život vždycky hojně ukládá, nejen že nenabývá prostředku k posílení charakteru, nýbrž poslouchá pocitu zbabělosti. Zbavuje se nesnází jedině proto, aby je nemusil přemáhati.

S tímto předpokladem dávám o mnoho přednost ostýchavému a bázlivému studentu, který se vrhá odvážně do vřavy, stýká se se svými kamarády, rozšiřuje si jejich řady, a konečně se poddává požadavkům společenského života. Je po této stránce na cestě státi se *karakterem*, i kdyby byl jinak zjízven vášněmi. Jsa mistrem nad sebou v citlivém bodě, jest schopen státi se pánem sebe ve všech jiných.

Vnější samota není tedy sama sebou prostředkem výchovy, mravní kázně, když nemá za účel přivesti nás k lepšímu poznání sebe tím, že nás odvrací od vnějších roztržitostí. Musíme směřovat hlavně k vnitřní samotě. Než i tu možno blouditi.

Vnitřní samota.

Vnitřní samota se může docela dobře smířiti do jisté míry s rozptylováním zvenku, avšak je naprosto nesrovnatelné s rozptylováním z nitra, s roztržitostmi duše.

Jsou studenti, kteří dlí téměř vždy ve světnici. Není to z nenávisti k lidem, ale aby se vyhnuli zbaběle úskalím společenského života. Snad je to proto, aby se oddali studiu?

Vyjma povahy opravdu intelektuální, které se vášnivě pouštějí do studia a věnují se mu pro ně samé, většina studujících se neuchyluje do svého pokoje, aby studovali, leč jen z nutnosti.

Je samozřejmé, že za těchto okamžiků nucené samoty se nemůže mladý člověk věnovat studiu sebe.

Kdy to tedy učiní? Zdálo by se, že měl všechn volný čas na to, když využítkoval všech volných hodin, jež mu podává studentský život. Bohužel, tyranství rozptýlení vnitřních jej odvrací od sebe daleko ještě více, než to činí ve skutečnosti vnější rozptýlení. Vzpomeňme si, že tento mladý člověk má dvacet let, že je plný záru a života, že tento život z všemožných důvodů, i fyziologických, touží vydávati se. Tak se to má – je přes noc znenadání vržen do města, bez rodičů, bez oficielního dohledu, bez práce bezprostředně závazné a i bez práce v pravém slova smyslu. Přiznejme, že pokušení je těžké. Zdaž se nehromadí hodiny úplné opuštěnosti, změkčilosti, naprosté nečinnosti?

A tu, když se tento mladý muž uchýlí do samoty, věříte, že je to proto, aby se oddal praktickému, pozvolnému, přesnému poznávání sebe, aby rozpoznal, jaké sklony dobré či zlé v něm převládají, která místa jeho mravního bytí jsou nemocná, na něž má zvláště upnouti pozornost a namířiti stálé úsilí své vůle? Chtěl bych být o tom ubezpečen, avšak jsem si téměř jist opakem. Neboť, ačkoliv není nikoho v pokoji, přece tam není sám. Správně řečeno,

on tam není. Jeho obraznost ho odnesla daleko odtud, do kraje snění a sentimentálnosti.

O čem sní? O čem může snít mladý člověk ve dvaceti letech, když ve své zahálčivosti nedává uzdu své obrazotvornosti a zavčas neřídí údery svého srdce?

Sní tedy, t. j. tráví svůj čas honbou za chimérami opomíjeje skutečnost; životem mimo sebe spíše než životem v sobě.

Co činí místo toho, aby využil několika hodin poměrné samoty, jež jsou mu dány, by se usebral a důkladně se rozebral, aby viděl, kde je v ohledu mravním, zda je na postupu či na ústupu, zda se uklidňují jeho vášně či ho omamují, zda ho zušlechťují jeho city, nebo zda ho nezlehčují, zda se jeho vůle zoceluje v boji, nebo zda se nezměkčuje v nečinnosti? Pracuje o skladbě svého dobrodružného románu, vrací se k němu bez ustání, obhlíží jej všestranně; žije v něm, nebo spíše umírá v něm.

Vždyť za této vlády rozumového i mravního mrhání může mladý člověk, sebevíce nadaný jen chřádnouti a blednouti.

Dejme tomu, že při odchodu z university má jakési povrchní vědění z filosofie, matematiky nebo historie, že dovede jakž takž mluvit i několika živými jazyky, vládnouti více nebo méně správně pitevním nožem, tohle je přece jisté a srdcervoucí, že bude museti plouti životem po mnoho roků, aniž do něho vstoupil, že o kapitole poznání sebe bude v naprosté nevědomosti, že ve věci výchovy charakteru zůstane při a b c.

Bylo by to přece tak jednoduché promladého člověka snažiti se od počátku trochu sebe poznat. Jeho mravní utváření stojí za to.

Otomnění pochybnosti, že musíme znáti cíl, k němuž má směřovati naše úsilí, avšak

jak ho dosáhneme, jestliže na začátku neznáme vzdálenosti, jež nás od něho dělí.

Ano, mějme ustavičně zrak upřený na místo příchodu, avšak vracejme se neustále i k východišti; neboť jestliže místo příchodu na cestě života je totéž pro všechny, jestliže týž ideál se ukládá naší činnosti jako lidí – budu dále na to insistovat – východiště naopak jest různé pro každého z nás.

Jsme více nebo méně blízko tohoto ideálu následkem své povahy, svých dědičných náklonností, první své výchovy, společenského prostředí, v němž jsme vyrostli, následkem svých vášní, návyků vrozených nebo získaných, síly nebo slabosti naší vůle.

Je proto nutno, abychom byli poučeni o tom všem, abychom znali sebe důkladně; a nedospějeme k tomu leč pod tou podmínkou, že se usebereme, že se často vrátíme do sebe – nejen do svého pokoje, opakují to úmyslně – avšak v sebe samy, do ticha své duše.

Dodávám, že tato usebranost, jež se ostatně přizpůsobí docela dobře obvyklému běhu života, a nemusí být nikdy přerušena, se má státi v nás zvykem, snahou, nutností. K dobrému jednání by bylo třeba, aby všude, kde se octneme, ať je to jakýkoliv úkon, jež provedeme, zrak našeho *svědomí* se právě přitom otevřel téměř *nevědomky* na pohnutky, jež daly podnět našemu chování.

Po několika letech podobného cviků můžeme být jisti, že nastane v nás jakási změna. Náš život tím ztratí snad na plochosti, budeme se méně rozptylovat navenek. Avšak o tolik při tom získá na hloubce a na vnitřní síle. Proveďte se v nás i bez našeho vědomí ta pozvolná práce vykrystalování všech našich energií, o němž jsem

se zmínil výše. Zdravé a řádné návyky budou se samy harmonicky sdružovat kolem naší otužené vůle. Jedním slovem dosáhneme jakéhosi druhu mravní rovnováhy, jež nás učiní mistry nad sebou a vytvoří z nás charakterní lidi.

Ideál a výchova charakteru.

Karakter není tedy něco prostého, jak by se mohlo věřit napoprvé; je naopak velmi složitý soubor ideí, snah, vášní, citů, návyků, o něž jde, aby byly uvedeny do pořádku, zorganizovány, sjednoceny, s ohledem na to, aby bylo dosaženo cíle a skutečně ideál. O tom není pochyby, že je důležité, aby každý na svůj účet a podrobně poznal všechny tyto prvky charakteru, dříve než pomýšlí na zharmonisování, aby učinil z nich pevný balvan, o nějž se později budou tříštiti zhoubné pokusy z nitra i z venku. Nebylo nikdy viděti generála, starostlivého o vítězství, který by vrhal své řady k útoku, dříve než je přehlédl.

Přesto však by nám nebylo na nic užitečné znáti sebe důkladně, hnáti tak daleko, jak jen možno, rozbor našich mravních sil, kdybychom zároveň nevěděli, u kterého *ideálu* se zdržeti, abychom v jeho světle pracovali o živé synthesi těchže energií. Jinými slovy, *poznání sebe* musí nutně směřovat k *ovládání sebe*, jinak zůstane neplodné, a proto se chci nyní pokusit podati přesný výčet podmínek, za kterých dospějeme k takovému sebeovládání, k tomu, abychom se stali charakterními lidmi.

Nutnost ideálu.

Dějiny nás učí, že národ bez ideálu by nedovedl postupovati. Tak je tomu i u je-

dinců. Mravní jakost jednotlivce z velké části závisí na ideálu, jehož vůdčímu vlivu se podrobuje.

„Idea lepšího,“ poznamenává jistý filosof,¹ „je pro nás prostředek k uskutečnění lepšího. Rozum končí svou činnost tím, že všechno orientuje vzhledem k určitým cílům. A poněvadž většina cílů není indiferentní, ale mají mravní cenu, jeví se charakter s tohoto vyššího hlediska jako řád účelnosti nebo podle slov Emersona, mravní řád uvedený do povahy jednotlivce reakcí jeho rozumné vůle;“ takže „znalost morálních a sociálních věcí velmi vyvinutá, tím, že připouští ustavičný vývoj charakteru, dovoluje vzrůstající postup samé mravnosti. . . . Nemluvíme-li o zakladatelích náboženství, zdali Sokrates nepřizpůsobil svůj život jakož i smrt svým zásadám, a to – podle vlastního svědectví – přes určité sklony jeho povahy? Což nepřiznává, že byl unášen do krajnosti vášněmi lásky, on, jenž žil bezúhonně? Zdali neuznával, že fysiognomik Zofyr měl důvod přisuzovat mu hrubé sklony, jež on potlačil svou vůlí? A neuskutečňoval Kant v celém svém životě kategorický imperativ? „Spal jsem,“ praví, „a snil jsem, že život je krása; probudil jsem se a uviděl jsem, že život je povinnost.“ Jak se probudil, ne-li působením idey? . . . Rovněž Augustin,

¹ Fouillée: *Le caractère et l'intelligence*.

unášený svou povahou ke všem rozkošem, stává se pod vlivem pochopeného a zamilovaného ideálu jedním ze vzorů svatosti.“

Vliv ideálu na výchovu charakteru je tak veliký, že se může beze vší paradoxnosti tvrdit, že v mnoha případech má malý význam filosofická jakost toho či onoho ideálu.

Někteří jej mohou nazvat vědecky prázdnou nestvůrou; faktum však je přece, že v jeho světle dobrém, nebo špatném, se jiné duše přetvořují.

S ideálem se to má poněkud tak jako s některými vědeckými hypotézami, přihlížíme-li na jeho morální vliv. Není třeba měřiti je nejprve podle jejich teoretické hodnoty, nýbrž podle ceny praktické a užitné. To budiž řečeno mimochodem jako odpověď na předhůzky domnělých učenců, kteří neuznávají za vhodné vzít v úvahu křesťanský ideál, pod záminkou, že uniká sám v sobě, teoreticky dosahům vědy a nezapadá do úzkých rámců jejich pojmů a priori.

Nejdříve by se jim mohlo dokázat, že tomuto ideálu vděčí mravní přetvoření lidské společnosti od toho dne, kdy jej Kristus přišel zjevit světu. A před tímto faktem by se měli sklonit všichni učenci, kolik jich je, a právě proto, že jimi jsou nebo se domnívají, že jsou. (Pokračování.)

P. M. G. Gillet O. P.

ARISTOTELES O ÚČELU STÁTU

Stát útvarem přirozeným.

V individuální¹ etice pojednává Aristoteles o ctnosti jako o vlastnosti jednotlivcově. Jedinec však potřebuje společnosti, státu, v němž te-

¹ Etika Nikomachova.

prve může se uskutečniti mravnost,¹ neboť člověk sám sobě nestačí. Člověk jest vrcholem přírody, vrcholem člověka jest ctnost, dokonalost, ta však nejvíce rozvinuje se ve společnosti. Bez společnosti, bez státu, nebyl by člověk ani člověkem, tepr-

¹ Et. Nik. I, 1, 1094 b 7.

ve jím a v něm může rozvinouti své schopnosti; bez společnosti nenaučil by se ani mluvit. Tak pojímá Aristoteles vztah jednotlivce a státu; k utvoření státu jest potřebí jedinců, jedinec zas o sobě nestačí k vyplnění svého úkolu na světě.¹ K tomu potřebuje druhých a proto z přirozeného pudu už touží po životě společenském. Z toho důvodu Aristoteles říká, že člověk jest bytost společenská² (ζῷον πολιτικόν). Člověk zrozen jest k životu ve státě, proto cílí k jeho uskutečnění jako síla semene k vytvoření stromu. Jen v rámci společenské státní organizace může člověk uspokojiti své různé potřeby a uplatniti své zájmy. A tak solidarita, shoda zájmů³ slučuje lidi v sociální celky, jako se to děje na př. u plavců v plavbě pro výdělek nebo něco takového, u vojáků ve válce, toužících po penězích nebo vítězství.⁴ I když mnozí ve státě žijí v bídě a nenalézají pomoci, přece jen lpí na této organizaci, na vzájemném spolčování.⁵

Z toho jest patrné, že stát nevzniká nějakou vnější příčinou, ale že má svůj původ v samé podstatě lidské přirozenosti.⁶ To přesvědčení vyjadřuje Aristoteles také slovy:⁷ „Kdo společenství není schopen aneb pro svou soběstačnost něčeho nepotřebuje, ten arcíť není částí státu, a pak jest buď zvířetem nebo bohem. Člověk životem společenským docelen jest nejlepším ze živočichů, je-li však odloučen od zákona a práva, jest nejhorším ze všech.“ Jest tudíž stát útvarem přirozeným (φύσει).⁸ Život lidí ve státě nelze však srovnávat se stádovým životem zvířat, neboť tato spolčují se pouze na základě nevědomého instinktu, u člověka však přistupuje k přirozenému pudu vědomá vůle. Stát od stádového života zvířat liší se tak, jako řeč, výraz myšlení, od hrubých zvuků, kterými zvířata dávají najevo svou libost nebo nelibost. A člověk také jediný má smysl pro spravedlnost a bezpráví, pro dobro a zlo, pro mravnost, která jest základem rodiny a státu a každého společenství.

A tak proti sofistům, kteří hlásali, že stát jest produktem lidské libovůle, ukazoval Aristoteles k to-

mu, jak vzniknouti musel z povahy lidské přirozenosti. „Stát jako celek jest dříve než rodina a každý jednatel; neboť celek jest nutně dříve než části;¹ zruší-li se celek, už nebude tu pak ani nohy nebo ruky, leda stejnojmenně (totiž jako mluvíme na př. oruce kamenné); pak zajisté bude ona mrtvá, kdežto se vše určuje svým výkonem a potencí. A tak i jednatel sám o sobě jest v témž poměru jako ostatní části k celku.“² Není tudíž stát časově dříve, nýbrž podle ideje, která tu působí jako organizační plán, podle něhož ze semene vyrůstá rostlina a ze zárodku živočich. Jako rostlina nebo živočich jsou účelem a ukončením vývoje, tak i stát.

Vznik státu.

Aristoteles sleduje vývoj státu, aby učinil pochopitelnými příčiny a jeho podmínky.³ Individuum nestačí samo sobě. Různé pudy a vlohy odkazují je ke spojování se s jinými lidmi. Tak vzniká předně rodina (οἰκία), první přirozená společnost, podmínka vzniku státu. Jest tu trojí poměr: mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi, ale také mezi pánem a služebníkem.⁴ Poměr mezi mužem a ženou pokládá Aristoteles za mravní; spojuje je sice přirozený pud, aby zanechali něco sobě rovného (plození dětí), ale spojení má míti mravní charakter přátelství, blahovůle, důvěry a vzájemné služby.⁵ „Pomáhají si navzájem, skládajíce každý svůj díl do jednoho.“⁶ „Úkolem muže jest dobývat, ženy zachovávat.“⁷ Z toho důvodu přirovnává Aristoteles rodinu k dokonalému přátelství, v němž jest užitek, příjemnost, ale i ctnost, ovšem když manželé jsou hodní.⁸ K ro-

1 Polit. 1253 a 7 n.

2 ib. I, 2, 1253 a 19 n. – srv. v nové době Spencerovo: „Společnost jest dříve než člověk.“

3 Polit. na uv. m. Aristoteles užívá tu metody genetické (ή ύφληγημενή μεθοδός).

4 Polit. I, 3, překlad Politiky od P. Vychodila str. 5 nn.

5 Polit. I, 2.

6 Et. Nik. VIII, 14, 116 a 20.

7 Polit. III, 4 ke konci.

8 Oik. I, 3. – O přátelství pojednává Aristoteles zevrubně na konci spisu Etika Nikomachova (kn. VIII, překl. P. Vychodila, str. 191 nn.) Přátelství tvoří podle Aristotela přechod od etiky individuální k etice sociální; výklad o něm připojuje proto Aristoteles k pojednání o ctnostech jednotlivce, ač ovšem přátelství není zvláštní ctnost, nýbrž jako rodina a stát jest jen určitá forma životní, v níž jednotlivé ctnosti mohou se projevovat. Jest to jakýsi cvik ve ctnosti; přátelství potřebuje člo-

1 Et. Nik. I, 6; Polit. VII, 3.

2 Polit. I, 2; III, 6; Et. Nik. IX, 9.

3 Polit. 1328 b 2 nn.

4 Et. Nik. 1160 a 11 n.

5 Polit. 1278 b 19 n.

6 Polit. I, 2.

7 Polit. I, 2, 1553 a 28 n.

8 ib. 1253 a 2.

dině počítá Aristoteles antického stanoviska i otroky „živý nástroj“, kteří mají svobodnému Řeku odnít obstarávání životních potřeb, neboť „kdyby člunky samy tkaly a paličky na kitharu hrály, nebylo by stavitelům třeba pomocníků ani pánům otroků.“¹

Společnost složená z více domácností jest dědina (χωμνη) a společnost, složená z více dědin jest už úplný stát (πόλις), mající v sobě takřka vrchol veškeré soběstačnosti; vzniká sice za účelem živobytí, avšak za účelem živobytí dobrého.² Jest tedy ve státě dosaženo účelu. A jest od přírody, ježto od přírody jsou též prvotní společnosti a účelem těchto jest stát, a přirozenost jest vůbec účelem;³ neboť jaké co jest po dokonání vývoji svém, takovou zoveme jeho přirozenost, na př. u člověka, koně neb domu.

Státní organismus skládá se sice z jednotek, ale tyto mohou býti sloučeny jen do určitého stupně, neboť představují sebevědomé bytosti, jednající podle svobodné úvahy; jest proto nutno předpokládati různost individualit. Aristoteles jest proti přílišné uniformitě státu;⁴ z toho důvodu píše také protikomunistickému státu Platonu, neboť podle Aristotela stát sestává nejen z lidí četných, nýbrž i různorodých. A čím rozmanitější jsou části celku, tím spíše může se vyhověti rozmanitým jeho potřebám, tím spíše celek sám sobě postačí. Ve státě pak musí býti rovnováha sil částí, rovnováha mezi přílišnou uniformitou a rozdrobeností, má-li dosáti svého účelu.

věk k blaženosti, která záleží v činnosti. Měřítkem dokonalého přátelství jest ctnost a rovnost, neb mezi nerovnými přátelství nevzniká. Podle toho rozděluje Aristoteles přátelství na tři druhy: 1. přátelství pro užitek (měřítkem je prospěch), jaké bývá zvláště mezi starci, obchodníky a státy, 2. přátelství pro rozkoš (měřítkem je příjemnost), jakého vyhledávají zpravidla mladí lidé. Tyto dva druhy přátelství jsou nedokonalé, nejsou trvalé, přestávají se zánikem nepravého účelu přátelství, t. j. prospěchu nebo příjemnosti. 3. Přátelství dokonalé je přátelství dobrých a ve ctnosti sobě podobných; měřítkem je ctnost. Toto přátelství jest trvalé a zahrnuje v sobě i ony dva druhy podle Aristotelovy these, že vyšší obsahuje vždy nižší, ale ne naopak: dobří přátelé jsou si užiteční i příjemni. Mezi takovými přáteli je vzájemná důvěra, i jest jejich přátelství neosočitelné; závodí spolu, aby si dobře činili, neb oba touží po dobru.

1 Polit. I, 2, 1254 a 1 n. Aristoteles ovšem nepředvídal páry, elektřiny, stroje, ale se svého stanoviska uznal by zas jiný nezbytný poměr podřízenosti, třebaš ne ve formě otroctví.

2 Polit. I, 2, 1252 b 28 n.

3 ib. 1252 b 32.

4 ib. I, 2.

Účel státu.

Je-li stát účelem člověka, co jest tedy jeho úkolem? Určitý a nutný smysl míti musí, když jest to útvar přirozený, a příroda nečiní nic nadarmo, bezúčelně, pro každý účel na zvláštní prostředek.¹ Stát je koncem, omezením veškeré soběstačnosti, i vzniká za účelem dobrého a dokonalého živobytí. To znamená: žítí blaženě a krásně.² Třeba tedy za to míti, že stát jest společenstvím krásných skutků, nikoliv pouhého spolužití.

Účelem života lidského jest dokonalá blaženost,³ která jest nejvyšším dobrem, jehož si žádáme jen pro ně samé a nikdy pro něco jiného. Život lidský nemůže záležeti v pouhém zachování vegetativního života; ten má společný s rostlinami. Nezáleží také v pouhém sensitivním životě, který má společný se zvířaty. Zbývá tudíž jen činný život rozumné bytosti. A tak blaženost neboli nejvyšší dobro záleží v rozumné a ctnostné činnosti. Jest tedy prvním úkolem státu učiniti člověka dokonale ctnostným. „O ctnost starati se má stát, nazývaný tak po pravdě, a ne pouze pro jméno, sice stává se společenstvo to válečným.“⁴ Zákonodárství musí se především starati, aby všechny občany vychovalo ve ctnosti a zvykem vedlo je ke ctnostnému jednání, protože bez ctnosti je člověk bytost nejničemnější a nejdivočejší, co do pohlavních a potravních požitků nejhorší. Proto nejlepší život pro každého zvlášť i pro státy vespolek jest život ctnostný, zaopatřený tolik, že se může účastniti ctnostných skutků.

Tak stát stává se vychovatelem ke ctnosti, neb ctnostné úkony jsou jedno s blažeností; tím jest stát zprostředkovatelem pravého štěstí.⁵ Odtud názor Aristotelův, že stát má pro člověka především význam mravní, zrovna jako u Platona. Stát není jen místem, na němž více lidí společně bydlí, rovněž to není jen právní společnost ke vzájemné ochraně osobní bezpečnosti a majetku – to všechno jest sice nutné, ale stát jest především společnost pravdivého života s účelem ctnostného, dokonalého, soběstačného žití.

Náleží tudíž stát oblasti duchové a účel jeho jest

1 ib. 1252 b 2.

2 Polit. III, 9, 1281 a 2.

3 Et. Nik. I, 5–6.

4 Polit. 1280 b 5.

5 srv. Et. Nik. I, 10; Polit. III, 9; VII, 1.

mravní a kulturní, nikoliv pouze hospodářský anebo válečný; toto jsou jen pomocné složky; protože člověk skládá se z duše a z těla, potřebuje tudíž i věcí, pokud se týče těla. Zevnější dobra však (bohatství, majetek, moc, sláva) mají své meze, neb nadbytek jich majetníku nezbytně škodí, kdežto duševní dobra každé čím více vyniká, tím jest užitečnější.¹ Ony jen k vůli duši jsou žádoucí, a rozumní jich tak mají voliti, a ne naopak duši k vůli nim.

Státník.

Ctností lidskou nazýváme ctnost duševní, ne tělesnou;² z toho jest zjevno, praví Aristoteles, že státníku třeba znáti poněkud věci duševní, jako kdo chce léčiti, musí znáti oči a celé tělo, tam tím více, oč vzácnější a lepší jest státnictví nad lékařství. Tudíž musí i státník zkoumati duši, aspoň pokud dostačí k hledanému; neboť více vyšetřovati jest na ten úkol snad příliš pracné. To „více“, můžeme dodat, vyšetřovati náleží filosofu. „Moudrost a státnictví není totéž; nazvou-li totiž moudrostí tu, která se zabývá jen věcmi užitečnými, pak bude mnoho moudrostí.“³

Státníci nazýváni bývají rozumnými, ale podle Aristotela nelze je pokládati za nejlepší, neboť je-

jich rozumnost týká se jen věcí lidských, kdežto moudrost i božských.¹ Státník, který přihlíží k jednání praktickému, musí se řídit okolnostmi, tím, co se mění; cílem jeho jest praktické dílo; i když přihlíží k jakosti věcí, nezkoumá to, co jest věčné, nýbrž jen relativní, dočasné,² musí přihlížeti i k tomu, co prospívá. Filosof však zabývá se tím, co je neměnné, věčné, cílem jeho vědění jest pravda, tuto hledá bez ohledu na užitek. Z toho důvodu jest moudrost (metafysika či podle pojmenování Aristotelova theologie) vládnoucí, ne sloužící;³ filosof jest nad státníka. Ve shodě s Platonovým požadavkem v *Zákonech* Aristoteles žádá, aby státník měl náležité filosofické vzdělání, sám musí míti dokonale mravní ctnost;⁴ má býti mužem hlubokého vědění, ale i širokého praktického rozhledu. Neboť státnictví, kterému patří rozumnost (φρόνησις), netýká se pouze povšechného, nýbrž potřebí mu poznávati také jednotlivosti; rozumnost vede totiž k jednání a jednání pohybuje se v jednotlivostech. Jest k němu potřebí zkušenosti, kterou dává délka času;⁵ proto mladík nemůže se stát státníkem, zrovna jako ne filosofem nebo přírodovědcem.

Dr. Ant. Kríž.

1 ib. 1141 a 21.

2 Met. 993 b 20 n.

3 Met. 982 a 10 n.

4 Polit. I, 13, 1260 a 17.

5 Et. Nik. 1142 a 1 n; 1095 a 3.

DO NOVÉ DOBY

Vlnou nové kultury byl posléze zasažen i živel, který až dosud byl ze všeho vyššího života vydeděn a tudíž nepřipraven, aby pochopil postup změněné doby. Prostý lid venkovský i městský nedal se okouzlit krásou renesance, ale rozrušovaly jej stíny, studené a morové, jež zpod oslnivé nádhery všude prolézaly. Uvědomil si krutý rozpor mezi hlásaným křesťanským názorem a hříšným rozkošnictvím, jímž se vyšší společnost lačně opájela. Z tohoto zarmucujícího poznání vyklíčil neklid a zoufalá úzkost o spásu duše, z hloubky rozzechvěného citu lidu neznajícího kompromisů, ale dobře znalého tvrdosti vezdejšího života, vypučela touha po nápravě – reformace. Opravné hnutí dlouho bylo neznámé, němé, bez jmenovitých hla-

satelů; bylo však důsledkem základního pudu renesančního, uvolňování od dosavadních forem a řádů. – Předzvěsti příštích dějů objevují se již ve 12. a 13. století v sektách bulharských bogomilů, vlašských katharů a patarenů, francouzských bratří a sester svobodného ducha čili beghardů („pikartů“), albigenských a valdenských – a právě v době zdánlivého ztišení hrozivě se stahovalo na všech stranách k bouři, která pak propukla, jenže nikoli v zemi staré vzdělanosti, v jihozápadních krajích románských, nýbrž po krátké, ale prudké a důležité učené oposici na vysoké škole oxfordské v Anglii, vedené Johnem Wycliffem, na východě, u nás, v zemích českých.

Není nic násilnějšího v historii a předem jest

k neúspěchu odsouzen každý pokus o „zachraňování“. Dějepisec nesmí chtít suspendovati nějakou nepříjemnou dobu, okolnost či nepohodlnou osobu, ale záslužnou povinností jest odstraňování lidí del dějinných pověr. Historik musí býti opatrný v hodnocení historických zjevů, aby dal průchod plné pravdě. Odtud také plyne, že dějepisec těžko se odhodlává k závěrům všeobecným, které se vystavují nebezpečí, že přílišnou generalisací dopouštějí se nepřesností a omylů. Právě nejvíc bývá přebarvováno údobí reformační. Hlavní osoby z prvního aktu tohoto velikého historického dramatu jsou Wycliff a Hus. Každé dějství jejich titulních rolí tvořilo celý systém. Vedle nich žilo v zákulisí ještě několik představitelů, kteří jen někdy zabýskli se ve světle ramp před hledištěm . . . Reformní zanícenci v boji proti krajnostem rozkošnictví zašli příliš daleko a dali v klatbu vše, co bylo i jen nahodilým a vnějším průvodcem hříchu, nejen nádheru a požitkářství, nýbrž i samu ušlechtilou krásu. Řešení sociální krise, jež dalo vznik povstáním pracovního lidu a vyvolalo k životu podvrtná hesla komunistická, učinilo z hlasatelů a stoupenců nápravy bezděky nástroje světového sociálního vývoje. Bolestné však je, že třebas viděli odpuzující rozdíl, který byl mezi současnou církví a mezi církví, jaká má býti, nechtěli oprávcové věřiti v církev jako v mohutně už rozrostlý a stále sílící strom Bohočlověčenstva; s počátku se snažili ochrániti církev před zkázou a zvelebiti ji, konečná bouře se stavěla revolučně, plna hněvu a odporu, k ní. Snad neopatrnost ve volbě opravných prostředků svedla reformátory k nebezpečnému novotaření a k úmyslu uvolniti vazbu na vysoké stavbě církve, aby se s rachotem zřítíl nejprve krov – papežství. Vina, že došlo k těmto výsledkům, jest také jinde, ve zlé vůli těch, kdož si nepřáli naléhavé obrody církve, a vůbec v neprozřetelném a ne dost uváženém jednání vyšších kruhů. Prvním mohutným výbuchem sopečného věření, jímž otrásla se Evropa, chystajíc se ku přerodu, bylo husitství, jímž ztracen byl vztah k prvnímu úsilí tehdejší renesance a na čas byly zpřetrhány styky s rytířskou kulturou západu, která prožila u nás své bezstarostné a svévolné mládí za dobrodružného hrdiny krále Jana Lucemburského, dospěla, proměnila se, aby byla úplně naše, a splynula s českým prostředím za moudrého Karla IV.

Jako v každé revoluci i v husitství, v němž vládne ještě gotika spějící vzhůru za osvobozující myšlenkou, rozpoutaly se podzemní síly demonismu a v přísné straně tábořské zdvihl se záporný mravní fanatismus, podezírající vše, co je klad, radost, síla ducha, světelná lehkost, tvůrčí úsilí, vnitřní jas života. Husitství není jenom zjev náboženský; katastrofa, která jím dolehla na český národ, byla katastrofou do značné míry očistnou a tvořící. Snahy o nápravu církevní neměly naprosto nic společného s otázkami národnostními. Prvním hlasatelem reformy v Čechách byl sám Němec Konrád Waldhauser a zbohatlý německý patriciát pražský prvním jeho stoupencem. Než úmrtím Waldhauserovým německá účast chladne a odumírá, zatím co Čechové tím více lnou k novému směru, na konec pak německé obyvatelstvo se staví proti všemu, čeho hájí Čechové, proti všem českým snahám, proti celému reformnímu hnutí. Mravní vzrušení a zápal národní se spojily, posílily a prostoupily; český živel přestává ustupovati a bezmocně zatínati pěstě proti rozpínavým Němcům, kteří podle rozhořčených slov souvěkého kronikáře „teprve před nedávnem do země se vtiskli pokradmu jako liška, ale nyní se tu chystají jako lev vládnouti, nebudou-li na psa pokroceni“. Národní sebevědomí české v době husitské nebývale vzrostlo vůči Němcům a proto neváhalo užiti své číselné převahy bez ohledu na výsady, které dosud zpevňovaly postavení německé menšiny. Odmítnutí myšlenky husitské Německem bylo hlavní příčinou, proč náboženská česká revoluce nestala se světovou a podnětem k hlubokým změnám v církvi vůbec, proč zůstala jaksi osamoceným, předčasným výbuchem místního významu, který značnou měrou vyčerpál síly našeho národa. Isolace, kterou husitským zemím způsobilo především nepřátelství německých sousedů, měla pak i pro kulturní rozmach český následky nepříznivé, podvazujíc jeho styk s ostatním světem ve chvíli, kdy v humanismu a renesanci zrály nové, plodné myšlenky. Velký duchovní boj západu, vyvolaný a rozpoutaný skepsí a negací, byl vybojován na půdě české zápasem nad pomyšlení tuhým, jehož význam, třebaže jsme byli svedeni do hlubin nevýslovného soužení, spočívá v síle proti všem i proti hrůze smrti.

Husitství je zjev sice ještě středověký, ale otevírá brány k nové době. Německá reformace lu-

terská nastoupila cestu, kterou před tím bylo razilo ostrím meče české úsilí.

O speciálních problémech dějinného vývoje a o chování typických osobností našich dějin k urči-

tým myšlenkám kulturním bude pojednáno v souvislosti jiné, až serií těchto stručných, povšechných úvah bude dohotoven rámec potřebný k zasazení celkového obrazu věků. *Dr. Jan Drábek.*

ZÁKLADY ESTETICKÉ HODNOTY

(Příspěvek k metafysice estetiky)

Koncepce extatická naproti tomu je ta, která chce přetrhati všechny pásky, které zdají se spojovati lásku blízkou se sklony sobeckými; láska je tím dokonalejší, tím více jest láskou, čím úplněji klade subjekt „mimo sebe“, láska dokonale a hodná toho jména vyžaduje skutečně duality členů; typem lásky není to, že každá bytost se odnáší nutně k sobě samé! Láska jest krajně násilná a krajně svobodná, poněvadž nelze pro ni nalézt jiného důvodu než ji samu, násilná, poněvadž je protichůdna přirozeným pudům, poněvadž se zdá, že nemůže býti ukojena leč zničením subjektu, jenž miluje, jeho pohlcením v předmětu milovaném. Jí se obětuje vše v člověku, až po štěstí a rozum. Toto pojetí bylo vyloženo s velkým uměním, zápalem a subtilností některými z mystiků, již jsou nejoriginálnějšími postavami XII. stol. Setkáváme se s ním v St. Victoru, jeho stopy jsou poznatelné ve scholastice františkánské. (Sr. Rousselot, *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge* v „*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*“, 1908 str.4–5.)

Nazvěme si nyní umělecké směry, které se v dějinách vystřídávají, románstvím či gotikou, renesancí či barokem, klasicismem či romantismem, neupřeme, že mezi konstitutivními prvky těch či oněch slohů setkáváme se s takovými, které mají svůj původ v oněch protichůdných pojetích lásky.

Chceme-li ovšem tyto principy aplikovati zvláště na umění středověké, mějme na zřeteli jedno: že syntetisující duch středověku nedopouští takového vyhranění krajností, jakého nám poskytuje doba moderní; i zde platí slova R. J. Malého o středověku, jakožto době podivuhodné duševní rovnováhy. Toho budme pamětlivi, budeme-li gotiku řaditi ku projevům pojetí extatického, i když konstruktivní technická base její spíše vyplývá z fyzického pojmání reality. Zdá se, jako by stálým, byt ne vždy úplně uvědomělým úsilím středověkého

umění byla snaha překlenouti či sloučiti u vyšší jednotu oba protichůdné principy, tak jako to bylo snahou, třeba ne formálně prohlášenou, ve filosofii, aby syntetisovány byly protichůdné koncepce lásky a s ní též posledních příčin, v nichž jest fundován svět.

Analogii poměru mezi oběma pojetími lásky mohli bychom spatřovati do jisté míry alespoň mezi architekturou gotickou a románskou. Schmarsow označuje umělecký smysl zobrazovacích prostředků slohu románského jako „organisaci“ a „posunkování“, t. j. vytváření podle lidského obrazu a ráz pohybu podle způsobů jeho údů, pokud se vůbec prostorové uzavření v trvalé formě může snést s takovými návaly našeho teplého života, kdežto organizaci ve smyslu gotiky charakterisuje jako stupňování rytmických a mimických hodnot. (Schmarsow, *Kompositionsgesetze in der Kunst des Mittelalters I.*, Bonn-Lipsko 1913, str. 154-166.)

Formule pro umění středověké bývá někdy stanovena příliš přímočará, třebaže ve svém celku a kontrastu proti antice je vděčná svou průhledností. Tak Matějček: „Nadobro zašla však s antikou její extaticko-smyslná kultura, na její místo nastoupila kultura nová, směřující k duchovým ideálům. Všechny hodnoty duševního života byly podřízeny nadsmyslnému řádu a ani umění neušlo tomuto jhu. Smyslová zkušenost byla zamítnuta jako pramen umělecké inspirace, nadsmyslné mocnosti ovládly umění. Vznikla nová zákonnost uměleckého tvoření, jež vytvářela nový styl s antikou jen vnějšně související.“ (Matějček, *Dějepis umění*, II. 5. str. 6.) Tato a podobné formulace o povaze umění křesťanského a zvláště středověkého po přednosti, mohly by, i bez své viny a vlivem ustáleného, šablonovitého nazírání na hybné síly umění středověkého, vésti k nesprávnému pojetí. I když v zásadě přijmeme, že kultura směřuje k ducho-

vým ideálům, že též umění bylo podřízeno nadpřirozenému řádu, nesmíme opomenouti toho, že pojetí toho řádu vzhledem k naší přirozenosti je dvojí a že se zjevem, který ve filosofii se nám jeví jako protiklad pojmání lásky fyzického a extatického, setkáváme se také v umění.

O baroku bylo výslovně řečeno, že extatické stavy působily při jeho vzniku.

Myslím, že nemožno vydobýti individuálně historického pojmu baroku, nezmíníme-li se v souvislosti s ním o mysticích křesťanských. Že svět jejich dává dojem suverénní svobody a neporovnatelné velkodušnosti, o tom by mohli pochybovati jen ti, kteří jich naprosto neznají. Avšak již na prahu musíme se vystříhati neúplného ocenění této blažené svobody kontemplativních duší, které čerpaly z důvěrného styku s Bohem odvahu vyšší nad všechna lidská protivenství. Taková svoboda může snadno působiti zvenčí dojmem naprosté nezávislosti a výstředního, ba až nemravného rozvinutí osobnosti. Nic by nebylo nesprávnějšího pro toho, kdo jde věci na kloub. Zpravidla nepřipouští Bůh duši ve svou důvěrnost, až když se úplně odřekla. Této duši bude tím snazší pošlapati všechny lidské překážky a kráčet nezvratitelně za objetím Boha, jediným cílem své ctižádosti. Spojení dokonalé účelivosti vůči Bohu s neoblomnou energií neodchýliti se od dráhy, kterou Bůh jí předpisuje, jest tajemstvím chování, které udivuje svět, ale které nemá společné míry s chováním lidských hrdinů, poněvadž zdroj tohoto heroismu jest skryt. (Srov. A. d'Alès, *La liberté des mystiques* v *Revue de philosophie*, XXIII. 2. 1923, str. 113 a násl.). Nesmíme pochybovati o tom, že při rozkvětu, i kvantitativním, jímž se rozhořela mystika zvláště protireformační, vytvořil se – neúmyslně ovšem – celý systém postojů a gest, který pronikl v umění, a jistě nejen v obě nejbližší, malířství a sochařství, nýbrž i v ostatních že zanechal přiměřené stopy. Ostatně, kdybychom chtěli sledovati stohoto hlediska umění současné, myslím, že bychom se v něm zcela jistě shledali s celou řadou určitých postojů a pohybů (svět dělnický, vyděděnců a zpustlíků na př.) a nepochybuji, že zvláště nadaný badatel, který by měl vynikající schopnosti pro fenomenologický způsob intuice, by je dovedl postřehnouti i v jiných uměních. Svědčí tedy jen o správném pochopení úkolu, jestliže Weisbach ve svém „*Der Barok als*

Kunst der Gegenreformation“, Berlin 1921, obšírněji mluví o činnosti řádu jezuitského, zvláště také o vlivu, který vykonávala sv. Ignáce „*Duchovní cvičení*“ tím, že vedla k silně naturalistickému znázornění svatých věcí, naváděla spisovatele k určitým teoriím a požadavkům, a cit umělců (Rubens) mocně podněcovala. Podporoval-li jesuitismus ze Španělska vycházející svými myslí burčujícími energiemi pud po zdůraznění citu a stupňování afektu, jenž dochází výrazu v baroku, pak přispívá, jak dokládá Weisbach, mystika, rovněž ze Španěl přicházející a pěstovaná v kruhu sv. Terezie, k zesmyslovění (sensibilisaci) protireformační zbožnosti tím, že přimísila citovému životu sentimentálně elegické tóny.

Když takto popsal náboženské tendence, zkoumá, jak se uplatnila v uměleckém tvoření potřeba přetlumočiti tyto nálady v názorové hodnoty, jak se umělci stávají schopnými pozorováním nebo vlastní zkušeností, aby podávali mystické stavy v obraze, aby malovali duševní extasi v průvodních tělesných změnách, kterak církevní umění barokní vždy více k tomu se kloní, aby používalo výrazových motivů a znamení smyslové erotiky pro zobrazení erotického elementu v mystickém citu, jak pud znázorniti vnitřní duševní pochody v obraze vede k uměleckému podání gest a posunků, hry obličejů a výrazu očí (Perugino, Guido Reni, Greco), ukazuje zkrátka, jak výtvarné umění ve volbě a zpracování motivů se připíná k náladám nábožensky vzníceného člověka, jak předvádí heroicko-pompésní a eroticko-smyslně bujně, jak materializuje a přece také pomocí světelných účinků na př. hmotné dovede spiritualisovati, jak dovede se kochati v opojení vlnících se postav, jak dává přednost měkkosti, unylosti a lkání neméně jako prvku hrůznému a krutému, na př. na oblíbených obrazech mučednických. Je-li takto zrod malířských a sochařských děl barokních z extatických stavů přímo hmatatelný, pak neméně jeví se nám i barokní architektura homogenním rámcem takovýchto děl. To neznamená, že barokní architektura vyrůstala jen jako rámec kolem hotových děl jiných, to pouze naznačuje, kterak jeden a týž způsob názoru světového jest jejich myšlenkovým základem.

Barok v hudbě včleňuje se sem zcela logicky. Shrňme-li všechny zjevy, které se vykazují jako

znaky nové – nadvláda nejvyššího hlasu s tóno-
malebnými koloraturami a smyslu přiměřenou de-
klamací, počátek harmonické logiky, odvažování
akordických účinků a osamostatňování disonance,
počátek vlastního instrumentálního způsobu psaní
(kompozice) na oživení melodie, vznik nových fo-
rem, jejichž vývoj trvá až do přítomnosti a za je-
jichž podstatný znak lze pokládati tematickou vý-
stavbu s motivickým stupňováním – jeví se ve
všem vůle k osobnímu projevu, tvoření ve zvětše-
ných rozměrech, stupňovaná schopnost citění a
potřeba dáti tvar každému druhu pocitu, vše to
zjevy, jež mají paralely v jiných uměních. Prove-
deme-li na př. srovnání s architekturou, ukáže se,
že snaze po sloučení všech částí v uzavřený celek
odpovídá vytvoření melodického oblouku vždy
smělejšího. Jako, aby se dosáhlo tohoto cíle opticky,
se stupňují výrazové prostředky směrem do středu,
kdežto boční části ustupují, tak i v hudbě jeví se
snaha o koncentraci na několik hlavních momen-
tů harmonickou výstavbou stupňovanou k vrcho-
lům. Jako se zdůrazňují ony části průčelí, které mají
býti postaveny v ohnisko, sloupy, okny se zdobe-
nými štítovými poli a pod., tak v hudbě analogické
části se podporují instrumentálními pomocnými
prostředky. Optických účinků se dosahuje stupňo-
váním stínu. Barokní hudba vyvíjí kontrast piana
a forte i sóla a tutti. Barok dává přednost sloupům,
které mají vzbuzovati dojem nesení, kdežto jsou tak
vystavěny, že jsou jen k tomu, aby členily plochu.
V hudbě počínají se psáti střední hlasy, klamně
kontrapunktické, které ve skutečnosti plní jistou
rytmickou funkci. Architektura rozbíjí nebo ruší
uzavřenou linii – myslíme na rozbití štítů, na pře-
rušovaná římsová vyčnívajícími zálomky, výběžky
a ústupky, které vrhají stíny, na prostoupení kon-
turance ornamenty – též v hudbě jest patrna zřejmá
snaha držeti melodickou linii co možná pohyblivou
a na důležitých místech uvést koloratury. Lesku
pozdějších barokních fasád a interieurů odpovídá
v hudbě vznik orchestrálního koloritu, umělé po-
užívání nástrojů a jejich skupin, aby zvukovým
působem byl posluchač upoután. Jako vnitřek chrá-
mů malířským pokračováním architektury přechá-
zí v prostor nebeský, tak se vzbuzuje též v hudbě
podobný cit, když při mši se zdá, jako by sbory
zpěváků a nástrojů zaznívaly z mystické dálky. Cit
pro spojování určitých představ s příslušnými zvu-

ky tak se vyvíjí, že lze již z použití nástrojů souditi
na náladový obsah hudby; vznikají zvukové sym-
boly, základ novějšího umění instrumentálního.
(Sr. E. Wellesz, „Der Beginn des Barock in der Mu-
sik v Z. f. Ä.“ XIII. 1. 1918, str. 56 – 76).

Ráz doby je tedy patrný, ráz, jež nesporně dala
doba svým uměním a který z nich opět přecházel
v život, tvoře t. zv. kulturu barokní. Je však jisté
dobře, saháme-li až k tak dalekým kořenům, jak
zpředu bylo naznačeno, neboť tak jest aspoň jasně
patrné, jak z nepatrných zdánlivě modifikací pro-
jevů duševního života může vzniknouti nový dů-
sledný a daleko zasahující směr umělecký.

Někdy by bylo snad možno charakterisovati celé
oblasti umělecké podle zásady koncepce fyzické
nebo extatické. Není pochyby o tom, že veškeré
prostředí spoluurčovalo jednotlivce i celé oblasti
kulturní. Popatříme-li na př. na Florencii quat-
trocenta, pozorujeme, že má snahu dáti zazářiti
bohatství smyslové svěžesti zároveň s plnou dušev-
ností. Ve všem se projevuje mužný vkus, duševní
směr, který staví řád ve smyslu Dantově nade vše
a vycházející od úlohy dává přednost prostému ře-
šení před spleťtým.

... Le cose tutte e quante
Hann' ordine tra loro; e questo è forma
Che l'universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell' eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.
Nell' ordine ch'io dico sono accline
Tutte nature, per diverse sorti,
Più al principio loro e men vicine ...
Par. I. 102-110.

Slyš, všechny věci – ihned hovořila –
řád mají mezi sebou, forma to je,
vesmír podobný Bohu učinila.
V ní tvory vznešené zří síly zdroje,
jež věčná jest a jediným je cílem,
kam směřuje ten řád, všech tvorů roje
se k řádu kloní ve snažení milém,
ať prapůvodu podle losu svého
jsou bližší, větším, nebo menším dílem.
(Vrchlický)

Duše Sieny jest zato mnohem lyrickější, umění
romantičtější. Zvláštním charismatem jest zde sub-
limní a božská krása, patření ve smyslu „růže“ dan-
tovského „Ráje“. Proto hraje tu malířství první úlo-
hu, kdežto ve Florencii rozhodně stojí v druhé

řadě. Siena také věrněji zachovala dědictví gotické (sr. Schubring, *Die italienische Plastik des Quattrocento* v Burger-Brinckmannově: *Handbuch der Kunstwissenschaft*, Berlín 1919, str. 270).

Poučno po této stránce je zvláště také sienské malířství v druhé polovině quattrocenta: Sieňané nemohli se ovšem zcela vyhnouti modernímu realismu ve vytváření prostoru, individualisace a zpracování plasticity, avšak nikdy nedopustili, aby tyto problémy se staly samy sobě účelem. Nikdy také nepovýšili Sieňané individuální postavy na nositele zvláště intensivních dějů. Studium antického umění jest citelno v kresbách Francesca di Giorgio. Přes to podržují jednotlivé postavy svou tichou rozjímavost a nadpozemské chování. V moderní realismus se vůbec nedovedli Sieňané vpravit. (Srov. Escher, *Malerei der Renaissance in Mittel- und Unteritalien II.* v Burger-Brinckmannově *Handbuch der Kunstwissenschaft*, Berlín 1922, str. 127 – 8.) Tento jednotlivý příklad, jichž v dějinách umění dalo by se shledati množství opravdu veliké, nemá býti nikterak uváděn v přímou souvislost s dvojím zmíněným pojetím lásky, jak je filosoficky vybudoval středověk. Ale k jakési souvislosti chci ukázat přece: v nejvšeobecnější formulaci alespoň k tomu, že chce sjednotiti tyto protiklady, jichžto jsme svědky v dějinách všech umění i ve filosofii, ve vyšším protikladu dvou blíže neurčitelných tendencí, z nichž jedna se projevuje všemi postřehnutelnými zákonitostmi vesmíru i života duševního, kdežto druhá znamená vpád jiných realit do našeho světa realit, které jednak završují a vysvětlují zákonitost našeho světa, jednak však objevují se jako cosi zcela různorodého, cosi naprosto se vymykajícího z naší zákonitosti.¹ Veliký zjev částečné kongruence a opět disparátnosti, se kterým se setkáváme srovnávající podstatu tělesného organismu a duše, staví se nám v cestu,

¹ Takové pojetí vyznívá též ze dvou nedávno vyšlých knih. Je to: F. Dessauer: *Leben – Natur – Religion*, Bonn, 1924, kde se ovšem hlásá, že přírodní zákony musí býti splněny, to však že nevylučuje, aby skutečnost jiného vyššího druhu nespoleupůsobila ovládajícím způsobem při dění. D. to vysvětluje na příkladě smyslu melodie, který existuje, aniž se porušují zákony, podle nichž probíhá sled tónů. To prý dokazuje možnost nadřazenosti rozmanitých skutečností bez vzájemného porušení jejich řádů. Potom též M. Beck, *Wesen und Wert*, Berlin, 1925, pro něhož jsou umělecká díla reprodukcemi nazíraných předmětů jiných světů.

jakmile jdeme ke kořenům střídání slohů uměleckých a vystoupíme-li až k „první filosofii“, zjev tento tam nás neopouští.

Nechce tedy nic říci tato stručná zmínka umělecko-historická, nežli že středověká filosofie obsáhla a zpracovala veškerý projev lidského ducha, ačkoli její vědecké poznatky byly v celku proti našim nedokonalé; že tato všeobsáhlost spolupůsobila, spíše jako imponderabile než dokumentárně doložena, při rozvoji veškeré kultury, přede také umělecké, a konečně, že není pochyby o tom, jak tento rozmach myšlenkový i tvůrčí byl v prvé řadě podnícen křesťanstvím a všemi tajemstvími, která zjevilo lidskému duchu k tomu, aby si uvědomil svoji nezměrnou hodnotu.

Lze tu zajisté také mysliti na Wundtovy základní dvojice pojmové z jeho teorie citů, z nichž jednu nazývá vzruchem a uklidněním, jinou napětím a rozvedením. (Sr. též Broder Christiansen.) Na tomto hluboko zasahujícím významu, který náleží těmto pojmům, má také účast dvojice, která dává titul studii Bytkowského *Kontemplative und exstatische Kunst*, Lwów 1913.

Kdybychom chtěli mluvit na prospěch tese o duchovém monismu (Viz Volkelt, *System*, III., 306 – 312), pak bychom v dokonalé jednotě předpokládali obě tyto tendence v duchu tvůrčím a absolutním, svézákonnost duchovou, a s kladem světa hmotného a jeho zákonů také přizpůsobivost ducha k tomuto světu a jeho zákonům. Dospěli bychom takto důsledně k estetickému apriori, které by spočívalo jednak v neadekvátnější reakci duchové na působení světa věcného a jednak ve vědomí transcendentálního významu a cíle veškeré životní reality.

IV. Metafysické výhledy.

Touto formulí snadno a nenásilně podařilo by se shrnouti veškerý obor hodnot estetických. Ocitli bychom se blízko pojetí, k němuž dospěl Konrád Lange a kterého, přes chybný pro nás předpoklad psychologický, nelze naprosto zavrhovati, neboť fakta, na nichž Lange buduje, nesporně jsou zde a dosvědčena jsou nejen tvůrčími umělci samými, ale i dějinným vývojem umění a smyslem jeho; pouze proces jejich vzájemného dění byl skreslen vtěsnáním do vnuceného schematu. Podle

Langeho lze dospět k domněnku, že dvojí prožitek vědomého sebeklamu souvisí co nejúže s celou naší tělesně-duchovou organizací. Třeba jest to jen jedna jevová forma onoho dualismu, který jakožto protiva těla a duše, bytí a myšlení, ducha a hmoty jest základem výstavby světa. A tak mohla by snad také teorie iluze, ačkoli vznikla čistě empiricky, pozorována s vyššího hlediska, přispět svou částkou k rozřešení nejobtížnějších filosofických záhad. (Der Zweck d. Kunst, Z. f. Ae., VII. 2, str. 193, 1912.)

Dnes jistě nelze říci, že by úkol, který připadá organismu tělesnému při určování kvality projevů života duševního, byl zanedbáván. Rutzova typologie (Menschheitstypen und Kunst, Jena 1921.) učinila tu jistě záslužný krok kupředu, a zdá-li se někdy příliš schematisující, jest to právě z části osudem této disciplíny, které jde o to, aby charakterisovala nejvýznačnější všeobecné typy estetického výrazu. Také rozvoj endokrinologie a ostatních věd příbuzných nabyl velkého významu, zatím přímo pro psychologii, a nebude ovšem trvat dlouho, také estetika bude nucena všimati si výsledků těchto věd. Z objevů zmíněného druhu vyplyne na konec vědám duchovým veliký prospěch, který daleko vyváží počáteční zakolísání, jichž jsme byli svědky v dobách minulých za poměrů obdobných, kdy jará odvaha, povzbuzená četnými významnými objevy, často stlačovala i samostatnost a svézákonost duševního života. Té chvíle, kdy bude beze zbytku vyložen určující a modifikační vliv procesů v organismu na život duševní, bude možno dospět k definování podstaty duchovosti. Pak také jasně vynikne i to, co jest a jakou funkci má všechno to, co souhrnným názvem jmenujeme prožitkem estetickým.

V té příčině velmi mnoho znamená zvýšená pozornost věnovaná estetickým projevům duševně chorých, neboť patologické zjevy znamenají podle Ebbinghause pro porozumění normálních často cosi podobného, jako zvětšovací sklo pro věci, které neozbrojenýma očima lze jen těžko vnímati. Čteme-li básně duševně chorých, napadne nám nejdříve jejich plynňý rytmický chod a přesný rým.¹

1 A. Mette: Über Beziehungen zwischen Spracheigentümlichkeiten Schizophrener und dichterischer Produktion, Dessau 1928, dospívá ke konstatování, že v řeči mnohých schizofrenů se setkáváme s výrazovými znaky básnictví podobnými a s vytvářecími formami; i v řeči mnohých básníků zase tyto

Význam rytmu nebyl ostatně podceňován nikdy, ba rytmus již velmi často byl učiněn základem a principem všeho světového dění. Tak činí nejnověji též Gino Gori ve svém L'irrazionale (2 sv., Foligno 1924), kde rovněž hlásá rytmickou podstatu všech projevů síly a tvrdí, že každý jev vědomí jest také rytmický ve svých nejjednodušších projevech. Rytmus pro něho rovná se věci o sobě. Umění má zjevovatelskou funkci individua, avšak individua kultivovaného, čili ve své plnosti metafysické, nebo na nekonečných paprscích věci o sobě a poněvadž věc o sobě jest rytmus – pro totožnost, která se zjevuje mezi rytmem a pravdou, mezi rytmem a dobrem – umění jest také metafysikou svého druhu a má nespornou hodnotu mravní. (Str. 29.)

Dle Barthela (Die Welt als Spannung u. Rhythmus II., Lipsko 1928) v umění jako ve všech okolnostech života působí původce všeho, Logodynamos, stálým napětím a rytmickým vyrovnáváním.

Zkoumání Alfreda Lorenze, Das Geheimnis der Form bei Richard Wagner, 2 sv., Berlín 1924 – 26, jest částečně důkazem, částečně podkladem důkazu pro estetickou nauku, že umělecká forma jest zároveň rytmem.

Jest ovšem otázka, zda jest tak snadno proniknouti k podstatě rytmu samotného. Neboť rytmus není nic jednoduchého, aspoň pokud jde o rytmus subjektivně pojatý, jak Krüger nejpřesvědčivěji dokázal; vyplývat v poesii a hudbě na příklad nejen z rytmu vlastního, nýbrž i z melodie a reakcí motorických. Ale jest jisto, že nechť jakkoli vyřešíme otázku rytmu, musíme v něm spatřovati zjev zasahující neobyčejně hluboko v život duševní.

Usuzujeme z projevů lidí duševně chorých, že vedle jakéhosi puzení, vzrostlého do nekonečna existuje jakýsi pud po opoře, pud dospět z neklidu

zjevy jsou zcela podobny schizofrénním. Funkční stupňování spatřujeme na faktickém nabytí stupňované výrazové schopnosti pro emocionální pochody, které u jednotlivých nemocných vede až ke vzniku básní, všeobecně však se nevyvine v chronických případech přes jistou hranici, nýbrž většinou, aniž dospěje k esteticky hodnotným výsledkům, pohnáhlou opět se ztrácí. – Tesi, že produkty schizofrenů se namnoze blíží výtvarům moderního umění, lze hájiti (případ Wölffliho a Morgenthalera je vpravdě frapantní, jako vůbec se zdá, že náš celý duševní život nabyt v poslední době lehkého přiblížení ke schizofrenii), potud ovšem jenom, pokud logické funkce ustoupily poněkud vzhledem k afektivním.

ke klidu, z nejistoty k pevnosti, z bezmeznosti k omezenosti, ze změti k řádu, z chaosu k formě. Jest tu potřeba vyjít z neklidu, z vratkosti, touha po klidu, vykoupení, opoře, po něčem pevném ve shonu zjevů, po něčem absolutním. Viděla-li často estetika v procesu uměleckého tvoření jakousi tajemně intimní syntesu objektivna a subjektivna, pak by tvorba mnohých schizofrénů zdála se to potvrzovati; stav jejich má při tvorbě cosi povzneseného a přece stísněného, uměřeného a přece cosi absolutně osobního, násilného a na celek směřujícího, je to nejvyšší svoboda a přece těžká robota. Z polarity estetického vědomí a prožitku zdá se mi tento zjev vysvětlitelný. Ovšem dá se namítnouti: tato polarita tendence a funkce organismu i duše jeví se přece v každém uvědoměném projevu životním. To přiznávám a nepokládám ji také za specifickou diferenci estetického prožitku. Ta spočívá

ne ve spoluexistenci obou těchto činitelů v životním projevu estetickém, nýbrž ve zcela zvláštní kvalitě oné souexistence. Při nezměrné a neobháhlé bohatosti estetických dojmů, které vycházejí od děl uměleckých, když musíme mít na zřeteli umění všech dob a národů, nelze dnes po nás požadovati přesné definice této specifické kvality. Pokud jde o orgány vnímání, smíme říci, že objekt esteticky hodnotný uskutečňuje ve světě věcném maximum přiměřenosti pro schopnosti vnímání (objekt estetický uskutečňuje tedy podle terminologie estetiky vcítění a francouzského novovitalismu prestabilisovanou harmonii mezi světem zevnějším a naší soustavou nervovou), anebo naopak vynucuje si takovou změnu procesů vnímání, která znamená rozvinutí latentních, dosud se neuplatnivších dispozic orgánů vnímání.

Dr. Hruban.

SYMBOLICKÉ VYJADŘOVÁNÍ VE FILOSOFII

(Příklad: Kontradikce.)

1. Úvod.

Duch odchovaný školou moderní matematiky pocituje zvláštní nelibost, otevře-li dnes filosofické dílo. Tato nelibost se často vystupňuje v zásadní odpor k jakémukoli dalšímu filosofickému studiu. Hledá totiž ve filosofických pracích to, co mu v matematice tak nesmírně imponovalo, co ho přesvědčilo a nakonec uspokojilo: evidentnost. Ví, že, co jeden matematik napíše, může kterýkoliv jiný kdykoliv i po mnoha letech čísti, a jistě porozumí a uzná nezměněnou platnost matematické věty. Matematik je pevně přesvědčen o neměnnosti pravdy kterékoliv věty svého oboru. Výstižným vnějším projevem této jistoty a zároveň prostředkem k matematické evidentnosti jest forma matem. práce. Základním rysem formy každého matem. důkazu je, že jej lze vždy převést na evidentní princip identity a kontradikce. Důkaz sám provádí se symbolikou. Matematická symbolika je jednotná, mezinárodní. Těchto výhod matematiky je si moderní duch vědom a vyvyšuje je na kriteria pravdy vůbec. Nelze se tudíž diviti, že přistupuje ke studiu filosofie, oboru to pro něho nového se svými kritérii.

Neosvědčí-li se mu tato kriteria ve filosofii úplně aneb nelze-li jich tam vůbec aplikovati, zavrhně ten který filosofický systém, a opakuje-li se tento negativní výsledek při zkouškách několika filosofických systémů, pak není již daleko k ukvapené sice, ale jistě pochopitelné indukci: filosofie není vůbec schopna hledati pravdu, neboť její metoda je principiálně nedostatečná.

2. Historický vývoj.

Skutečnost, že právě matematika zasedává na soudní stoličce nad filosofií, je právě pro svoji nepřirozenost zjev pozoruhodný a lze přímo říci, že pro dnešní stav filosofie charakteristický. Tato charakteristika je pro filosofii vysvědčením velmi špatným. Znamená to, že něco promeškala, že něco zanedbala, v čem ji matematika předčí. Nesmíme se zde nikterak ukolébatí laciným řešením, že matematická evidence a matematická forma jsou specifika disciplíny matematiky a ve filosofii hledány a požadovány býti nemohou, poněvadž tam prostě nepatří. Zůstává skutečností, že kdysi harmonie mezi matematikou a filosofií byla, že dnes této harmo-

nie není a že na matematice se jeví určité rysy jako velké výhody pro její rozvoj, zatím co moderní filosofie těchto výhod postrádá. Po této stránce lze ve filosofii mluvit o zastaveném vývoji a dokonce o určité degeneraci. Není to ovšem chyba určitého myslitele, chyba okamžitá. Celý vývoj od dob rozkvětu středověké scholastiky až po moderní dobu je ve znamení poznenáhleho, ale stále pokračujícího odcizování filosofie od věd přírodních s jejich vůdcem matematikou v čele. Byla to v první řadě scholastika sama, která u vědomí své tehdejší vyspělosti nepokládala za nutné všimati si kořenů, ze kterých rostly nové myšlenky, odsuzovala pouze různé nové plody jako pochybné, zatím co nové kořeny dále žily a stále nové a nové plody, třeba že ne vždy dobré, vydaly. Že tento další vývoj scholastiky nebyl v intencích velkého budovatele scholastiky sv. Tomáše, o tom svědčí přímo jeho životní dílo, ve kterém prozrazuje na svoji dobu velmi dokonalé znalosti přírodního dění, což je třeba připsati jeho učiteli blah. Albertovi Velikému, jenž je uznáván za největšího přírodovědce své doby. A v míře pak ještě hojnější než v přírodních vědách ukázal sv. Tomáš na to, co dnešní filosofie nemá, na jadernou, průzračnou formu důkazu. Sv. Tomáš psal prostě tak, že školenému čtenáři mimoděk uklouzne poznámka: To psal člověk školený moderní matematikou. Tuto vnitřní příbuznost pocitů každý exaktní přírodovědec, čte-li některou partii z děl Aquinata. Kdyby byla scholastika si všímala hned v počátcích, co principiálně dobrého a nového přináší znenáhla rodící se přírodověda a matematika, nebylo by mohlo hlubšímu duchu ujíti, že v pokladech Učitele má dávno skryto, co jen dosud neviděl a na co teprve přírodní vědy s matematikou ho upozorňují. Sv. Tomáš výhody exaktního zachycení myšlenkového pochodu znal a z nich těžil. Jest proto zcela přirozeným důsledkem, že ten, kdo chce hlouběji vniknouti do jeho díla, než dosud se to dělo, nelekejme se tohoto slova, sv. Tomáš ještě dlouho není vyčerpán, ten musí jíti cestou exaktního myšlení, které dnes podává matematika a přírodní vědy.

Principiální zanedbávání nových metod pracovních, což lze tedy též charakterisovati jako zpronevěru zásadám sv. Tomáše, přivodilo zdiskreditování scholastiky a ústup její do eminentně katolických učilišť. Mimo okruh scholastiky vznikala postupně

celá řada myšlenkových směrů, a to v první řadě jako reakce proti scholastice a později na nejrozumnějších myšlenkových a hmotných základnách. Scholastika ztratila svoji duchovní autoritu v době, kdy ztratila orientaci v novém proudění myšlenkových směrů a lidský duch, nemaje hlubokého základu, dostal se v pravém slova smyslu do kvasu a vydal v poměrně krátké době nejrozmanitější plody, jehož vzory byly ostatně většinou již zastoupeny ve starém Řecku. Dnes stojíme před spleť tak nestejnorodou, že mimoděk se nám vkrádá na rty slovo: Babylon.

Ani jeden z těchto mnohých proudů nemůže osobě říci, že uspokojuje moderního ducha. Co zanedbala scholastika, to nenapravil bloudící lidský duch do dneška a o všech filosofických směrech měrou menší či větší platí totéž, co o scholastice posv. Tomáši: principiální zanedbávání pracovních metod matematiky a exaktních věd přírodních. Tím je dána základna pro proces znenáhleho odcizování přírodních věd a filosofie. Čím dále postupoval vývoj přírodních věd samostatně bez kontaktu se scholastikou a ostatními směry, tím větší se stával rozdíl mezi oběma, až jsme v dnešní době dospěli takového stadia, že přírodovědec a matematik při pouhém slově filosofie má dojem, že bylo vysloveno něco, co stojí na př. k matematice v takovém poměru jako sen ke skutečnosti.

Mimo tuto nutnost návratu k exaktní metodě danou historickým vývojem, vyvěrá nezbytnost exaktní metody ve filosofii z rozboru samotné filosofické práce jako zdravá její základna a zároveň lze takovým rozбором poznati, že každá filosofie bez tohoto základu zůstává úplně nemohoucí a zastaralá. Není to tvrzení jednostranné, tvrzení zaslepenice matematika? Rozbor pojmu filosofické práce ukáže, že nikoliv.

3. Rozbor pojmu filosofické práce.

Ústředním pramenem veškerého lidského myšlení je snaha přemoci myšlenkou chaos smyslových vjemů. Smyslové vjemy se nám jeví nejprve docela hrubé a postupně nabývají jemnějších a jemnějších struktur, to víme ze zkušenosti. Toto tvrzení je ovšem poněkud nepřesné, poněvadž smyslový vjem je nám bezprostředně daná totalita absolutní, řekl bych, struktury. Vnímající subjekt nemůže při

prvním vjemu pojmutí, t. j. vysvětliti, zvládnouti myšlenkou celý souhrn jednotlivin tvořících danou totalitu. S počátku naopak je člověk přímo tupý a vnímá jen docela všeobecně světlo, stíny, barvy, tvary, vše jen jako směs, pro kterou nemá zkušeností, a tento nesoulad mezi vjemem a myšlenkou tuto anarchii označuje slovem: chaos, t. j. souhrn jednotlivin žádným pořádkem vzájemným nevázaných. Zda-li tato nevázanost je skutečná čili absolutní neb jen zdánlivá čili relativní, to nelze a priori rozhodnouti. Stačí však poměrně jednoduchá úvaha, abychom rozhodli, zda tyto dva případy chaosu jsou myslitelné.

Případ relativního chaosu předpokládá absolutní řád a jen vzhledem k nějak omezenému subjektu se projevuje jako chaos; tento případ je ve shodě s naší snahou myšlenkou vše zvládnouti, ukazuje nám principiální možnost dosíci tohoto cíle, je tedy adekvátní vrozenému našemu pudu pro zvládnutí přírody a proto jej ochotně přijímáme. Není tím však nikterak zaručena objektivní existence takového řádu. Předpokládaný řád v přírodě je prozatím jen subjektivním postulátem vyjadřujícím touhu po zvládnutí přírody v nejširším slova smyslu, t. j. všeho kolem subjektu, při čemž sama touha se zde jeví jako část přírody a tím problémem subjektu daným. I o problémech takového druhu, jako tento poslední, badá subjekt předpokládaje i v tomto oboru řád.

Druhý možný případ je, že chaos je absolutní. Z chaosu absolutního nemohlo by se člověku podařiti vyvoditi řád a zbyl by leda případ nahodilého, časově omezeného shluknutí podobného uspořádanému celku, při čemž tento čas může trvati miliony let. Po stránce přírodovědecké nemáme však k tomu dosud žádných přesvědčivých důvodů. Naopak všude byl dosud zjištěn pouze řád. Nehledě však k těmto výsledkům zkušenosti, kterými bychom předbíhali svým dalším vývodům, stačí nám myšlenkový předpoklad, že existuje jen absolutní chaos. Existence absolutního chaosu znamená naprostý nedostatek řádu, a to principiální. Důsledek toho by bylo, že veškeré přírodní dění by se dělo změnami nevyzpytatelnými: jev A by byl sledován jevem B, za chvíli jevem C, možná již nikdy po druhé jevem B; železo by mohlo býti v okamžiku olovem, hned nato vodou a tak by bylo lze pokračovati do nekonečna. Cokoliv by existovalo, by

sobě odporovalo. Existence něčeho, co sobě odporuje, není prostě ničím než nanejvýš nedomyšleným výplodem představivosti, je bez jakékoliv reality.

Přece však nás smysly poučují o tom, že něco mimo nás na nás působí jako teplý, tlakový, zrakový, sluchový vjem a p. Na půdě našeho předpokladu a z něho plynoucího důsledku o nemožnosti existence jakékoliv reality musíme říci, že to, co vidíme, není, co slyšíme, není atd. Docházíme k poznání, že funkcí smyslů by bylo ukazovati vnímajícímu subjektu to, co není. Každý důsledek ze smyslového vnímání stává se nesprávným, poněvadž je vybudován na nutném klamu. Všechno naše poznání má své kořeny ve smyslovém poznání, je tedy v principu nesprávné, poněvadž klamné. Tedy i náš předpoklad o existenci absolutního chaosu je neupotřebitelný, poněvadž je neupotřebitelné veškeré naše myšlení. Aniž bychom tyto důsledky dále rozváděli, postačí nám, že předpoklad existence absolutního chaosu vede k neupotřebitelnosti předpokladu samého, tedy spor, čímž předpoklad padá.

Zde lze ještě připomenouti, že pouhá možnost učiniti předpoklad o existenci absolutního chaosu, jakožto úkonu rozumového předpokládá řád a je tudíž předpoklad uveden ad absurdum. Můžeme proto také stručně říci, že pouhá naše schopnost uvažovati o absolutním chaosu jako o eventuelní realitě jest sekundární realitou, která sama jako primární realitu předpokládá řád a to řád našeho myšlení. Bez schopnosti myšlení byli bychom vydáni jako loutky v šanc dorážejícímu na nás chaosu a odsouzeni k nemohoucímu umírání. Chceme-li uniknouti tomuto kosmickému blázinci, musíme nutně uznati správnost předpokladu prvního, neboť tertium non datur a musíme tedy říci: V přírodě je řád. Řád v přírodě je jedinou možnou reálnou základnou pro činnost lidského rozumu. To jest náš první bezpečný poznatek. Tento poznatek je první podmínkou pro zdar naší snahy po zvládnutí chaosu smyslových vjemů. Pro vznik myšlení nemá ve skutečnosti tento poznatek praktického významu, člověk počal mysliti, aniž by o oprávněnosti svého myšlení uvažoval, ale dodatečně byla tato revise základu myšlení nutná.

Vraťme se nyní opět k prvnímu všeobecnému vjemu, jenž ve vnímajícím subjektu vyvolal dojem chaosu. Zjistiv určité vjemy častěji se opakující dospívá k prvnímu pojmu identity, všímá si okolností,

za jakých určitý vjem nastává a nachází určité opakující se sledy, které pokládá za výraz vnitřní souvislosti. Uplatňuje se tu zřejmě snaha odkrytí souvislosti vnést další pořádek po zjištění identit do chaosu vjemů. Že zjištění vnitřních souvislostí na venek se projevujících jako nutný sled dvou vjemů čili kausální vztah není s počátku téměř nikde oprávněné v přesném slova smyslu, je pouze přirozeným znakem vývoje. Tak pokračuje další rozuzlení chaosu, vyjasňuje se a již se zdá, že nastává dokonalé vyjasnění. Již není řeč o relativním chaosu, existují již jen některé záhady, které se prozatím odkládají a rušivě nezasahují do obrazu světa. Soubor všeho snažení rozumového pracuje systematicky jako „věda“ a nic nezdá se býti příliš temným, aby do toho „věda“ nedovedla vnést světla. Věda triumfuje, rozum zvítězil myšlenkou nad hmotou. To však neznamena klid. Právě tato fáze myšlení poskytující určitý přehled dříve naprosto různorodých součástí chaosu je však signálem pro smysly, aby znovu svoji pozornost obrátily ke vjemu. Poněvadž to, co již je známo, nechává vědomí bez povšimnutí, lze nyní přejít k jednotlivostem, které dříve jako by nebyly existovaly, čerpá se ze zřídla totality a opět nastává jakýsi chaos a to tím větší, čím je hojnější počet nově pozorovaných jednotlivin. Proces se opakuje, ovšem již rychleji, poněvadž dřívější zkušenosti analogií pomáhají přehlédnouti nesnáze a teprve, kde zkušenost s analogií selže, čeká lidstvo na generální hlavu, která rozetne gordický uzel záhady a rozuzlení následuje plným proudem. Takového stále se opakujícího koloběhu poznávacího procesu jsme svědky v celých dějinách vědy až po nejmodernější dobu. Každá taková etapa poznání přírodního přináší jemnější a jemnější rysy struktury čili řádu přírodního dění. Dnes proniká přírodověda do řádu rozměrů závratně malých v atomistice. Energie celých legií badatelů jsou zapraženy do tohoto úkolu na tajemství přírody.

Přírodní věda je takto příliš zaměstnávána, nestačí smyslové vjemy sbírat, třídit a uvádět v zákony, ne tak stanoviti poslední principy, na kterých všechna tato práce, třeba neuvědoměle stojí. Ta doba již dávno minula, kdy jednotlivec mohl býti i přírodovědcem všech oborů a filosofem v jedné osobě. Znak doby moderní; specialisace je jediný dnes možný systém pracovní, zároveň však znamená velké nebezpečí na obě původně sloučené stra-

ny: je tu nebezpečí pro přírodovědce, že pokládá snadno svoji práci za nejdůležitější a snad jediné oprávněnou, druhé nebezpečí je na straně filosofa, že snadno začne pracovati samostatně bez ohledu na přírodovědce, což má v zápětí vždy neúplnost a tím neudržitelnost jeho systému. Jedině tam, kde přírodní poznání do posledních známých detailů té které časové etapy se pojila s usilovnou filosofickou prací co nejtěsněji, bylo ovoce trvalé. Živým příkladem takového plodného splynutí obou oborů pracovních smyslového vjemu a rozumové činnosti vidíme u Aristotela a u dvojice: Sv. Albert a sv. Tomáš Aqu. Bylo by velmi vděčným úkolem sledovati s toho stanoviska dějiny filosofické a hodnotiti práce všech myslitelů se stanoviska této přirozené dvojice – smysly – rozumu. Genese celého našeho fondu vědění je neustálou výměnou poznatků smyslových a rozumových, a to v několika stupních: 1. smyslový vjem a jeho bezprostřední výklad v experimentální přírodovědě, 2. souhrn několika vjemů a jeho jednotný výklad v teoretické disciplíně, 3. souhrn všech poznatků teoretických sloučený v několik principů v přírodní filosofii, 4. výstavba filosofie na principech daných přírodní filosofií. Stupeň 1. a 2. je vlastní přírodovědě, 3. a 4. je vlastní filosofii, jenže nelze žíti přírodovědě bez filosofie ani filosofii bez přírodovědy. Lze totéž vyjádřiti větou: Filosofie je funkcí přírodovědy a přírodověda funkcí filosofie.

Je-li však vztah filosofie a přírodovědy tak úzký, pak každé ať vědomé či nevědomé odloučení obou je násilné, poněvadž nepřirozené a proto oběma škodlivé, jednou více přírodovědě, jednou více filosofii. Toho jsme svědky i dnes. Škoda je tentokrát větší na straně filosofie. Důvod naznačil jsem již na začátku: přírodověda používá matematiky jako velmi přesného prostředku pro vyjadřování svých myšlenek, filosofii tato výhoda chybí a proto dnes nevyhovuje. Má-li však zastávati filosofie svůj úkol plně i dnes, pak to může jen podle své přirozenosti jako funkce přírodovědy. Jako funkce přírodovědy musí však zavést výhody matematiky do své pracovní metody: přesnost, evidentnost, jasné předpoklady, průhlednou strukturu důkazů a přesné výsledky. Nejdůležitějším požadavkem všechny ostatní v sobě obsahující je evidentnost. Kde platí evidentnost, tam důkaz nutí k uznání svojí vnitřní silou nehledě k autoritě původce.

Jak dalece lze uskutečnit evidentnost v její matematické přesnosti v oboru filosofie, aby tím jasně vynikla objektivní platnost vět filosofických, to nelze dosud ze zkušenosti tvrditi, poněvadž dosud v tomto směru pracováno nebylo. Bude to úkolem této studie, aby z jasného poznání přírodovědce o nedostatku dnešní filosofické práce vyvodila důsledky a aby byl učiněn pokus, vytěžit výhody matematické metody pro filosofii přírodních věd.

4. Výhody symboliky.

Největší předností matematiky je beze sporu její symbolika. Tato činí matematiku téměř nezávislou na gramatice té které řeči a tím ji vyprošťuje z úskalí gramatických nepřesností a nepřehledností. Přesnost zaručuje si matematika tím, že užívá symbolu, který v obyčejné řeči sám o sobě nic neznamena (na př. písmena abecedy, slabiky sin, cos, sec, log atd.) a s nímž proto nikdo nespojuje dříve nějakou myšlenkovou náplň, než mu matematik symbol jednoznačně nevysvětlí. Tak je předem zaručeno, že každý do matematiky vnikající duch přináší s sebou ve svém mozku matematickou „tabulu rasu“. Zasloučením do určitého symbolu dostává zároveň přísného poučení, že jen a jen vztahy identické mohou dostati určitou značku. Kdykoliv se proti tomuto principu identity proviní, je odsouzen, že počítá „špatně“, a nedovede-li to lépe, neplatí prostě za matematika. Jednotlivé matematické symboly řadíme vedle sebe a pod sebe vyjadřující opět symboly jejich relace. Nahrazování relací symboly poskytuje velkou přehlednost a dává vyniknouti konstrukci důkazu, ba umožňuje při určitém cviku v jednodušších případech orientaci tak rychlou, že se podobá intuitivnímu pohledu. Jednoznačnost pojmů a přehled důkazů dává jako výsledek evidentnost každé dokázané matematické věty. Evidentnost je drtivým kladivem nutícím každou hlavu uznati to, co bylo jednou dokázáno. Buď souhlasíš nebo nejsi matematik. Despcie matematiky v dobrém slova smyslu.

Jakkoliv nepopírám, že pečlivou úpravou vyjadřování jak v jednotlivých pojmech, tak v celých souvětích lze i bez symboliky ve filosofii dojíti k nejvyšším metám, vyšším než matematika, jak s dostatek ukazuje na př. filosofická práce sv. Tomáše, přece jen činíme rozumný ústupek slabosti lidského du-

cha, když pojmy vtěsnáme ve zkratky co nejmenší a soudy v celek snadno přehledný. Tato výhoda nabývá pak aktuálnosti tím, že se takto sblížíme s pracovní metodou přírodních věd, že vnikneme snáze v její ideologii a o mnoho snáze připravíme návrat přírodní filosofie a tím filosofie vůbec do organického celku všech vědeckých disciplin exaktních, kde má přírodní filosofie své místo nad nejvšeobecnějšími exaktními teoriemi ve vlastní své exaktnosti.

Forma podání jakékoli pravdy je věcí podřadnou a spadá spíše do oboru pedagogické metodologie. Sám sv. Tomáš je nám zde vzorem. Jeho duch, jehož velikost pocituje filosof ještě dnes po tolika stoletích, zřejmě toužil po dokonale abstraktním podání veškerých projednaných problémů. Jen ten, jenž sám v podobné situaci se nalézal, dovede oceniti, jak těžký mu musel býti ústupek, který učinil svým žákům tím, že vkládal časově podmíněné analogie do svých na čas nezávislých objektivních výkladů. Při dobré vůli čtenáře jsou tyto vsuvky i dnes ještě velmi cennou pomůckou pro snazší pochopení jeho děl. Pokud tedy zavádíme symboliku, neuvažujíc ji prozatím jako nástroj k exaktní myšlence, nýbrž pouze jako vhodnou formu podání, činíme tím jen ústupek po stránce pedagogicko-metodologické ekvivalentní ústupku sv. Tomáše.

Tak vnitřní důvody, t. j. přesnost, jednoznačnost a evidentnost i důvody formální, t. j. jednoduchost a přehlednost nás nutí v souhlase s duchem dnešní doby po sblížení s exaktními vědami – po filosofii exaktní.

Tohoto cíle exaktní filosofie dosáhneme tím, že zavedeme účelně symboliku svoji a to co nejjednodušší. Každý pojem dostane při určité studii svůj znak. Obecné vztahy a souvislosti budou značeny znakem spojujícím jednoznačně definovaným způsobem příslušné pojmy. Klíč pro vysvětlení symboliky obecných vztahů bude podán jednou provždy. Značky jednotlivých pojmů (písmeno) v každém případě zvláště. Opíráme se zde docela o příklad z matematiky vzatý.

Klíč všeobecný.

≡	identita v totalitě
≡	identita jednotlivá
≡}	kausalita absolutní

$\Rightarrow$	kausalita relativní
$\rightarrow$	logický důsledek
$\vdash$	časový sled
$\times$	kontradikce
$\exists$	tertium non datur
$\&$	souřadnost
$—$	zápor na př. $\bar{a} = \text{non } a$
$\vee$	nebo
Σ_x	existuje aspoň jedno x
Π_x	všechna x
$\sim$	předpoklad
$\sim$	ze zkušenosti
$ $	všeobecná platnost
$x R y$	mezi x a y je relace R

5. Aplikace symboliky: Kontradikce.

Aplikaci symboliky chceme provést na třetím z principů námi studovaných,¹ na kontradikci.

I proti tomuto po dlouhá staletí nedotknutému principu ozval se v době nedávné kritický hlas. Místo jasné kontradiktorické alternativy:

$$(x = A) \vee (x = \bar{A}), \exists$$

slyšíme v moderní době: tertium datur. Bylo to v matematice, kde na začátku tohoto století Bronwer svým tak zv. intuitionismem matematickým² snažil se vybudovati matematiku na docela novém základě. Jakkoliv se ukázalo, že důsledné vybudování matematiky podle Bronwera stává se tak těžkopádné, že je přímo neupotřebitelné, bude třeba všimnouti si tohoto průlomu do principu kontradikce, poněvadž v dnešní povrchní době mohl by tento případ vésti k ukvapenému úsudku, že nic ani kausalita ani identita ani kontradikce nejsou pevným, nevyhnutelným podkladem našeho myšlení. O kausalitě a identitě ukázali jsme v dřívějších studiích, že jsou to principy mající absolutní platnost. V dnešní studii chceme i princip kontradikce podrobiti bedlivému rozboru, na základě něhož problém nadhozený Bronwerem najde své objektivní posouzení. Při rozboru tomto použijeme na vhodných místech symboliky, jak byla popsána a zdůvodněna v prvních čtyřech kapitolách.

Symbolicky lze princip kontradikce formulovati takto:

1 Srv. články autora v prvních dvou číslech tohoto ročníku Fil. revue.

2 Bronwer, Intuitionisme en formalisme, Amsterdam 1912.

Platí-li

$$(x \text{ je v } A_x) \vee (x \text{ je v } \bar{A}_x), \exists \quad (1)$$

pak

$$A_x + \bar{A}_x = O_x \quad (2)$$

kde O_x = souhrn všech x majících možnost míti mezi jiným též vlastnost A .

A_x = souhrn všech x majících v uvažovaném případě vlastnost A .

$\bar{A}_x$ = souhrn všech x majících v uvažovaném případě vlastnost $\bar{A}$ (t. j. nedostatek vlastnosti A).

Realisace tohoto principu může býti především čistě empirická, kdy totiž znám ze zkušenosti O_x , A_x , $\bar{A}_x$. Zná-li totiž všechna x mající určitou realitu a tvořící obor O_x , vím-li, která x mají vlastnost A a která $\bar{A}$, pak symbolický vztah (2) (znaménko $+$ ve smyslu matematickém, ovšem ne pouze kvantitativně) představuje jednoduchou matematickou rovnici vyjadřující, že počet x o vlastnosti A spolu s počtem x o vlastnosti $\bar{A}$ vyčerpává všechna x uvažovaného oboru O_x . Pak o každém x platí (1) a tudíž i (2).

Na př.:

$O_x = 10$ kuliček bílých a černých

$A_x = 6$ kuliček bílých

$\bar{A}_x = 4$ kuličky nebílé = 4 kuličky černé

x = kulička.

Je evidentní, že zde platí (1) a (2), neboť

$$A \times \bar{A} \quad (3)$$

$$4 + 6 = 10 \quad (4)$$

Realisace principu kontradikce v případě, kdy neznám ze zkušenosti všechna x oboru O_x , představuje nám teprve logickou kostru principu. Kriterium příslušnosti určitého x do skupiny A (srv. vztah (1)) jest, aby u něho byla zjištěna identita vlastnosti A . To x , pro něž není tato identita uskutečněna, patří do skupiny $\bar{A}$. Z této definice skupiny $\bar{A}$ vyplývá, že do ní patří všechna x , ať již mají vlastnost více méně podobnou A , nebo ať nemá třeba nic společného s A . To poslední jsou známé případy z učebnic logiky. Na př.:

x = duše

A = černá barva

$\bar{A}$ = nečerná barva

zde zvolena mezi jiným za x duše, která svojí podstatou nemůže míti nic společného s barvou. Takové soudy nemají však praktického významu. Pro rozumovou činnost má význam teprve formulace

(2), kde je definováno přesně O_x jako souhrn uvažovaných realit x majících možnost mítí mezi jinými též vlastnost A .

Přesně definovaný souhrn realit O_x mohou vždy podle vlastnosti A rozdělit na 2 skupiny. Neboť není zde naprosto třeba skutečného prozkoumání jednotlivých x , stačí principiální možnost zjistiti buď realizaci identity. A požadované $= A$ zkoumané nebo nedostatek realizace této identity. Přechází tudíž v tomto obecnějším případě realizace principu kontradikce na možnost zjištění identity vlastnosti A . Tato možnost musí být aspoň principiální. Kdyby této zde nebylo, kdyby kritérium této aplikace (1) tohoto principu bylo neupotřebitelné, pak by i sám princip byl neschopen realizace. To je zřejmé, neboť tento případ je totožný s nemožností zjistiti identitu vlastností, což je konec myšlení vůbec. Jelikož však principiální možnost předpokládáme vždy, lze také vždy princip kontradikce realizovati v jeho obecné formě.

Zbývá nyní již jen prozkoumati dosah předpokladu o principiální možnosti. Uvedu případ z matematiky.

Mám rozdělití všechna čísla reálná na dvě skupiny A_x a $\bar{A}_x$. Do skupiny A_x dám všechna čísla větší nebo rovná 1, ostatní do skupiny $\bar{A}_x$.

V matematické symbolice:

$$\begin{array}{l} \text{Je-li } x \geq 1 \text{ pak } x \text{ je v } A \\ \text{je-li } x < 1 \text{ pak } x \text{ je v } \bar{A}. \end{array}$$

Tím je proveden t. zv. řez v oboru čísel reálných. Mezi reálná čísla bude patřiti také číslo, které si označím třeba e^* a které definuji takto:

Pod číslo e definované v diferenciálním počtu jednoznačně jako součet nekonečné řady konvergentní budu psáti stále nuly

$$e = 2.718281828459045 \dots$$

$$e^* = 1.0000000000000000 \dots$$

a to tak dlouho, pokud se v čísle e nevyskytne za sebou devět osmiček, pod takovou devátou osmičkou bych napsal jedničku, pokud by tento případ nenastal, stále nuly. Abych mohl číslo e^* zařadit do jedné z obou skupin, musím věděti, zda je větší či rovná 1. To však momentálně říci nemohu, poněvadž těch asi 300 známých desetinných míst čísla e neukazuje za sebou 9 devítek a další výpočet by trval velmi dlouho, nehledě k tomu, že v případě, že nikdy se 9 devítek neukáže, bych musel počítati věčně.

Co nyní skrývám v tvrzení, že principiálně možné toto rozhodnutí je a že tudíž bude platiti

$$(e^* \text{ je v } A) \vee (e^* \text{ je v } \bar{A}), \quad \exists \quad (5)$$

Rozbor provedeme symbolicky.

Označíme:

P_x = principiální možnost rozhodnouti o x .

L = myšlení libovolně dlouhý čas

B = myšlení bez času

J = intuitivní nazírání

N = nezávislost na hmotě

S = myslící subjekt hmotný = člověk

$\check{C}$ = myšlení v čase

P_x

V uvažovaném případě platí

$$P_x = L \quad (6)$$

Abychom se tím nemuseli zastavit ve své myšlenkové činnosti týkající se příslušného rozhodnutí a odsunouti ji na nekonečně dlouhý čas, volíme jinou identitu, u které není této obtíže:

$$P_x = B \quad (7)$$

$$B \longrightarrow N \longrightarrow \bar{S} \quad (8)$$

$$B \equiv J \longrightarrow Y \quad (9)$$

Spojením (8) a (9) dostáváme nejjednodušší nikoliv však jediné formálně přípustné řešení

$$Y = \bar{S}$$

Tedy:

$$P_x \longrightarrow Y$$

t. j. slovy: Oprávněnost předpokladu principiální možnosti rozhodnouti o příslušnosti x do skupiny A nebo $\bar{A}$ je zakotvena v existenci Y , bytosti to nehmotné, na naše v čase se odehrávající myšlenkové konstrukce bez času intuitivně nazírající.

Tím budiž pro tentokrát ilustrována nosnost a výhoda symboliky ve filosofii.

Objasnivše takto dosah pojmu principiální možnosti, můžeme nyní i odůvodniti, proč přijímáme tento předpoklad. Poměr je zde prostě obrácený. Poněvadž jsme přesvědčeni o existenci takové bytosti Y , smíme též operovati pojmem principiální možnosti. Jen mimochodem budiž poznamenáno, že není tak zcela na první pohled zřejmé, kde všude lidský duch při své myšlenkové práci se nutně opírá o rozumovou bytost mnohem vyšší než on. Zde odhalili jsme jen jeden z mnohých případů.

Nyní přehlédneme již jasně pole, na kterém byl podniknut útok na princip kontradikce resp. na princip o vyloučeném třetím. Bylo to pole matematiky, která stojí dnes převážnou většinou na stanovisku zmíněné principiální možnosti. Matema-

tika tedy uznává implicitně ve svých předpokladech rozum dokonalejší rozum lidského. Bronwer tento důsledek vyvoditi nechce, proto důsledně musí se zříci principiální možnosti zařaditi číslo e^* a čísla pod. do skupiny určité a znemožňuje tak v matematice Dedekindův řez a celou matematickou budovu na něm vystavenou a filosoficky dochází tento krok svého vyjádření v důsledném zavržení principu o vyloučeném třetím.

Jak soudí i matematikové nadšení z myšlenek Bronwerových, lze poznati z úsudku Weyl-ova:¹

Die Mathematik gewinnt mit Bronwer die höchste intuitive Klarheit. Die Anfänge der Analysis vermag er in natürlicher Weise zu entwickeln, den Kontakt mit der Anschauung viel enger während als bisher. Aber man kann nicht leugnen, dass im Fortschreiten zu höheren und allgemeinen Theo-

1 H. Weyl, Philosophie d. Mathematik u. Naturwissenschaften, 1927, München, str. 44.

rien die Unanwendbarkeit der einfachen Grundsätze der klassischen Logik schliesslich eine kaum erträgliche Schwerfälligkeit zur Folge hat. Und mit Schmerzen sieht der Mathematiker den grössten Teil seines, wie er meinte, aus festen Quadern gefügten Turmbaues in Nebel zergehen.

A dále jde vývoj matematiky na půdě principiální možnosti často v nedostatku důslednosti si neuvědomujíc, jak hluboké jsou intelektuální její základy.

Pro úplnost budiž zde uvedena známá skutečnost, že nejbohatším polem aplikace principu kontradikce jsou známé matematické důkazy nepřímé.

Lze tedy i o tomto posledním z projednaných principů říci, že je realizován až již přímo jako princip kontradikce či jako princip vyloučeného třetího v oboru lidského myšlení a že dosah jeho v obecném případě převyšuje daleko oblast omezeného rozumu lidského.

RNDr. Artur Pavelka.

O ARCHITEKTUŘE

III.

„... bien posé le problème ...“

Bylo by přirozené a v pořádku, kdyby o věci tak vážné, jako je architektura, se psalo docela vážně, když už se o ní píše, při čemž dlužno podotknout, že by ovšem bylo zase nepoměrně lépe, kdyby se o ní nepsalo – ale kdyby se dělala. Žijeme však v takové upsané době, která nás proti naší vůli nutí, abychom se bránili nebezpečným nemocím homeopaticky. Tož zase zpět k panu Le Corbusierovi a tentokrát k jeho „Urbanismu“. Zase znovu a znovu ujišťuje nás C., že je nutno „bien posé le problème“, aby se mu mohlo dobře porozumět. Je přesvědčen, že ve své jmenované knize učinil vše, co bylo možno nejen jemu, ale co vůbec bylo dnes možno učiniti, aby problém výstavby města, zařízení města, regulace jeho atd. byl přesně formulován, a aby na základě této přesnopřesné formulace mohlo se hned zítra přikročit k rozluštění těchto všech palčivých otázek. Podívejme se tudíž tváří v tvář tomu, jak si C. otázku položil a jak usuzoval, než dospěl k svému výsledku; přepočítejme to po něm.

Příklad v Corbusierově formulaci je dán takto:

Žijeme v městech, větších či menších, která byla před 1000 – 1400 lety založena za poměrů zcela nesrovnatelných s dnešními. Byla založena pro několik set lidí, a to za účelem obranným a obchodním. Pravidelně vznikají na obchodních cestách. A protože zboží bylo tehdy vozeno osly a mezky, kteří si podle své vůle a potřeby volili směr cesty, buď vyhýbajíce se kameni, či louži a jiným překážkám – vznikly cesty klikaté a nerovné, náhodné, neusměrněné ničím jiným leč tím, aby vyhověly požadavkům pohodlí oslovského. A tyto cesty průběhem doby proměnily se v klikaté ulice, které tudíž jsou upomínkou na dobu oslovskou. (Le C. míní to doslova tak, jak reprodukuje). Zařízení to stačilo dlouho. Novověk, ve Francii doba Ludvíka XIV., počíná se bouřiti, ovšem jen činností vynikajících jednotlivců, proti tomuto zařízení. Ale teprve naše doba, „doba stroje, účelnosti a ohromného rozumu, doba zdravá, pravého, čistého životního názoru, nezatíženého předsudkem, doba, v níž člověk se stal již téměř pánem éteru, v níž mu není zapotřebí pověr a zjevení, kdy on svým rozumem proniká do záhrobí, létá vzduchem, krátce doba geniality nikdy nevidané a neslýchané“, v níž nám bylo dopřáno zalykati se štěstím, pýchou nad

tím, jací že jsme to kabrňáci – revoltuje denně, bude revoltovati čím dále tím více proti přežitkům, chce si postavit město své, nové, nikoliv podle trač oslovských, respektive osly vytvořených, ale podle svých potřeb a svého rozumu, a běda tomu, kdo se bude vzpíratí těmto elementárním potřebám doby, nějakou sentimentalitou a připomínáním tradice; zhyne a jen posměch, kterým se plive na zpátečníka a zadržovatele vývoje, bude ho pronásledovati ještě za hrob. – Města taková, jaká jsou dnes, jsou neúčelná, neracionelní, nezdravá, nefungující a nelze s nimi nic počítí. Jediná možnost nápravy jest *zbořit a postavit nové*. A sice je nutno postavit nové město, se systémem mrakodrapů, mnohopatrových domů „à l'alvéoles“, kde by každý byt byl vlastně samostatným domem se zahradou, ale se společnou kuchyní, prádelnou a obsluhou vůbec, domy buď na půdorysech kříže, nebo „à redents“. aby byly vymýtěny pro příště nezdravé dvory bez vzduchu a světla. Nádraží, budovy úřadů a vůbec budovy veřejné stůjtez v centru, k němuž je řízen směr ulic přísně rovných. Odtud město šíří se v zonách. Nejblíže nádraží jsou rozestaveny mrakodrapy, poté následují obytné domy alveolové (buňkové) a konečně, za ohromným zeleným pásem, vilegiatury. Tím, že veškeré domy v městě jsou stavěny do výšky, je dána možnost velkého procenta nezastavěné plochy, která pak se využije jako park, takže vlastně vznikne útvar mrakodrapového zahradního města. To jest řešení ideální a proto zničme, zbořme vše, co by mu překázelo, co by zdržovalo jeho uskutečnění, – a dejme si postavit město panem Le Corbusierem.

Nyní si tento příklad přepočítáme podle našeho úsudku. – Když jsem byla mladým děvčetem, které mělo dost času přemýšlet o všeličems a vymýšlet si různosti, často se mi líbilo představovat si, jak si jednou zařídím svůj byt, pro sebe samotnou, až se mi do toho nebude plést maminka a až budu moci se svými penězi dělat, co chci. Chtěla jsem mít především veliký pokoj, velmi světlý a vzdušný s oknem v šíři celé strany, jehož stěny by byly světle a bez vzoru omalovány, před oknem v koutě stojí skupina stále zelených květín, v druhém koutě u okna je stůl, velikánský psací stůl. Je úplně hladký a bez zásuvek, má spodem jen příhrady, které se dají snadno zbaviti prachu a v nichž nutno

vždy udržeti pořádek. Deska stolu sestává ze dvou částí, z nichž přední možno podle potřeby sklopiti; ve středu je upevněn zase skládací pultík. Židle má půlkruhový lenoch ve výši sahající pod lopatky, dosti široký. Všecky příhrady možno vytáhnouti. Za stolem je malý pultík na knihy. Nechci mít doma mnoho knih. V třetím koutě je nízké široké lože, bez peřin, bez pelestí, přikryté houní světle šedou a pestře pruhovanou, a na něm kupa polštářů, s barevnými povlaky, které možno snadno vyprat. Velikánská třídlíná skříň na šaty je zapuštěna ve zdi. V jednom díle jsou příhrady, druhý je pro letní, třetí pro zimní šaty. Uvnitř dveří skříně jsou proti sobě veliká zrcadla, s nimiž možno vhodně proti světlu pohybovat, aby se člověk dobře viděl. A pak už není v pokoji nic, krom koberce vlněného, měkkého a světlého bez vzoru, a dvou dveří, z nichž jedny vedou do koupelny, druhé do předsínky, k níž je připojena malá kuchyň s plynovým řešofem – vůbec se všude topí plynem, kamna jsou vyloučena – v níž také odpočívá pojízdný stolek na kolečkách, na němž se již servirovaná snídane přiveze do pokoje, takže to vypadá jako, stolečku, prostři se. – Tedy nejvyšší jednoduchost a naprostá účelnost, stoprocentní funkcionelnost věcí, čili v dnešní terminologii věcná krása věcí v jich realitě.

Proč asi jsem to tak chtěla mít už tenkrát takové, zcela ze sebe, bez všeho vnějšího impulsu, tehdy, kdy jsem z umění znala jen Muthera a několik červených svazků „Klassiker der Kunst“, prohlížené vlastně potají, – proč? Inu, to zjednodušení, to racionelnění prostředí, ta touha po prosté a čisté, jen reálně účelné linii je dána naší době apriori, ač jsem již tehdy věděla, že je marněním času nejen neustálé utírání prachu, ale že všechny ty bouřky domácí vznikající stále znovu a znovu, vznikají jen pro – přílišnou komplikovanost prostředí.

Rozepisují se tak široce a dlouze, protože chci dokázati, že vynálezcem jednoduchých a primitivních prostředků na řešení problémů dobou daných může být i patnáctileté, velmi nevzdělané děvče, které ovšem v té době pravidelně ještě nepíše knihy o svých nápadech, spíše že se jimi řídí, jestliže se přesvědčila o jich správnosti.

Tedy fakt, že žijeme, my měšťáci, v prostředí zatěžujícím a zdržujícím nás od plného vyžití a využití času, je evidentní i mládeži již od doby dvou

tří desítiletí. Trpíme příšerně nedostatkem času, *ztrativše pojem věčnosti, který nám asi nebyl dostatečně a vhodně objasněn příslušnými činiteli.* Týden se zkracuje v den, rok v týden. Toužíme po klidu, jednoduchosti, odhazujeme jakoukoliv přítež, všechny záhyby. Vnutili do nás – jiní příslušní činitelé, – že je nutno starati se především o život vezdejší, o jeho radostnost a rozkošnou příjemnost, které lze se domoci v přítomnosti a každodenně, vnutili do nás potřebu sportu a péče o tělo. Z tenisu letíme do škol a úřadů, odtud po čtvrthodinové přesnídávce na plovárnu, odtud do úřadu, odtud na návštěvu, pak nutno něco koupiti, hlad se zažene sendvičem a do divadla a do biografu, a s přáteli nutno mluvit v kavárně, a pak se jde tancovat a doma se snad ještě musí něco přečíst a tak to utíká, že samým zaměstnáním člověk nejen že zanedbává vše, co vede k bohatosti a hloubce ducha, ale on všechny takové věci prostě jednoho krásného dne začne nenávidět. Odpočinkem a sladkostí není mu tiché rozjímání nad nedělními homiliemi, ale mihavý, ryčný, pohyblivý football. – Nu ovšem, těmto potřebám, tomuto spěchu, tomuto stylu nemohou stačiti ulice tračované starými osly a ta nenávist vůči „zdržování“ je tu úplně pochopitelná.

Tak jsme si první část příkladu formulovali my. Schválně slovy jen zdánlivě povrchními a tudíž velmi přístupnými. Uvědomme si však rozdíl: ve formulaci Le Corbusierově se mluví o genialitě doby, o jejím racionálním pořádku, řádu a kázni. V naší formulaci mluví se o zoufalém nedostatku času, zaviněném přezaměstnaností, vzniklou odtud, že k práci, již člověk musí vykonati, aby dobyl si svého chleba, přistoupila jako nutná povinnost péče o rozkvět a zdraví těla a i péče o ducha (t. zv. „kulturní“ či „duchovou“ stránku věci), ulpívající v důsledku extensivity přirozeně jen na velmi povrchním povrchu, je rovněž vyžadována a nejen v těch vyšších kastách.

A nyní již snad je jasno, že z tohoto dvakrát za sebou – podle názoru Corbusierova, ovšem a podle našeho rovněž ovšem – dobře položeného problému musí plynouti dva závěry. Klaní-li se Corbusier genialitě současného člověka, je ovšem nutno, aby ustoupilo s cesty vše, co by tuto genialitu v jejím rozletu mohlo zdržovat. Je tudíž velmi jednoduchým a pochopitelným řešením, zplanýrova-

ti prostě všechno, co dnes existuje, a vystaviti na oltář nejvyšší účty: genialitu člověka, jemuž stačí technický pokrok, zdravé tělo a pár vkusných, snadno vyměnitelných, ozdobných cetek, který chce rovné ulice, rovné stěny, nábytek bez ozdob v podobě krychlí, válců, jehlanů, sestrojený z tyčí, rovných ohoblovaných prken, čistá voda a hodně peněz, aby si denně mohl způsobovat nové sensace; jemuž největší ctností je „chytrá mazanost“ a vtip, na jehož ražení už tolik nesejde, a jehož životní devisou je „potůček se vine“.¹ (Rozuměj: potůček nejde rovnou cestou, neláme skály, neřeší nerozluštitelných problémů, nezná hesla aut – aut. Vine se lučinou vyhýbaje se opatrně skalám, s nimiž by se musil rvát, pěkně se plouží v měkkém písku a bahně, brzo sem, brzo tam se uhýbaje, právě tak, jak je to nejvýhodnější atd.)

V druhé formulaci problému, proč město dnešní nestačí dnešnímu životu, jeví se nám všechno trochu jinak. My bychom se spíše ptali toho člověka: proč tak spěcháš? Je nutno, abys vykonal všechny věci? Do jaké míry ti prospějí? Budeš šťasten, dosáhneš-li toho neb onoho? Je to opravdu štěstím nebo úplně uspokojujícím požitkem projížděti 120 – 150 km. rychlostí na té bugatce?

Nebo reprodukuje si jen pro snazší ilustraci takovéhohle dvě rozmluvy: „Vrátila ses včera ve 4 hodiny ráno z dancingu, bylo to tam tak krásné?“ – „Ale kdepak! Otrava to byla.“ – „A proč jsi tam tedy byla tak dlouho?“ – „Nevím. Neptám se na žádné Proč: A vůbec nech mě teď spát pět minut!“ – Jinou: „Proč pracuješ ve své kanceláři i v neděli?“ – „Děláme soutěžný projekt, musí to být do pozítří hotovo.“ – „A dostaneš stavbu zadanou, budeš to stavět?“ – „Ale kdež. Prosím tě, soutěže; ale potřebuji těch pár tisíc druhé nebo třetí ceny, které mám za to sichr.“ – „A na co je potřebuješ tak nutně, vždyť jsi už celý umořený od toho.“ – „Chci si vyměnit moji káru za novou značku, mnohem lepší, a musím na ni doplatit, jinak mi ji fabrika nedá.“ – „A za rok budeš vyměňovat znova, vždyť tohle je už asi pátý stroj, který máš. Proč to?“ – „Proč, proč – protože! Nekecej mi do toho, sestřeničko, víme, to je moje věc, a ty tomu čerta rozumíš.“ –

1 Toto heslo bylo vynalezeno jedním tuzemským, nejduchaplnějším redaktorem jednoho nejduchaplnějšího tuzemského časopisu, který živí a napájí veškeré intelektuálstvo v ČSR.

A tak dále! Marně se snaží člověk dozvědět se, proč lidé pospíchají, proč se štvou, proč tolik nářku na všech stranách – proč tolik nářku, vražd a *sebevražd*. My se tomu mašinstnímu člověku, tomu nejubožejšímu z ubohých lidí neklaníme, my nad ním jen vrtíme hlavou a litujeme ho a my nechápe- me, proč by tomuto hovaďu, které ani není schop- no na naše: proč? odpověděti podstatným proto – měla být obětována města s jich krásnými a bo- hatými chrámy, s paláci a knihovnami velkého vě- dění a velkého poznání, i kdyby tato města byla vznikla na trasách vytvořených starými, dobrými a poctivě pracovitými osly, kteří nespěchali, ale dobře uvažovali o svých krocích. My bychom krát- ce formulovali problém tak, že je *nutno měnit pře- devším způsob života*, strukturu života, jeho smysl a obsah a pak teprve jeho formu. Je to stále táž po- hádka, která v dějinách již vedla k tolika katastro- fálním konfliktům a která k nim povede zase v nej- bližším zítřku.

Urbanismus? Ano, to je problém. Není to však problém architekta, nýbrž filosofa. Není to problém posteriorního usuzování výtvarného, nýbrž aprior- ního usuzování o vnitřních problémech na zákla- dech filosofie, sociologie dějin. Jen tak možno dojít k nějakému cíli. Jen tak možno pochopiti, že vši- chni ti teoretikové, ať již Filaretové XV. věku, či Corbusierové dneška, jsou jen fantomy a zároveň příznaky naprosté výtvarné impotence, která nut- ně vyvěrá z duchové impotence doby.

Dnes – v důsledku toho posléze vyřčeného kon- statování – se dělá z formulací Corbusierových genialita. Mladí lidé na to sedají jako mouchy na lep. Pochopitelně. Úplně to odpovídá jejich rozpo- ložení myšlenkovému. Je to snadno záživné. Je vel- mi krásnou zábavou přečísti si těch 280 stran, z plné poloviny vyplněných názornými a lehko pochopi- telnými obrázky, v níž si pak C. položil tak dobře svůj problém, jako si dovede dobrý advokát upra- viti věc svého klienta tak, aby na každý způsob mohlučinitiz trojnásobného vraha nejbělejší a něž- nou ovečku. Ano, „bien posé le problème“, jenže to je relativní. Není absolutních problémů v ma- terialismu a ve věcech lidských. Jen Boží problé- my, a ty, které nám On milostivě dává tušiti a po- znati, mohou být řešeny jednoznačně – ale to se nemusíme starati o to, abychom si je nejdříve dobře formulovali – ty jsou nám dány ve formulacích

koncisejších a precisejších a řešení je jen dvojí aut – aut, a to jedno to pravé – spasení, a druhé to ne- pravé – zatracení. Tady pak se potůček nevinné lu- činkami brzo sem brzo tam, tady je pak lidský rozum milostí Boží tak posílen, že protrhává skály a ryje caňony v hornině nejtvrďší, řítí se v děsivých vo- dopádech a plyne mohutným tokem dál a dál do moře věčnosti – anebo se zastavuje před překáž- kou neproniknutelnou, nemaje sil, nemaje milosti, a tvoří ledová jezera, v nichž utápí sám sebe a vše- chny, kdož se k němu odvažují.

Z Corbusiera dělá se dnes genialita a zapomíná se, že byli mnozí před ním, kdož částečné problé- my rozřešili dávno (Wagner, Holandáné), a kdož se před celkem musili zastaviti, nejsouce duševní- mi primitivy a vidouce dobře, že teorií se to ne- spraví – že nikoliv Filarete, ale Bramante a Mi- chaelangelo postavili svatého Petra v Římě. Cítili patrně ve svých, ještě mužných duších, že není tře- ba hartusiti prázdným povykem sensací. Nechtěli viděti sami sebe odvolávati a měniti své teorie a názory během tří, čtyř let, tak jako jmenovaný ge- nius Corbusierův – a měli více odpovědného po- citu vůči mládí je obklopujícímu, a neodvážili se infikovati ho nákazou, která jim samým působila smrtelné rozpaky. Neboť řešiti problém urbanistní dnes vůbec nelze a on nebude rozřešen ani za sto, ani za dvě stě let těmito metodami.

Jistě že nastoupí mrakodrap na křížovém půdo- rysu, a bloky „à redants“ na místo uzavřených blo- ků, jistě že je otázkou času úsporná kuchyně vyvá- řející pro velké množství lidí, na místo přeukrutné plotny, která jako pekelná výheň zžírala mozky na- šich drahých maminek, jistě že všechno nějak tak bude – ale pak to třeba zase tak nebude. Svět se roztočí jako už po tolikáté do nejvířivějšího po- hybu, jako centrifuga – nebude v tom žádný jiný smysl, než ten pohyb – a pak se osa rozžhaví, zlá- me, a stroj se zničí a lidé se pokorně a se zoufalou úzkostí budou vraceti do klidu, který jim může po- skytnout jen pokorná víra v Pána Boha. Nelze přes něho, není samoučelností,¹ nelze bez něho. Forma? – vždy se mění forma, a to hodně od základu. Ale

1 Viz naproti tomu citát: „Gautierovci“ dneška . . . Jsou analyticky minula a vyvolávači zemřelých duchů. Nemají ještě žádného přímého poměru ke světu, nevěří na jeho samoučel- nou, soběstačnou existenci.“ (E. Filla: „Otázky a úvahy“ str. 129.)

dnes už o tu formu nejde a my se o ní estétsky nehádáme. Je-li to hezké či není – to nechme stranou. Jde o věci vážnější; jde dnes o dva principiální světové názory, z nichž jeden je personifikován řekněme Corbusierem a druhý katolicismem (ikdyž třeba C. je také katolík). Ale doslovně řečeno, první je bolševismem a druhý katolicismem. Je to dnes na ostří nože převedený boj ducha a hmoty a toto zaostrování se bude stupňovat, ono se stupňuje den ze dne. Kdy a jak dojde k rozhodnému boji, nevíme. Dojde k němu však jistě, a nevím, proč se lidé dávají uspávat klamným zdáním nějaké komplikace v tomto směru, nějakého třetího řešení. Nechápu to intelektuálské koketování s levicí a se všemi těmi hesly, které v domyšlení nemohou, leč vésti k bolševismu. Vždyť ona to není jen tak jednoduchá a odstranitelná věc a proniknutelná věc, všechno to, co se dnes v Rusku děje. Ono na to padlo, denně padá a bude ještě dlouho padati mnoho a mnoho milionů lidských životů. Ony se na světě věci neřeší kompromisně, podle toku potůčků nevedou cesty, a může-li dnes intelektuál napsati slova:

„Dříve se mně zdálo, že přemíra lásky a soucitu k bližnímu a spolutrpiteli žene každého takového tvůrce k osudové nutnosti udělovati křest . . . a pomáhati utlačeným. V bližším styku a nepředpoklatasti pozná však člověk, že jejich korigující, určující a svádějící metody prýští zeskryté vášně a touhy ovládati, vyvěrá ze zlovolného sobectví, z úmyslu, domoci se vlastním zájmům služebnosti, zkonfiskovati cizí citění a cizí život pro své potřeby. Ač metoda, jak zaujímati srdce druhého, může býti rozličná, od vzbuzení největšího soucitu až k bezohledně reprezentačnímu vystupování a vynucování si poplatnosti, přece skrytý účel všech vždy prozrazuje touhu násilně konfiskovati druhého člověka.

Co by dělali asi všichni *takoví tvůrcové* v prostředí sebevědomého a nepoddajného? Co by podnikl Tolstoj v Americe, *Kristus ve Starém Řecku*, Rousseau v Anglii? Snad by byli lhostejní k sobě, bez potřeby vypořádati se s každou minutou a každou věcí, omrzeli a bez zájmu.“ (E. Filla: „Otázky a úvahy“ str. 119. Otiskujeme doslovně. Zvlášť poslední věta je pozoruhodná. Karakterisuje svojí povýšenou nesrozumitelností knihu, která vyniká jen blasfemií.)

Není-li toto samo příšerným znamením úplné paralysy? Zrada vzdělanců nespočívá jen v tom –

jak tomu chce Julius Benda (ostatně zas jen jeden ze sensačních Židů) – že intelektuálové vydělávají svým intelektem, jen v tom, že politikaři – to by nebylo nejhorší, to je skoro nutné, ale zrada vzdělanců spočívá právě v tom, že nemají rovné, přímé linie, že nejsou řekami, ale potoky, že opustili skutečné výšiny ducha, které byly exklusivní pro tříhu utrpení osamocení, že tvoří dnes organizovanou a pracovní třídu, že není silných jedinců mezi nimi – tedy de facto, že přestali existovati vůbec. (Ostatně vývody Bendovy zase jsou jen proto, aby maskovaly pravý stav věci.)

A tak jsem se dostala zdánlivě od té architektury až na Bendu a již nemám daleko ke knize k. teigově „socialismus v architektuře“. – Leč vybočení to bylo jen zdánlivé a bylo jen úvodem ke kapitole IV., v níž právě proberu vzájemný vztah Corbusiera, tkvícího na tradiční půdě kapitalismu, a Teigeho čistého bolševika.

Jestliže nám z Corbusierovy knihy nezbude nic, postavíme-li ten opravdu základní problém – to jest komplex člověka, do pravého světla otázkami, které se tážou nikoliv po funkcích těla, ale po funkcích duše – nevíme opravdu, proč bychom ještě uvažovali o věci dál a detailně. Těch detailů jest ovšem spousta. Stačí snad jen uvést, že veškeré jeho blouznivé, nové město by muselo v rozloze bůhví kolika set hektarů státi na úplně rovném plató, takže kopcovitý terén je ze stavby měst vyloučen. Nejkrásnější města vznikla by tudíž v Uhrách. Nebo, že proto, aby mohla být podle Corbusiera regulována Paříž, bylo by nutno zničiti, zbořiti úplně centrum na pravém břehu Seiny od Louvre až téměř ku Gare du Nord, a od Temple až k Étoile, a postaviti pak na takto vzniklou areu 28 mrakodrapů a asi 15 bloků „a redents“. Nic moudřejšího nevynašel, neboť prý: „il faut éviter la chirurgie.“ V Paříži se tedy bude bořit a stavět nepřetržitě, en masse – alespoň 10 let. Nu, kráse Paříže to neuškodí, ostatně Corbusier *pečlivě chrání všechny význačné památky* (pal. Vendôme, pal. Royale, paláce i kostely) a také panorama města, tvořená rozsekanou masou beztvarych, šedivých střech a komínů nelze už vůbec pokaziti. Jen – kdo to zaplatí? A nebude to zase tedy jen chirurgická operace, která vklínjuje do rozbité lebky cizorodou stříbrnou plotnu? Jistě že bude. Ale takové protismysly vývodům Corbusierovým nevadí. Jak by mu mohly vaditi, nechápe-li ten

základní nonsens, že totiž velkoměstu nelze pomoci ničím jiným leč odkrváním, že je přímo zoufalstvím liduprázdná Francie – mající na svém těle tuto hroznou jízvu plnou bacilů nejen tuberkulosy a nejen bacilu fyzického rázu. Že v době aera, radia, automobilů přestávají vzdálenosti, že je zbytečno hovořit o regulacích měst v Corbusierově slova smyslu – a že je naopak nutno uvažovat o tom jak zdoko-

naliti přenos zvuku, jak zdokonaliti letadlo, které – zítra či pozítří – až město jako takové bude úplně znemožněno – budou těmi jedinými materiálními vymoženostmi, které ze starého světa dnešku, přejdou do nového zítřka – který půjde zase cílevědomě a pevně cestou Boží a nebude se nikterak kroutit co žbrblající, intelektuálský potůček.

Dr. Alžběta Birnbaumová.

POETISMUS ČILI STRACH Z TRANSCENDENTNA

Uvážíme-li, že symbolismus nebyl než opojnou vůní modrého květu romantismu a flaubertovský realismus se svou vášní k syrové skutečnosti i naturalismus se svou důvěrou v přírodopis nejsou než dítko suché věčnosti klasicismu, je nám jasné, že příčina všech revolucí v umění byl vždy boj helenisujícího klasicismu s christianisujícím romantismem, boj křesťanství s pohanstvím, ve světě, kde jej znázorňuje kyvadlo, jehož každá amplituda značí období dějin umění.

Zlúna oné předválečné generace, rozežrané skepsí, znuděné nedostatkem novinek, omámené hereetiky, slibujícími vyrazení následovatelům svých obludných thesů a vstupující posléze do lázně, kterých jejich rozkošnická roztouženost se nenadála, do lázně krvavé války, pocházel G. Apolinaire, vynálezce nesčetných půvabných směrů v umění, jejichž nejdůležitějším posláním bylo pohoršovat měšťáky a děsiti filistrovské kritiky.

G. Apolinaire jako básnický učeň, ba ještě později, kdy již mu vyvstal nebezpečný konkurent v osobě chvástavého F. T. Marinettiho, jehož plechové básnické hrdlo nemohl, žel, zvěčniti pouhý papír, ještě v této době Apolinaire miloval a ctil J. Morease, neoklasika, helenisátora, chřadnoucího estéta, básníka snícího o satyrech, bacchantech, okozlených pastevcích, rejích luzných vil, ovšem že zcela nahých a toužících po Arkadii, která v jeho snech oplývala medem a strdím, kde jedině naši nedostižní Heléni žili blahobytně jako v ráji Mahomedově, neznajíce ještě onoho zřídla všeho neštěstí a úpadku, onoho nepříjemného učení, jež prikazuje odpírání a je nesnesitelné všem necudům.

Duch p. J. Morease stejně jako duchové pánů P. Louyse, Remy de Gourmonta, důvtipných autorů lechtivých historek a jiných, kteří již navždy

zapadli, ozařoval svou moudrostí dychtící lidstvo a ukazoval mu cestu ke spáse a byl to vliv tohoto učitele, který definitivně určil infirmitu Apolinarieva ducha, jenž stvořili si později divoškou básnickou ideologii a estetiku kavárenské citlivky.

Byla to generace předválečné Paříže, nudící se, trpící hypertrofií, která dávala výraz své blaseovanosti, svému ideologickému clovnství tvořením uměleckých směrů a hodnot, jež byly právě tak stálé a pevné jako jejich neurasthenické nálady.

Starý svět byl v agonii, před novým stáli v bezradném údivu a nemohli se zmociti na více než na hymnické projevy slepého obdivu, básnického pochlebování (W. Whitman), strojové kultuře, a od něhož, totiž od svého lyrického podkuřování, si slibovali, že jim zajistí budoucnost.

Infirmité Apolinarie, jemuž Kristovo nanebevstoupení připomíná jen že:

„Tof Kristus, který k nebi lépe než letci vzlétá, jemu náleží podnes výškový rekord světa“.

(G. Apolinaire: Pásmo.)

a jenž nepochopil nikdy starý rád, byl stejně neschopný stvořiti nový.

G. Apolinaire a jeho generace tišili svou rozháranost obvyklými drobnými boji proti oficiálním uměním. Jejich genius selhal, neměli jasnozřivosti E. Hello-ovy, který dávno před jejich zmatky reklamoval vědu jako náležející Kristu; nechali se vědou zaskočiti, která podle Ch. Morice: „... nás přesvědčuje o naší nicotnosti, ale zachází s námi, jako bychom byli nesmrtelní“, a jímala je prudká úzkost z věcí příštích. Tehdy propuká přes veškerý vyhlaný obdiv a pýchu, že jsou syny podivuhodného století, obava stará jako svět, aby nebyli při-

pravení o své rozkošné příjemnosti, o své podezření vzbuzující „raison d'être“ a Apolinaire ulevuje své úzkosti:

„Nemilovali jsme dosti radost
viděti krásně věci nové
ó, má přítelkyně, jí naspěch
snad jednoho dne vlak nedojme tě již
ty železnice, jež nás míjejí,
opustí brzy život,
budou hrozné a směšné.“

(G. Apolinaire.)

Předstírajíce opojení ze strojové civilisace pocítovali uprostřed ní tím více svou ubohost a nicotnost své básnické existence, jež je zůstavila bez úkolu a bez ochrany.

Nedovedouce stvořiti ideologie nové, zavrhlí ji vůbec.

Podjali se svého úkolu jako smutní šaškové, przníce sebe pro obveselení výběravého publika.

Život připadal jim beznadějným jako zhýralci po prohýřené noci. Truchliví šaškové, kteří byli bezútěšni nad sebou a přáli záhubě své i svého publika.

Jiní zoufalci hledali záchrany v krásném stylu.

Vražda jako krásné umění! Duch p. Wilde-ho z doby salonní utěšoval je svým cynickým humorem. Ať žije zničení! Ať žije dadaismus!

Generaci nešťastné, zbavené všeho, věřící jenom v anekdoty, představuje se pojednou Apolinaire jako A. Jarrym absintem křtěný mesiáš vystupující z vln alkoholu: „Až po naše dny umění bylo cizopasníkem skutečnosti“, volá Apolinaire, jako by neexistovali dávno před ním G. de Nerval, de L'Isle Adam, D. G. Rosetti i jiní, a připojuje svůj požadavek, pro nějž je považován za objevitele nového globu.

„Báseň má býti sujetem sama sobě.“

(G. Apolinaire.)

Básnění bylo zachráněno, básník nikoliv, neboť nám praví:

„Tož piješ ten líh palčivý, života tvého bol
svého života, jež piješ jako alkohol.“

(G. Apolinaire) Pásmo.

Nepochopil nikdy starou kulturu právě tak, jako druzí nepochopili, že stará kultura byla vědou o duši, nová vědou o hmotě, že spolu souvisí jako slovo a zjevení.

Apolinaire, představitel pohanské tradice v umění stvoří ideál poesie, která bude sujetem sama sobě, uzavře bezpečně poesii ve vakuu a odsoudí ji ke zkamenění, zbaviv ji obsahu, který se navrhuje do nekonečna a zajišťuje jí nesmrtelnost.

Budeme vždy svědky, kterak toto staré dědictví přechodné doby bude rozrývati ducha našich básníků stejně jako jejich, a kterak marně budou se snažiti učiniti z poesie květ v Epikurově zahradě a zajistiti jí neodvislost od praživota.

Surrealismus bude se snažiti dáti básníku slabou naději, ale rozklad bude pokračovati, aby krach pohanského umění byl dovršen.

K. Teige, povoláný, aby převzal toto staré dědictví doby přechodné, doby beznadějně, jenž praví, že:

„Naše cesta nevyšla odnikud a nikam nevede. Je to cesta života, jenž je sám sobě účelem i prostředkem, příčinou i účinkem.“

(Stavba a báseň. K. Teige.)

přijme toto dědictví a stane se jeho vzdělavatelem, neboť:

„Život nedostihuje účele, ale uskutečňuje všemožné, aby se žilo ještě více a ještě plněji, je-li možno, jiného účelu není. A jiného účelu nezná ani poesie. Je to kredo nihilistů, kteří tehdy strašlivě zesmutněli připravivše se o poslední náboženské iluze. Posílivše svůj skepticismus, stali se později dobrodušnými ironiky a relativisty, a dnes jsme to my a veselí clovni.“

(K. Teige – Stavba a báseň.)

Jak zřejmo, Apolinaire a jeho druzi našli pokračovatele, jenž pokusí se galvanisovati toto mrtvé, passeistické, předválečné myšlení, tento odkaz dohasínajícího helenismu, a formuluje poetismus, jenž je surrealismem bez jeho mediálního, freudovského nátěru, jenž je dadaismem bez jeho destruktivních úmyslů, a učiní z poesie věc čirou jako sklenici vody, zábavu, která ve století páry a elektřiny vyhovuje milionářům, neboť jim ničeho nevyčítá, ale obdivuje jejich přepych, poskytujíc jim četbu, jež nežadá, aby prošli ohněm utrpení jako četba Ch. Baudelaira, nežadá na nich čistoty jako četba Rosettiho, ani soucitu a spravedlnosti jako básně J. Rictuse,

nic, přesvědčuje je o výhodách jejich mrzkého nadbytku.

Karel Teige učinil poesii funkcí milionářovy lenošky, zatím, co jsa důsledným a materialistou učinil by ji funkcí hmoty.

Podaří se mu přesvědčiti básníky o dobré zábavě, ale nepodaří se mu přesvědčiti je, že dobře skončí, nazve

„poetismus uměním života, uměním žítí a užívání...“

(K. Teige, Stavba a báseň.)

avšak pomine bezradně umění umírat, ačkoli by měl vědět, že život se může nezdařit, ale smrt nikoliv, že život může být nadějí, avšak smrt jistotou,

Z obavy stejné jako jeho duchovní otcové, jako generace Apolinairova, která z víry učinila pověru aby se nic nestavělo mezi ně a pohanský ideál ži-

vota, spoléhaje na ochranu vědy, popře transcendentno, z něhož ponechá jen tolik, co by okořenilo chuť zapovězeného ovoce.

Však z transcendentna, které popřel on a jeho následovatelé, aby osvobodili lživě stenající ilusi nespoutaného života, bude pršeti věčný stesk, padati mlhy, které nezažene ani Edisonova žárovka ani oheň alkoholů, a vše, čeho se dotknou, bude poprášeno prachem záhrobí.

Jejich snění bude otráveno marností, bude je plášiti věta Laforgue-ova, že všechno je dobré, co nemá konce, nepoznávajíc počátku nenaleznou již pokračování, a místo aby se těšili pohledem na osvobozený život, budou hleděti dusíce se úzkostí, kterak rafie hodin ubíhají k smrti. (Dokončení.)

Vladimír Vidal.

KRITIKA

G. W. Hegel: Vorlesungen über die Religionsphilosophie,

Einführung, Die Absolute Religion, Die Beweise vom Dasein Gottes, Begriff der Religion, Die Religionen der Geistigen Individualität, Die Naturreligion (G. Lasson). Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Nové vydání Heglových spisů o náboženství pokazuje na zájem dnešní mentality o náboženství. Heglovi náboženství znamená základ, ale zároveň vrchol duchovní skutečnosti. Souvisí tato věta s celým jeho pojetím o skutečnosti, je to duch, absolutno zmítající se a přicházející v různých konečných formách ke svému uskutečnění, v člověku ke svému vědomí. Tento věčný duch nekonečného vědomí se projevuje v třech výronech nejvíce: v umění, ve filosofii, v náboženství. Náboženství je vrcholem tohoto dění ducha. Vše na něm spočívá, stát i lidský život, každá duševní činnost přichází pro náboženství ke svému vzletu a jest jím ovlivňována.

Přestane-li umění býti náboženstvím, tvrdí, ztrácí svou moc nad lidskou myslí. Postavení k filosofii je zase zvláštní.

Filosofie nevyjadřuje pravdu smyslovým způsobem jako umění. Již v náboženství se projevuje

skutečnost v myšlení (třebas je v náboženství stupeň uměleckého náboženství „Kunstreligion“), a to bezprostředního myšlení. Filosofie vyvíjí pojem pravdy v systematické formě metodickým pochodem. Proto filosofie nestojí proti náboženským představám, naopak splývají ve vyšším životě, ve filosofii náboženství.

První svazek, úvod do Heglovy filosofie činí přístupnými jeho subtilní koncepce v dalších dílech a objasňují je.

Německá veřejnost tím ukazuje nový, velký zájem o náboženství, ač Heglovo pojetí se vyrovná Platonově vysněné říši ideálů – bez reality. Jeho absolutno jest bezvládně zmítaným bohem, které nachází v uskutečnění ve svých tak různých formách nesmírně mnoho kontradikce. Takové absolutno jest absurdní, neboť v něm nic absolutního není. O dalších Heglových koncepcích v náboženství budeme přinášeti na svých místech úsudky. Zajímavý je zájem o náboženství v dnešním světě a hledání jeho zdůvodnění, již ne v citlivosti, nýbrž rozumově.

– H –

Th. Lessing: Europa und Asien (Untergang der Erde am Geist), Felix Meiner, Leipzig.

Podávají se lidskému duchu za dnešních dnů knihy mluvící o všeobecném rozhledu po životě.

Chtějí uvědomiti postavení člověka k celku; jsme plavci v nesmírném oceáně nezměřitelného, plujeme s nepatrným světlem „lidským vědomím“. Toto vědomí nám udává směry životní plavby. Hned na počátku přicházíme k rozporu mezi „Já“, které tvoří svou stránku, a mezi vším, co je mimo mne, předměty. Takový rozpor by byl nesnesitelný, proto se dějí pokusy vyrovnati je a to se děje zevnější nebo vnitřní domnělou skutečností. Tato skutečnost je vytvořená, neboť její fakta jsou fakta naší činnosti.

Existují tři elementy – plnost – svět z nouze – a světlo, na nichž možno postaviti střední cestu životní úlohy.

Život je plnost – lidé jsou částí této plnosti. Moderní filosofie se musí vrátiti k jádru pravdy, kterou vyjadřovala dříve mytologie proti převrácenému názoru počínajícímu Deskartem: Že vše dané je jen předmětem nebo obsahem našeho vědomí. Subjekt je obrácen k objektu – toť poslední základna.

Ve skutečnosti vlastní život se nenachází ani v prostoru ani v čase ani v řetěze příčin a účinků, je to jakési lineární kontinuum. Není to řada ani účinek ani nějaké měřitelné dění.

Každé přemýšlení je tím dáno jako umění kráčet po plynoucí vodě, počítejme jen kroky, životní element je nezměřitelný. Vším lidským myšlením proniká jediná přirozenost, kterou vědomí ohraničuje. Každé vědění o životních elementech předpokládá vyplynutí z elementu, neboť každý paprsek života je částí množství a plnosti života.

Život je plnost, proto každé určité vědění je ochuzení jeho obsahu, každé spění k určitému cíli je zúžení plnosti.

Proč ale život musí býti vědomým, když vlastně vědomí o životě jej ochuzuje?

Poněvadž takový duševní život je jenom výpomocnou silou života, který upadl.

Tyto filosofické základy autorovy k vybudování nového světového názoru jsou metafysické. Procházejími trochuzdravé metafysiky. Základní omyl, kterým laborují, jak v počátku, tak v důsledcích je pojem vztahu individua k celku. Tento problém byl již dříve řešen, a lepší řešení nad řešení Tomáše Aquinského nepodal nikdo. Život lidský je ve své nepatrnosti a pomíjejcnosti tísněn vědomím závislosti, relativnosti. Ale přesto je něčím osobním, u každého individua dospívajícím ke své zralosti, ke své odpovědnosti, k osobnímu štěstí nebo ne-

štěstí. Proto nutně předpokládá plnost života, „Zdroj života“, z něhož vyšel, ale tu je právě rozdíl mezi filosofií autora knihy, který se utíká k plnosti všeobecného života, jehož částíčkou a paprskem jsou lidé. Přechází a ztrácí se vše osobní, osobní život je velmi relativní a uměle vytvořený, je něčím z nutnosti povstávajícím.

Sv. Tomáš ale podává a dokazuje jiný východ ze Zdroje, zachovává celou osobnost těch, kteří se účastní dokonalosti (života) ze Zdroje. Omne ens per participationem reducitur ad Ens per essentiam. Vše, co mluví a nese známku relativnosti, určité míry a omezenosti, ať se jedná o tu neb onu dokonalost, poukazuje na zdroj té dokonalosti, z níž musí vycházeti. Jedná-li se o život, pak účast na životě, kterou nacházíme ve světě, předpokládá plnost života, z níž vyšla, neboť život o sobě nemá na sobě známky určitého druhu života, není určen na ten, neb onen život, nýbrž značí celý život, plnost života. Tedy určení k tomu, neb onomu druhu života, k tomu neb onomu stupni života, vychází ze Zdroje života, čili z plnosti života, která s sebou přináší tuto možnost dáti a určiti stupeň života. Tedy vztah mezi Zdrojem a účastí zůstává vztahem Příčiny ke svým účinkům. Účinek je úplně oddělen od Příčiny, má svou účast, neexistuje existencí Příčiny, nýbrž dostává svou existenci individuální.

Zdá se, že tento zřetel vypadl v autorově knize, zvláště v jeho filosofických základech, na nichž bude, o nichž se právě v této kritice jedná.

Dr. H.

Dr. Josef Kratochvíl: Novoscholasticism, (Brno 1930).

V knize je obsažen dějinný přehled novoscholastického hnutí od doby úpadku, (který klade autor již do 14. stol.), až do poslední doby přítomnosti. Obnova vlastně začíná v 19. stol. v Itálii, ve Španělsku, její rozmach pomalu se šíří i do jiných zemí. V přítomnosti jmenuje četné zástupce obnovy tomismu ve všech zemích.

— n —

Louis F. Anderson: Gottes Logische Welt, Felix Meiner, Leipzig 1930.

Ve svém díle předpokládá autor základ, který položil ve svých předcházejících knihách (Das Lo-

gische . . . , Die Seele und das Gewissen), kde objasnil postavení dušek Bohu a poměr Boha ke světu.

Logický absolutní základ v životě pro osobní odpovědnost tvoří věda o Bohu a o našem poměru k Bohu – dítek ke svému Otci, neboť to jest pól, kolem něhož se všechno ostatní vědění pohybuje, neboť ukazuje naši nesmrtelnost, hodnotu a cíl našeho života.

Jenom ve vědění, v němž vládne dokonalé uspořádání nejvyšších hodnot životních, zůstává, kdežto ostatní systémy přicházejí a zapadají. Ponořiti se do superessence Boží bytosti, v níž je zdroj síly, světla a lásky, toť nejvyšší realita života.

Tyto kratičké úryvky poukazují na pevnou basi životní logiky, kterou chtěl autor postavit uprostřed dnešních zmatků. Podařilo se mu to, neboť základnou života je to nejabsolutnější – Bůh.

J. L. Hromádka: Masaryk, Praha 1930.

Hromádka se svého evangelického stanoviska mluví o grandiositě a ucelenosti Masarykovy osobnosti a jeho díla. Ukazuje na principiální jednání Masarykovo, všímá si všech psychologických a životních složek v mentalitě Masarykově a zvláště jeho postoj k duševním proudům (k vědě, k filosofii, k etice atd.) Při tom ukazuje svou znalost současné literatury.

– a –

Dr. Andrija Živković: Jedinstvo kršćanske kulture, Zagreb 1930.

Vznešenost kultury pod vlivem křesťanství, když se porovná s předcházejícími dobami, vrcholí a sahá i do budoucnosti.

Theodor Ziehen: Wesen der Beanlagung und ihre methodische Erforschung (Langensalza, Beyer u. Mann 1929.)

Jednotlivci potřebují prozkoumati své přirozené vlohy, nadání a dispoice, aby našli cestu ve svém životním povolání. Kniha Ziehenova má být vůdčí. Definuje některé důležité pojmy, které přicházejí v úvahu ve výchově, mezinimi pojem nadání, vlohy a charakter, kterýžto poslední pojem zůstává velmi nejasný, nepřesný a vlastně charakteru nemožný. Analysuje dosti přesně duševní prvky přináležející

k pojmu přirozeného nadání a všímá si zvláště nadání k jednotlivým oborům věd a umění.

Dr. Vojtech Hlenčík: Geneza rozumu, Spiš. Podhradí 1930.

Smysl i rozum mají svůj společný kořen, na který již poukázal Kant, a autor se snaží jej vysvětliti. Z jeho výkladu ale nesvítá, proč je rozdílná intelektuální schopnost od smyslové, ani čím se liší, ani proč rozdílně se jeví ve své činnosti. Z předchozí rozumové činnosti, která je závislá na smyslových vjemech, neplyne identita rozumu a smyslu.

Jan Rambousek: Hrst vzpomínek na básníka Otokara Březinu, Kežmarok 1930 (druhé vydání).

Vzpomínky přináší spolukolega Březinův na dívčí měšť. škole v Jaroměřicích. Chtěl zachytiti několik velkých myšlenek velkého básníka a filosofa, které zůstávají přístupny málo čtenářům v jeho knihách.

P. L. Lehu: La raison règle de la Moralité d'après S. Thomas, Paris, Gabalda 1930.

Znenáhla pronikají do širších vrstev principy sv. Tomáše Aquinského vlivem jednotlivých knih. I v etice nutnost zásad a principů sv. Tomáše dovede zjednati svou ujasněností a absolutní hodnotou pořádek a jas. Tomáš Aquinský svými principy vystavěl nejjistější budovu morální výchovy a charakteru, poněvadž pozoruje a zachovává vlastní povahu věcí a schopností lidského ducha. Přítomná kniha je svědectvím, že Tomášova morálka je rozumovou.

R. Fettingner, Pastoralchemie.

Herder & Co, Freiburg: Str. 204, cena 6.50 RM.

Studie, která skutečně vyplňuje mezeru. Dosud nebylo prakticky a souborně užito poznatků chemie o hmotách katolického kultu, aby se vidělo ve světle moderního stavu chemie, jaké má a může být, nebo nesmí být to, čeho se v katolickém kultu užívá. Nejenom katolík bude zajímati, co je tu po-

dáno o chlebě, víně, olejích, kovech, látkách a osvětlení, nýbrž i každého inteligenta budou zajímati chemické poznatky, hodící se na mnoho věcí všedního života.

— es —

Alfred Laub, Nervenkraft.

Str. 250, cena 2·80 RM.

Jako protějšek různých těch knih o léčení autosugescí staví zkušený autor svou knihu. Hájí názor, že nervové nemoci jsou hlavně nemoci duševního rázu a proto také musí býti léčeny hlavně duševními pomůckami. Chce proniknoutik nejprostšímu čtenáři, by pomalou a opakovanou četbou se dovedl vyznati ve svém stavu a dovedl rozeznávat. Že je to kniha spolehlivá, za to ručí jméno autorovo, jenž je farářem v Lucernu.

— es —

František Götz: Tvář století.

Několik průhledů do psychologie dneška.

Vyd. V. Petr v Praze 1929.

V této své, už třetí, knize snaží se Fr. Götz postřehnout a zachytit ducha století, a to nejen v jeho podobě okamžité, nýbrž v evoluční souvislosti s věkem předcházejícím a s budoucností, aspoň jak je postulována. Ve spoustě drobných kapitol (z nichž značná část jsou přetisky jeho časopiseckých referátů) rozvíjí tyto svoje názory: Stol. XIX. je dobou prudké analýsy, jejímž výsledkem bylo, že z celého vesmíru zbyl tu jako jediná skutečnost člověk se svým kultem chladného a vševědoucího intelektu. Naše století nezastavilo se na této analytické cestě a rozpitvávalo i člověka samotného, jeho duševní život a dospěvší poznání nesvobody, měnivosti a prchavosti a tudíž i naprosté bezúčelnosti, hluboké nesmyslnosti lidského bytí, počalo svůj tanec nad propastí, chtíc vypít aspoň všechnu vrátkou krásu této nesmyslnosti a směříc se všem božstvům a řádům, vědomí lidskosti i individuálnímu vědomí sebe sama. To je nejkritičtější bod vývoje, Götzem nazvaného *depersonalisačního*. To naprosté rozbití individuality spadá tedy do století, jehož první velikou zkušeností jsou hrůzy válečné. Depersonalisace projevuje se přirozeně těž, ba především, v umění, ať už sklonem ke grotesce a odpo-

rem k tragice, ať jako kult podvědomí, na němž založeno dada a surrealismus, ať jako kult pasivní, asiatské pokory. Ale z těchto temnot — z nichž není vývojového východiska, protože je to nejnižší bod té krise ducha — svítá. Svítá touha po osobnosti, *požadavek individualismu*. Ten jediný vyvede ducha lidského ze slepé uličky, z toho Egypta běsů a pudů, skepse a cynismu.

Ano. Jenže Fr. Götz je z těch, jimž nemůžeme zplna uvěřit. Přesněji řečeno: Götz je typ vysloveně *kvantitativní*. Tento pojem typu kvantitativního není ovšem ražen speciálně na Götze, nýbrž na moderního intelektuála vůbec. Dnešní intelektuál je člověk veliké erudice a povšechně dokonalé orientace, který útočí a roste do strašných šířek, ale právě jen šířek. Skutečnosti se u něho nezažívají do hloubky, nýbrž, nahrnovány dychtivě plnými náručemi, strádají se, jakoby provisorně, jakoby materiál k synthese. Ale k té už nedojde, není tmelu, není architektury, není řádu. Synthesa je totiž zacílená a jde nejen někam, ale také odněkud, z pevného středu, z víry. A té se nedostává. A přece jediné víra to je, co umožňuje hierarchii hodnot (bezpodmínečně nutnou ke každé kladné práci), bez ní je kvalita prázdňím pojmem, kryjícím relativní soud. Proto člověku bez víry zbývá jen ničící, strhující kvantita, která má zaplnit zdánlivou prázdnotu života a zatím budí jen zoufalství a bezradnost.

Jestliže z té bezradnosti, přesněji řečeno neideovosti, nezaměřenosti a konec konců i nepoctivosti (protože *náladovosti*) názorové bývá jakýms takýms východiskem materialismus, není ani v tom Götz výjimkou. Život je mu jen „komplexem biologických sil a energií“ a to život ve všech svých fenomenech i formách. Tedy i život duševní, i život tvůrčí je jen funkcí biologické aktivity. Pak je ale kontradikcí chtít postihovat speciálně duchovní vývoj, když je jen závislou složkou toho biologického komplexu, jehož aktivita nemá směru (mohl by být spor, zda je to pak ještě aktivita), nýbrž jen příčinnost a následnost. V jednotlivostech vystoupne tento protiklad ještě markantněji.

Tak na př. v kapitolách o dada a surrealismu. Oba tyto excesy Götz dokonale a zásadně neguje. Správně. Ale nezahazuje tu tažení sám proti sobě? Má k tomu práva, když takový surrealismus není ničím jiným, než důsledným domyšlením celé té

biologické teorie Götzovy? Surrealismus je totiž pokud možno věrnou, automatickou kopií podvědomí v celém rozsahu jeho iracionálnosti a anarchičnosti. A co je podvědomí jiného, než ten vířící, zmítající se biologický komplex, převedený na duševního jmenovatele náhodně a nesoustavně cestou sensuelní, co je to jiného, než změř a vario-skop pudů, emanovaných z hmoty a hledajících hmotu? Tady si tedy Götz dobře nerozumí. (Ovšem že by na důkaz Götzovy „zásadnosti“ stačilo pouze uvést jeho stanovisko vůči surrealismu v jeho předcházející knize, v Jasnícím se horizontu, kde na tento směr přísahal jako na obrodu a nové možnosti poesie.)

Nacházíme-li v této knize též hezkou řadu portretů jednotlivých umělců, nebuďme ani na okamžik v pochybnostech, že tu jde o rozbor thetický; že totiž Götz používá těchto portretů jednostranně na doklad svého soudu; že *abstrakci*, to jest vědecky jedinečnou cestu k důkazu, nahrazuje exploatací. Co to znamená? Že i tady ukazuje se *víra* jako *conditio sine qua non* vši pozitivní práce, tedy i (a vlastně především) vědecké. Abstrakce

totiž podmiňuje nejprv naprosté obsáhnutí a zažití celku, zakušení nejzazších kořenů i výhonků a to jest bez víry, bez toho pevného středu, nemožné. Tou exploatací dochází Götz přirozeně k dedukcím dokonale pokřiveným. Tak na př. si za svědka procesu depersonalisačního bere Girandoux. V ryze estetické (možno říci estétské) hravosti, kaleidoskopičnosti tohoto ryzího, tradičního Francouze spatřuje důkaz pro labilitu lidské individuality. Oč liší se tato formální ironická a typicky francouzská těkavost od lyrismu Francise Jammese? A toho by snad nechtěl Götz řadit mezi tyto „depersonalisované“?!

Kdybychom se měli zabývat všemi protimluvy a názorovými i metodickými nedůslednostmi Tváře století, rozrostla by záhy tato recenze na rozměrný článek. Proto omezujíc se na uvedené ukázky, konstatujeme jen (bez náležitého respektu), že je to kniha, jež svou všestrannou informovaností a šířkou perspektiv dosahuje evropského formátu. Jinak to lze říci také takto: stává se věrným zrcadlem, tváří dnešního „dobrého evropanství“.

Václav Renč.

POZNÁMKY

Výhledy, knihy zkušeností a úvah, pořádky Vilém Mathesius a Jan B. Kozák: přináší studii: Jan B. Kozák: Ježíš ve víře a skepsi. (Melantrich.)

Čím odůvodní Jan B. Kozák, že se pouští do hodnocení Ježíše? Svými odbornými studiemi? Těmi se nezabývá. Stačí mu několik knih, které nebyly napsány na základě zevrubných studií v Palestině, jak se jimi obírají některé biblické školy (má o nich Jan B. Kozák tušení?), nýbrž podkladem jeho studie jsou autoři, kteří chtěli historicky zhodnotit prameny o Kristově životě. Jejich historie pak pohrdá historickými skutečnými prameny a zabývá se fantasií a vkládáním svých osobních výkladů do historických pramenů. Žádá autor, hned na počátku, aby se na něm nežádala úplnost (str. 7), vybírá jen knihy hodící se našim poměrům (str. 8). Má toto hodnocení věcnou cenu? Je to vůbec hodnocení?

Takto připraven hodnotí Jan B. Kozák „kriticky“ dokumenty o životě Kristově. Vskutku jeho „kritický“ postup nepře-

sahuje obsahu v úvodě uvedených knih. Jednotlivé citáty evangelií jsou *prostě převráceny a vytrženy z pravého kontextu*, takže nabývají smyslu, jaký jim „kritický“ postup vtiskuje. Není úkolem filosofické kritiky zabývat se jednotlivostmi (k tomu jsou vzácná díla profesorů biblické školy v Jerusalemě, Lagrange a j.), stačí poukázat na „kritický“ postup Jana B. Kozáka, aby celé další dílo se objevilo v pravém světle. Jeho vývody neplynou z kritického postupu, nýbrž proto, že jsou opsány v úvodě z uvedených děl. Mnoho z věcí, tak jasně uvedených, jako jiné, prostě se opomíjejí, nebo jsou pozdějším výplodem a vyšperkovaným výrazem staršího křesťanského podání (str. 13). Nepovazuje autor, že je v rozporu se sebou, když připustil dobu sepsání 1. století, že nezbyvá času na možnost vytvoření vyšperkování, neboť všude se dovolává očitých svědků a sami evangelisté jimi byli.

Krista podává jako fanatika politické a šovinistické představy mesiášské, což

je tak protivno všem záznamům evangelií o této věci, které mluví, že Kristus prohlašuje, že jeho království není na tomto světě, že apoštolům vytýkal jejich nesprávné názory atd. Těchto „kritických“ ukázek se dá vytknouti Kozákově celá řada.

— a —

Maritain udává několik podmínek pro obnovení tomismu. Že je nutno obnoviti tomismus, dokazují nám předně dějiny filosofie. Jakmile se upustilo od aristot.-tom. filosofie, založené na první evidenci rozumu a první evidenci smyslového poznání, nastal zmatek. Vznikla řada absurdních, nesmyslných soustav — ať už jsou to různé druhy *empirismu* (sensualismus, naturalismus, materialismus, pozitivismus, scepticismus) nebo *racionalismu* (kriticismus, idealismus).

Moderní filosofie buď úplně nebo částečně popřela schopnost lidského rozumu poznávat věci, nebo mu přisoudila přímo božskou, tvůrčí moc, lidský rozum se stal měřítkem všech věcí. Jediným

možným východištěm z tohoto bludiště děsných krajností jest filosofie aristotelско-tomistická, protože vychází od základní pravdy, že lidský rozum je schopen poznávat věci; zkoumá objektivnost věcí, jejich povahu, jejich bytnost (essentia). A poněvadž bytnost věcí je věčná a nezměnitelná, proto i filosofie aristotelско-tomistická jedná o bytnosti věcí jest věčná a nezměnitelná.

Čeho je tedy třeba k obnovení tomismu?

1. Z dějin filosofie plyne, že obnovení tomismu záleží především na věrnosti scholastiků, kterou projevují nejen nejvšeobecnějším zásadám (na př. že jest Bůh), nýbrž i jednotlivým principům sv. Tomáše. Nemyslím materiální prvky tomistické soustavy (jako na př. přírodovědecký materiál, jímž staří odívali své metafysické principy, ten musí být úplně a zcela obnoven), nýbrž formální principy sv. Tomáše.

Nemusím snad zdůrazňovat, že se nesmíme držet Aristotela a svatého Tomáše otrocky a jen mechanicky opakovat výsledky jejich spekulací. Věrnost záleží v tom, že jejich promyšlených a uspořádaných principů používáme k řešení nových, dnešních problémů. A poněvadž jejich principy platí věčně, možno jimi rozřešit všechny moderní problémy. A právě proto má i nejmenší princip nesmírnou cenu.

Dějiny nám dokazují, že když se upustilo od aristotelско-tomistické filosofie, nastal myšlenkový chaos, tápání, bloudivění. Nechceme-li utonouti v moderních zmatených soustavách, musíme mít pevný základ. A tím je tomismus.

2. Než nestačí, abychom byli bohatí; musíme též umět *použít svého bohatství*. Jak máme využít svého vědeckého bohatství, nejlépe nám ukázal sám sv. Tomáš. Aristoteles i sv. Tomáš používali ke svým filosofickým vývodům též současné přírodovědy. Jí objasňovali těžko pochopitelné abstraktní pojmy a zásady. Zdůrazňují: používali přírodovědy k objasnění metafysických zásad, nikoliv k jejich dokázání. Jejich metafysické zásady vyplývají z první evidence smyslového poznání a z první evidence rozumu. Je tedy zřejmo, že i když není jejich přírodověda ve všem správná, neplyne z toho, že jejich metafysické zásady jsou nesprávné.

Přírodověda ovšem šla vpřed rychlými kroky; ve všech oborech činěny nové objevy, tvořily se nové názory, nové soustavy. Někteří scholastici však nechťeli nic slyšet o novotách a drželi se sv. Tomáše tak otrocky, i co se týče jeho přírodovědeckých poznatků, že se stávali směšnými a moderní svět jimi opovrhoval.

Je tudíž pochopitelné, že za takových okolností mohl rozkvést empirismus, fenomenalismus, mechanismus atd. Musíme si přiznat, že scholastici v této věci velmi chybili jednak tím, že byli nepřístupní novému hnutí, jednak i tím, že se hned s počátku rázně nepostavili na odpor proti novým směrům. Sem tam se někdo ozval, ale jeho hlas zanikl. Byli také tehdy věrní stoupenci tomismu, ale příliš osamoceni, bez vlivu na větší společnost.

Z toho všeho následuje:

Má-li se obrodit tomismus, musí scholastikové též rádně pracovat. Nestačí porizovat jen školní příručky, nýbrž je třeba *tvorit též původní díla*, v nichž *nesmí přehlížet výsledky moderních přírodních věd*.

3. K obrodě tomismu je třeba, aby filosofie nebyla výlučně přiřazována k teologii a jí snad podřizována; nesmí se omezit jen na bohoslovce, nýbrž *musí proniknout i mezi laiky*. Pak se na ni nebude pohlížet jako na seminární předmět, nýbrž *jako na pravdu, již jest*.

Jest velmi potěšitelným zjevem, že se nyní už mnoho laiků činně zajímá o tomismus. To nás opravňuje k naději, že tomismus v krátké době zatlačí všechny falešné filosofické soustavy a ovládne myšlení moderního lidstva.

4. Avšak nejdůležitější podmínkou obrození tomismu jest, aby se scholastičtí filosofové *denně věnovali důkladným metafysickým spekulacím* a tak stále hlouběji pronikali do všech problémů. Zajímají se stále též o všechny přírodní vědy, aby byli vždy pohotově se svými věcně platnými principy, naskytne-li se nějaký nový problém.

Nejde o to, aby byla filosofie postavena do služeb přírodních věd, ani o to, aby přírodním vědám byla vzata svoboda, jež jim právem náleží; nýbrž jedná se o to, aby filosofie ve své autoritě jako královna věd, stále bdící nad všemi vědami, byla posílena.

5. Co se týká celého proudu *novověkých filosofů*, nemohou s nimi ovšem scholastikové ve všem souhlasit, ale přesto nesmějí úplně zavrhnout práci moderních filosofů a přerušit s nimi všechny styky.

Často se říká, že scholastici jsou ve své soustavě příliš upjatí a proto nemohou pochopit žádné jiné myšlení. Naproti tomu možno ale říci, že pouze oni – dají-li si ovšem na tom záležeti – jsou schopni pochopit moderní filosofii až do základu, mnohem lépe než sami moderní filosofové (protože mají ostřejší světlo a jistější principy). Moderní filosofové mají mnoho cenného *materiálu*, kterému však chybí tomistická *forma*. A tu jim mohou dát jen scholastikové.

6. *Scholastikové se musí zabývat též moderní filosofií*. Nesmějí ihned s pohrdáním zavrhnout vše, co nesouhlasí s jejich učením. Každý blud má v sobě aspoň trochu pravdy. Je tudíž třeba, aby ony moderní soustavy analysovali, aby ukázali, kde je pravda a z čeho vznikl blud, omyl. To je pravý způsob aristotelско-tomistické filosofie. – Ant. –

Angelicum, vědecký orgán dominikánské university v Římě téhož jména, přináší dvě studie. Je to především článek dra Gilleta: *La méthode philosophique de St. Thomas et l'expérience* a článek dra Simonina: *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*.

Dr. Gillet zamítá předně výtku, že sv. Tomáš nebyl filosofem, nýbrž jen theologem. Díla Tomášova ukazují, že dobře znal, co je obor filosofie a co patří teologii. Komentáře spisů Aristotelových jsou důkazem, že Tomáš nebyl ve filosofii diletantem. Zrovna tak to dosvědčuje jeho dílo: *Summa theologie*. Pojí se v ní sice harmonicky veličiny filosofické i theologické, ale napřed byly podrobeny přísnému rozboru podle metody, která jim náležela.

Jiní vytýkají sv. Tomáši, že byl pouhým kompilátorem, který si zvolil za vůdce Aristotela. Nezapomínejme však na tehdejší dobu. Již v tom je vidět velký rozmach genia Tomášova, že se postavil po bok Aristotelovi, když tehdy byl uznáván jen Plato. Je v tom velká zásluha Alberta Velikého a jeho žáka Tomáše, vždyť to znamenalo opozici proti názo-

rům tehdy všeobecně uznávaným. Duchovní z řad světských, rovněž františkáni a dominikáni znali jen Platona, není tedy divu, že Tomáš byl některými svými vrstevníky nazýván modernistou. Držel se Aristotela, ale to pro jeho experimentální metodu. A snadno by se dalo ukázat, na kolika místech ho opustil, a to proto, že se někde Aristoteles uchýlil od své vlastní metody. Tu pak se neváhal přidat k Platonovi, kde viděl, že jeho důkazy jsou správnější. Originálnost filosofie sv. Tomáše spočívá v jeho *rozumové metodě, založené na zkušenosti*.

Šířeji se autor zmiňuje o tom, jak Tomáš rozřešil *věčný* problém poznání a *aktuální* problém sociální. Jeho postup se zakládá na podrobné experienci, nic nebuduje a priori. Pozoruje, kam věci svou povahou spějí, a pak teprve z dostatečných fakt činí pomocí rozumu všeobecně platné konkluse. Lidské poznání začíná smysly, jež zachycují věci konkrétně, ojedinele. Bez smyslů nedospějeme k žádnému poznání. Rozum abstrahuje od představ, smysly nabytých, a tvoří ideje, jež pozbývají své hmotné omezenosti a stávají se všeobecnými, přece však pravdivými, protože jsou vzaty z reality a dají se na ni uvést. Konkluse mají jen potud platnost, pokud vyvěrají z principů, principy však se zakládají na intuici rozumu, jež postřehuje, co každá věc je. Naše rozumové poznání je tak spjata se smyslovým, že, i když se vzneseme do výšin abstrakce, stále máme na zřeteli konkrétní věc, od níž jsme vystoupili. Nejvyšší abstraktní poznatky můžeme postupně analyzovat až na nejkonkrétnější realitu, důkaz to, že naše poznání je objektivní, že odpovídá pravdě.

S problémem poznání souvisí sociální problém. Kant po kritice rozumu vybudoval Morálku kategorického imperativu. A většina moderních sociologů, když postavila vědu proti rozumu a uznala za vědu jen poznání konkrétní a utilitární, podjala se úkolu zhotoviti sociologii, jež je úplně cizí tradiční morálce, individuální i sociální. Dospěli k tomu, že blaho společnosti je posledním cílem a člověk že je pro společnost. Je to zřejmé znásilňování posvátných práv lidských a vznešených cílů, apriorní systém, do něhož všichni jedinci jsou vtěsnáni. Jinak řeší sociální problém sv. Tomáš. Vychází z jemného pozorování člověka; vidí, že

je to bytost složená z hmoty a oživujícího principu, duše. Rozlišuje tak „osobu“ u člověka a „individuum“. Jméno „osoba“ je dáno duchovému principu, jenž jednotí konstitutivní prvky lidského složení v řadě bytí a v řadě činnosti je odpovědným principem za lidské skutky. Individuum je výsledek našich materiálních elementů, akcidentálních, jimiž se rozlišují těla. Přesným rozlišováním těchto dvou jmen je možno rozluštit řadu problémů. Člověk, jako osoba, je občan nad společnost, ta musí být proň prostředkem k snadnějšímu uskutečnění cílů, jež se mu ukládají jako člověku. Společnost je závislá na občanech, bez nich nemůže existovat. Jako individuum je však částí společnosti a část je nižší než celek. Má-li tedy právo užívat společnosti k dosažení svých cílů, vyplývá proň z toho též povinnost sloužit společnosti. Tato distinkce nás vede k řešení rodinného problému. Stát nemá práva rušit manželský svazek, který nezávisí na něm, ale je dán přirozeností a Bohem. Jinak ničí rodinu, bez níž je společnost nemožná. Mnoho se mluví o rovnoprávnosti muže i ženy. Jako bytosti lidské, jako osoby jsou muž i žena rovnoprávné, mají tutéž přirozenost, rozumovou a svobodnou, mají tentýž poslední cíl. Avšak jejich individuální podmínky jsou různé. V tomto smyslu je muž schopnější býti hlavou rodiny, starati se o potřeby společného blaha. Totéž platí o poměru dítky k rodičům. Duše dítěte má takovou cenu jako duše otce a matky. Než s individuálního stanoviska vidíme, jak je slabé, nemohoucí, proto potřebuje rodiny k svému rozvoji. Říci, že dítě patří státu, je totéž jako tvrdit, že stát má vyšší práva, než jsou práva osoby dítěte a rodiny, která je základem státu. Odtud vyplývá povinnost pro rodiče zajistit dítěti školní výchovu, jež ho neodvádí od jeho posledního cíle, nýbrž naopak pomáhá mu k jeho dosažení.

Filosofie sv. Tomáše je filosofií jsoucna, proto je zaručena její neochvějnost. A neutkává se ani s dnešní dobou zkušenosti, poněvadž to jsoucno není jen tak do vzduchu hozené, ale je vzato z konkrétních věcí. Experience se tu pojí ladně s rozumem. Tomáš Aquinský nepostavil vzdušné zámky apriorních dohadů, ani nezůstal přikrčen u země přehnaně titěrné experience, ale zbudoval katedrálu vědy, pnoucí se abstrakcí do zá-

vratné výše, dobře však založenou na pevných základech jemné zkušenosti.

Studie dra Simonina pojednává o totožnosti rozumu a věci, rozumem pochoopené. Snaží se dopátrat pravého smyslu učení Tomášova v tomto ohledu. Proto cituje četná místa Aristotelových textů o poznání, podává mnoho vět ze sv. Tomáše a rovněž z jeho hlavních komentátorů, jako je Capreolus, Cajetanus, Silvester de Ferraria, Suarez a Joannes a St. Thoma. Základem pro všechny je pověstná věta Aristotela: $\eta \psi \chi \eta \tau \alpha \theta \nu \tau \alpha \pi \acute{\omega} \varsigma \acute{\epsilon} \sigma \tau \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha$. Duše je jaksi vším, rozumí se poznáním. Ne ovšem tak, že by se podstata rozumu stala nějakou věcí, ale v rozumu je obraz věcí. Rozum přijímá formy věcí. Je třeba zdůraznit, že forma věci, rozumem přijatá, je totožná s fysickou její formou, avšak jejich bytí je různé. Mimo rozum má bytí přirozené, v rozumu pak je toto bytí přítomno způsobem, rozumu odpovídajícím. Tak je možno říci, že rozum, mající formu věci, je shodný s ní, neboť formou je věc tím, čím je, což bylo důkladně rozebíráno ve Fil. revui v článcích dra Boškoviče v minulém ročníku a v předešlých dvou číslech. Studie dra Simonina je detailní a poukazuje na rozsáhlou znalost spisů Aristotela, sv. Tomáše a jiných čelných scholastiků. *Švach.*

Novotomismus. Vždycky se pozastavuji nad tímto podivuhodným slovem. Co chce říci? Nový sv. Tomáš, jakési opravené vydání? Nebo nauka sv. Tomáše lépe a jinak chápána, nežli byla chápána dosud? Asi tak, jako se mluví o novokantismu a novoidealismu? To všechno jsou nemožné věci. Neboť sv. Tomáš není Kant ani jakýkoliv jiný myslitel nové doby. Jeho nauka ve svých lapidárních hlavních obrysech jest nade všechnu pochybnost jasná, třebaže v podrobnostech lze disputovati o přesném smyslu nebo obsahu té neb oné myšlenky, které on sám nepropracoval pro „žáky“. Čím lépe chceme chápati sv. Tomáše, tím dále musíme jíti nazpět k jeho klasickým prvním žákům a ke tradici školy, která jej měla neochvějně za svého genia. Chce-li se novotomismem označiti obnovený návrat k zásadám sv. Tomáše, proč bychom prostě neřekli tomismus? Děje se tu omyl, asi z neznalosti věci, zaměňuje se totiž tomismus a scholasti-

ka. Což jsou dva pojmy nikterak se nekryjící. Existuje novoscholastika, ne však novotomismus.

V únorovém čísle (z 22.) letošní Revue Catholique des idées et des faits je tato myšlenka důrazně podána a zároveň charakterisován tu tomismus souhrnně jako snad dosud v nové době nikdy: 1. Jest jenom tomistická filosofie, nikoli novotomistická. 2. Tomismus není orientován pro středověk. 3. Tomismus tvrdí, že užívá rozumu k rozeznání pravdy a klamu, nechce moderní výsledky myšlení ničit, nýbrž čistiti a udržeti pravdy získané od dob sv. Tomáše. 4. Tomismus není závislý na směrech, není pravičácký ani levičácký, nesmí býti chápán místně, nýbrž duchově. 5. Tomismus jest obsáhlou moudrostí; mezi ním a jednotlivými útvary kultury je nepřetržitě živá výměna, ale svou podstatou je naprosto neodvislý od těch jednotlivých útvarů. 6. Tomismus považovati za jakýsi kroj, který se nosil ve 13. století, a nyní se nenosí více, a tvrditi, že cena nějaké metafysiky je prostě životní projev určité doby, by byl přímo barbarský způsob myšlení. 7. Neméně nesprávné by bylo cenu nějaké metafysiky posuzovati podle jejího poměru k rozkladnému nebo zachovávajícímu sociálnímu stavu. 8. Filosofie sv. Tomáše o sobě jest nezávislá na článcích víry, ve svých základech a ve své budově závisí jen na zkušenosti a rozumu.“ To by měl uvážiti onen zpravodaj ve Hlídce, 1930, č. 5. str. 204, jenž napsal tuto podivuhodnou větu, která by velmi slušela třeba nebožtíku prof. Drtinovi: Co do věci jest už nejvyšší čas, aby se v horkokrevném neotonismu vykonala řádná přehlídka, jíž by se také do pravých mezi odkázaly pokusy, vázati vědecké bádání (sic!) autoritami scholastickými“. Měl by zpravodaj říci, co rozumí vědeckým bádáním – a jmenovati některého tomistu, který ty pokusy činí, vázati vědecké bádání scholastickými autoritami.

— es —

Na okraj due. Není tomu dávno, co se u nás protestovalo oficiálně i neoficiálně proti t. zv. bulvárnímu tisku. Byly to především organizace ženské a učitelské spolky, které si stěžovaly, jak znesnadňuje dnešní kluzký tisk jejich výchovnou práci, jak zlobně působí na mládež pornografie, bezohledné referáty

ze soudní síně, senační zprávy, vypočítané na nízkou pudovost čtenářů, že některým našim časopisům ani nestačí skutečné zločiny a proto je svou fantasií rozhojňují, aby se čtenáři nasytili lidských slz a krve. Poukazovalo se, že noviny dnes nejsou vůdci, nýbrž svědci lidu, že nevyjadřují vždy pravého stavu skutečnosti, ale že jejich úkolem jest rozčilovati masy a býti stranickou pastí na duše. Je prý politování hodno, že i část intelligence souhlasí s metodami skandálního a nestoudného tisku tím, že jej z politického chytráctví mlčky toleruje a pod. Jsou tyto protesty míněny upřímně a doopravdy?

Není nic horšího nad mravní pokrytectví. Krise revuí a měsíčníků dolehla silně i na tak zvané časopisectví ženské, které postoupilo své čtenářstvo konvenčním týdeníkům ilustrovaným, určeným většinou pro „československé paní a dívky“. Zdá se, že ženské revue pozbyly nadobro smyslu od doby, kdy veřejnost zaručila ženě všechna práva a poskytla netušených výsad. Nelze si představit časopisu méně zajímavého a ubohého nad nynější ženské žurnály. Sentimentálně, pikantně přirocené básničky, povídky otupující etický i estetický cit, leda by se sháněly překlady, sem tam článek gymnastický a lascivně vedená rubrika hygienická vyplňují hlavní obsah. A žádná z organizací ženských se nepozastavuje nad tím, že podobný list paní a dívek bez trestu seje mor hlouposti a nízkosti v kruzích ženských, nehrozí se, jaké životní nároky se takovými pusté světáckými povídkami „na pokračování“ podněcují a jaké morální zásady, oděné do fraku, hedvábí a kožíšin se podstrkují mladým lidem! Čeho chceme žádati od doby, jejímž ideálem je požitkářství, blahovolně propagované listy paní a dívek, modlou rozkošnické pohodlí a heslem rychlost? Co chceme po době, která jednostranně zbožnila sport, filmové sensace a ztřeštěné rekordy, po době, v níž je mnohem větší hanbou neznati černošského boxera těžké váhy nežli nevědění nic o Vrchlickém? Vydavatelé podobných dámských tiskovin a všech druhů literární nečistoty vnesli do svého podnikání t. zv. eleganci. Povídky a romány, aby táhly, musejí býti ze života „lepší“ lidí. Elegance je laciné kvítí a dnes už může býti každý více méně elegant-

ní. Je to zvláštní slabost, že si lidé zvykli spojovat eleganci s bohatstvím, inteligencí, solidností a poctivostí. Před elegantně oblečeným se klaní vrátný v hotelu do 60 stupňů, před méně elegantním už jen do 40, a je-li poklona věnována neelegantnímu větší než sotva 10 stupňů, stojí to vskutku za poznamenání. Ale to nedělá jen vrátný; tak soudí číšníci, holiči, šoféři, policisté, a skoro každý je jaksi rád, když neznámý, s kterým mluví, jest elegantní.

Neupřímnost protestních hlasů vystupuje ještě v jiném směru. Velmi mnozí literáti oblíbili si triviálnost formy a hrubost v podání; i oni chtěli by obestříti své výplody kšeftovní vůní toho, čemu se říká zapovězené ovoce. Ztratili-li spisovatel vkus, je to vždy velmi povážlivé. Napíše-li dramatik Edmond Konrád (viz feuilleton K. Horkého ve „Frontě“ III. 28) o herečce paní Anně Sedláčkové, že její úsměv patří ku přírodním krásám naší republiky a že „už by sakra měl jednou někdo napsat o Olze Scheinpflugové“ a tituluje-li vůbec přední členky pražského Národního divadla jako animírky, je to neklamnou známkou značně pokleslé morální úrovně a že se začíná u nás literatura barová, v níž alkohol je na pochodu.

Kdo chce kazit lid, nepotřebuje k tomu mnoho důmyslu, ani autority. Líto je však mládeže, příživující se takovýmto nektareni našich večerníků, ilustrovaných časopisů a „krásného“ písemnictví. Tisíce dětí jsou dnes zašlápnutými květy své doby a rostou jako podrosty v lese mravní zkázy. Mínilo-li to svazy žen a podobné korporace se svými protesty proti zkaženému tisku vážně, ať začnou s nápravou samy u sebe, protože sebekázeň člověka jako jednotlivce je nezbytným předpokladem každé záměrnosti, každé organizace. Hic Rhodus, hic salta!

— Dk. —

Relativnost křesťanské etiky: Několik poznámek přináší Jos. Teindl v Křesťanské revue (str. 267.) Udané poznámky neukazují, k čemu jsou poznámky a také k ničemu se nehodí jako poznámky. Jsou to nesrovnalé fráze. Podle těchto poznámek vlastně by plynulo, že neexistuje morálka, poněvadž Bůh je nepoznatelný a rovněž poměr k němu.

Křesťanská etika souvisí úzce s věrou,

poněvadž je to vlastně aplikovaná víra na život, tedy život z víry, přesto ale je velmi soustavně vyslovena již Kristem: Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, z celé duše, ze vši mysli a bližního jako sebe, nebo sv. Pavel ji vyjádřil, když mluvil o ovoci ducha, které je čistota, pokora atd. ... Katolická etika zároveň spojovala a spojuje vždy přirozenou etiku, t. j. takovou, k níž dospěje člověk svým rozumem, (jak ji vypracoval Aristoteles), s principy víry, poněvadž si neodporují, naopak ukazují shodnost, harmonii. *Jedna je správnost jednání*, chybovati se může nekonečným způsobem.

Hodnotný posudek! Nejmenší revue v květnu l. P. 1930 přináší texty z 1. čísla minulého ročníku Filosofické revue a končí roztomilou filosofií, která je v něm obsažena takto: „Zajisté, moderní úspěch, rekord filosofické práce!“ Cituje vedle toho Komenského, který ukazuje, že člověk nemůže býti podoběn Bohu, aby všecko pouhým pohledem (simplici intuitu) spatřoval. Toho není dáno ani andělu, ani člověku, ani žádnému tvorů ...

Uvedené větičky z Fil. revue jsou základní tóny sv. Tomáše Aq., základy celé jeho metafysiky. Rozum postřehuje, co každá věc je, (*quidditatem rei*), t. j. podívám-li se na předmět, ihned poznám, že je to člověk, nebo kámen atd. Text Komenského znala scholastická filosofie (Komenský byl scholasticky vzdělán) a neodporuje předcházejícím textům ve Fil. revue. První postřeh a pochopení rozumu je základem každého dalšího postupu ve vědeckém a přesném určování dokonalého poznání bytosti věci. Intuitivní schopnost rozumová tím nedosahuje nekonečnosti Boží, poněvadž neproniká *k dokonalému poznání* „primo intuitu“ a zároveň tímž prvním postřehem nepoznává celý vesmír, ale znenáhla pomocí této schopnosti si zjednává dokonalejší poznání věcí. Bez této základní schopnosti rozum by nemohl věci poznávati a pak horlivost autora poznámek v Nejmenší revue dospívá ke Kantovu kriticismu. Rekord neznalosti *tomistické filosofie* a úsudku nade všemi!

Die psychoanalytische Bewegung“ ve druhém čísle druhého ročníku

přináší přirovnání, aby objasnilo pojem o náboženství a umění. (Der Weg allen Fleisches, von Theodor Reitz.) Přiznává, že mnohé otázky umělecké tvorby vyjadřají z psychoanalytické metody, že zůstává v ní mnoho záhadného, ač mnohé nevědomé motivy a její dynamika již se otevřela našemu poznání. Srovnává Shakespeara (zpěv Ariela: Bouře) s výroky nervově nemocné pacientky. Nachází mezi nimi podobnost v krásném vyjádření o smrti a životě za hrobem. Shakespeare ukazuje společnou cestu všech těl, ať patřilo tlustému králi, nebo hubenému žebráku; jsou to jen dvě mísy pro týž stůl červů. Je v tom ukryta hana, posměch a nenávisť, která pronásleduje svůj předmět daleko za hrob. Básník chce viděti krále úplně zničeného. To, co vyjádřil, podobá se pochodu doprovázejícímu proměnu živých lidí v předmět hry s holými kostmi. Taková myšlenka proniká neustále navenek. Na otázku královu, kde se nachází mrtvola Poloniova, odpovídá Hamlet: „U večeře, ne tam, kde on jí, nýbrž kde jest pojištěn ...“

Nemocná pacientka, která dospěla do svého stavu tak těžkými nárazy životními, opuštěná od muže, ohrožená na existenci, zklamaná ve svých nadějích, opuštěná od přátel, vyjadřuje podobné obrazy a krásná vyjádření.

Analytická metoda se snaží rozložit jednotlivé její psychické stavy, jejich vznik, stupňování a vrchol. Žena byla zaujata již od mládí myšlenkou záhady smrti. To vše ji pudilo k uklidnění v připuštění posmrtného života a vyrovnání. Zemřítí tedy, jako finále celého pochodu, znamenalo pro ni přechod z jednoho života do jiného. „Když zajde pozemský život, přechází mé „já“ do jiných světových stavů, svítí třeba jako nejmladší hvězdička na nebi.“ Nejkrásnější přirovnání, které pronesla, bylo toto: „Nějaký zoolog mi vypravoval, co udělal se zmijí, kterou zabil. Vložil ji do krabice, do níž udělal několik děr. Zakopal to do země a po několika dnech ji vykopal. Mravenci zatím ohlodali všechno maso, takže kostra byla čistá. Každá kůstka se leskla jako perla, takže celá kostra se zdála ozdobným šperkem.“ Třebas budu po své smrti rovněž jako náramek nebo náhrdelník trpytí se na hrdle velké bohyně.“

Psychoanalýze stanoví, že se jedná o návrat fantasmie k dřívějšímu myšlení o problému smrti. Duševní pochody přecházejí od prvního dojmu až k utvoření posledního obrazu v mysli ubohé paní.

Týž pochod lze připustiti v mysli mluvících v Shakespearovi: Tak živě připomíná ubohá paní, provázená po celý život myšlenkou smrti, viděla ji v padajícím listu, v obličejích nejdrazších přátel, Hamletovy myšlenky, které stále předvádějí, že všechna pozemská velikost, všichni velcí státníci, básníci atd., vše nalezne své poslední místočko v malé urně na popel a to jedině zbude po lidech.

Po delší době úzkosti a ustavičného přemýšlení o smrti přichází se v obou případech ke klidu, smrt dostává mírnější výraz, až konečně se mění její tvář. Čeho jsme se báli, stává se toužebným. Odtud vychází pak spekulace o budoucím životě. „Já“ našlo svůj asyl mezi nepřáteli, a tím povstávají krásné obrazy měnící hroznou povahu smrti v opak. U Shakespeara hrála úlohu touha po nesmrtelnosti a slávě a jeho životní okolnosti.

Toto srovnání ukazuje, že v mytickém myšlení, v básnické fantasii a v neurotickém stavu tvoření obrazů je podobné a sahá až do náboženského života. To je výsledek psychoanalýzy.

Tím ale psychoanalýza nic nevysvětluje. Podobné pochody třebas ne v celé síle se odehrávají v každém jednotlivci. Jsme nuceni při jistých případech myslet na problém smrti. Touha po životě je rovněž vrozená a souvisí s mocným proudem touhy po štěstí, po blaženém životě. Tento všeobecný pochod lidské mysli, obracející se vždy týmž směrem, není odůvodněn trpkými nárazy neštěstí v životě, naopak budí se jen více, působí vědomí neuspokojených životních snah a tužeb, budí životní smutek. Uklidnění mysli není v lidském nitru velmi snadné. Rozumný tvor se neuspokojí tak snadno obratem, že to, co bylo dříve tak děsné a příšerné, co budilo v něm hrůzu a strach, totiž smrt, najednou se stává přítelem a toužebným pro člověka. Tento přechod se neděje psychoanalytickým rozebíráním stavů. U normálního člověka zasahuje něco více. Uklidnění před smrtí a její hrůzou v normální mysli nepůsobí fantasmie při-

nášeřící skvostné obrazy – je třeba hlubšího klidu, který působí v duši jedině víra. Víru uklidňující si nedá člověk, přesahuje jeho mocnosti, tu dává Bůh, ne myticky vytvořený, ne fantasticky představený, nýbrž reální Bůh, absolutní Bůh, Pán nad životem a smrtí.

Psychoanalytická hračka se smrtí neodstraní u normálních lidí strachu a hrůzy před smrtí. Básník a umělec svou jemnou psychologií dovede prožítí a vyjádřit lépe každou skutečnost, tedy i skutečnost smrti. Životní, trudné okolnosti dovedou buditi v duši vzpomínku na smrt, budí touhu po štěstí, nedovedou ale přivesti ani básníka ke klidu, v němž smrt pozbývá své tíhy a hrůzy, kdy smrt se stává krásnou. To dovedla jen víra ve skutečného Boha, nikoliv vysněného vlivem hrůzy, neb vlivem nemoci nervů. Tím ukazuje psychoanalyse svůj nepsychologický postup, čili vkládání materialistických předpokladů do vysvětlování nejvznešenějších složek lidského života, mezi něž patří náboženství a umění.

Dr. Habán.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Dr. Grabmann, Dr. Hartmann, 43. Band, 2. Heft), Fulda 1930, přináší článek italského politika Don Sturzo, zakladatele lidové strany v Itálii, žijícího v Londýně, směřující proti idealistickému historismu B. Croce-ho: Historismus und Transzendenz. Historismus podle něho považuje dějiny za filosofii. Vystupují v idealistickém oděvu.

Ve skutečnosti dějiny jsou porozuměním a vysvětlením uplynulých lidských událostí, které sahají do přítomnosti a působí na život. Takové vysvětlení musí být filosofické, jinak by nemělo platnosti. Na druhé straně dá se žít jen ta filosofie, která odpovídá historickému vědomí a historické aktualisaci doby, jinak by byla mrtvou.

Filosofie je tedy prožité myšlení, t. j. dějiny ve vývoji; historie je myšlením pohlízejícím na prožitá fakta, t. j. živoucí filosofie. (Obdobná otázka o smyslu našich dějin.)

Zajímavou diskusi o metafysických problémech přináší článek: Zum Problem der Metaphysik, Dr. Oskar Fechner. Závěr jeho diskuse je: Jsem

přesvědčen o možnosti ontologie universálií, která má základní význam pro jednotlivé speciální obory věd. Ontologie (čili metafysika) má nejen možnost, nýbrž i skutečnost a to v takové formě, že zabírá místo Kantovy transcendentní logiky.

Od 23. do 28. září koná se v Paříži na Sorbonně pátý mezinárodní kongres morální výchovy. Organisuje ho „Ligue Française d'Education Morale“, s níž spolupracuje anglický komitét a le Bureau Intern. d'Education de Genève. Jsou zastoupeny všechny stavy a zároveň všechna náboženství. Tři body si staví: 1. Utilisation de l'histoire en vue de l'éducation morale. 2. La part à faire à la discipline et à l'autonomie dans l'éducation morale. 3. Le divers procédés de l'éducation morale.

Profesor na universitě v Havardu, M. Egar Peirce, založil na téže universitě odvětví filosofie a psychologie na památku Williama Jamese. První profesor bude M. John Dewey, lekce začínají v únoru 1931.

V Německu v Berlíně se zakládá „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“, která zakládá rovněž nový časopis: „Der philosophische Unterricht“, pod vedením ministra vyučování Grimma.

Shromáždění německého „Deutscher Monistenbund“ předložilo zrušení theologických fakult na universitách německých, které měly být nahrazeny kursy o filosofii náboženství. Věc vzbudila ohromný protest.

Dominikáni v Belgii začali vydávat novou kulturní revui: „Thomistisch tijdschrift voor Katholiek kultuurleven“. Revue je vysoké úrovně současné kultury, jak se vyjadřuje kritika. Jejich směr je samozřejmě budován na filosoficko-theologickém základě svatého Tomáše Aquinského.

V Polsku vyšel: „Kwartalnik Psychologiczny“ počátkem roku 1930 pod vedením universitního profesora v Poznani Štěpána Blachowski-ho.

A lcan vydává novou kolekci. Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne“ pod vedením M. A. Rey, profesora na Sorbonně. Kolekce pod vedením M. De Wulfa: Les Philosophes Belges“, vydá XI. svazek, obsahující: Henricus de Malinis: „Speculum divinorum et quorundam naturalium“ etc.

Klibansky R., zabývající se spisy Mikuláše Kusanského, nachází nové dílo tohoto kardinála považované za ztracené: Directio Speculantis. Týž badatel našel ve vatikánské knihovně latinský překlad nějakého arabského díla, rovněž překladu z traktátu Archimeda o měření kruhu.

V pondělí velkonoční konali spolupracovníci Filosofické revue sjezd na Sv. Kopečku u Olomouce. Schůze se stala proto, aby se provedla revise dosavadní práce a zároveň ustanovil program do budoucna. Stanovisko Filosofické revue je tomistické ve smyslu, jak si představuje platnost a rozšíření tomismu za dnešní doby Maritain (v uvedené poznámce). Principy sv. Tomáše lze aplikovati i na obory estetiky a filosofii dějin.

S tohoto hlediska i spolupracovníci a odborníci v těchto oborech se mohou připojiti ke kruhu tomistických pracovníků.

Dr. Hruban zdůrazňoval pro budoucnost estetiky u nás experimentní estetikou. V subjektivním jejím zkoumání je velká estetická cesta. Vřazení estetiky do křesťanské filosofie znamená pro ni nesmírný rozvoj, poněvadž v estetice svítá světlo – sahající k Bohu, jak dr. Hruban již ve své práci (Fil. Revue) poukázal.

V dřívějším období křesťanské filosofie bylo odmítáno vše, kde se neobjevil přímo Bůh, toto stanovisko je odstraněno. Na podkladě katolické filosofie je třeba podávati estetikou proti zúžené estetice pozitivismu, který u nás dosud žije. Myšlenky dra Hrubana jsou velkolepé a vzbudily živou debatu.

Přišlo mnoho jiných návrhů na rozšíření obsahu Filosofické revue, byla kritisována aplikace tomistické filosofie v poznámkách, jako nedosti důsledná. Mohou být postřehy ve věcech správné

jaksi ve vývoji nebo v jádru a tedy není třeba dusiti je úplně v zárodcích.

Poměr spolupracovníků Filosofické revue se vyjasnil a usměrnila se práce k dalšímu soustavnému postupu, neboť filosofická práce je neomezená, ale dá se vyjadřovati a souhrnně chápati ve světle principů sv. Tomáše. Nebyla vyloučena ani filosofie poetismu, které se chopí naši noví pracovníci. R.

Mezinárodní katolická akce Ika bude konati ve dnech 8. až 12. září 1930 pod protektorátem J. M. pana biskupa Waitze z Innostřížky v Feldkirchu svůj 10. výroční kongres, jenž bude pojednávat o bolševismu v Rusku a o jeho nábo-

žensko-kulturním ovoci. Při tom ovšem bude vzat zřetel i na socialismus, pokud je svým světovým názorem spřízněn s bolševictvím.

Kongres bude ve Feldkirchu anebo Bregenzu (Rakousko).

Na programu budou tato témata :

1. Ideové základy bolševismu a socialismu.

2. Bolševické nevěrecké hnutí a socialistické volnomyšlenkářské hnutí.

3. Pronásledování náboženství v Rusku.

4. Bolševismus a kultura (se zvláštním zřetelem k rodině a výchově.)

5. Bolševismus a socialistické hnutí mládeže.

6. Bolševické a sociálně-kulturní hnutí, jeho přitažlivost na davy a naše úkoly.

7. Bolševická světová propaganda.

O těchto námětech promluví vynikající odborníci různých národů a zemí. Stručný překlad přednášek do jednotlivých jazyků bude obstarán podle možnosti a přání.

Mezinárodní katolická akce (Opus internationale catholicum, v zkratce IKA,) vytkla si za úkol pěstovati bratrský styk katolíků všech zemí a národů svými kongresy a šířiti katolické zásady v národním, mezinárodním a sociálním životě.

Mgr. Dr. Mikuláš Pfeiffer,
kanovník, pracovní předseda „IKY“.

F. X. Šalda: O t. zv. nesmrtelnosti díla básnického.

F. X. Šalda v této knížce vykládá důvody své pochybnosti o nepomíjejícímu uměleckému dílu.

Navzdor opačnému tvrzení akademiků (které k tomu pudí vlastní zájem) není to celkem nic nového a vše bylo by lze odbýti lidovým rčením, že všechna sláva je polní tráva, čímž dostatečně bylo by vyjádřeno mínění drtivé většiny lidstva o nesmrtelnosti lidských děl, ale Šalda vykládá nám, že každý tvůrce svým dílem podniká výpravu za nesmrtelností, aby se zachránil před děsem smrti a pádem do nicoty, což lze těžko uvěřiti, neboť tvůrci pracují vždy pro slávu a potřebu přítomnosti a sláva posmrtná láká je a utěšuje právě tak jako nebožtíkovy pendlovky, ježto anonymnost smrti je nezrušitelná a i nejješitnější idiosynkrat ví, že všechny pomníky světa a sláva nehynoucí nemohou mu nahraditi ani špetku života věčného, byť by v něj nevěřil.

F. X. Šalda praví, že v tomto zápase má bezpečné postavení jenom křesťan se svojí věrou, ale zde zůstává neutrálem, jenž se vyjadřuje a operuje důvody velmi opatrnými, které čtenářovo rozhodnutí by nikdy neuspíšily.

Křesťan ví, že všechna sláva náleží Bohu, dělník má právo jen na klidné svědomí po práci, již vykoná, jak nejlépe dovede.

Předkládá nám ve své knížce nádherný premierplan marnosti a dokazuje, že i to podnikání, jež slibuje nejvíce naděje na nesmrtelnost, všechna ta „nesmrtelná díla“ umělců, to vše že se záhy stává jen potěšením akademiků, katalogisátorů a trýzní školáků, avšak že i díla výjimečně trvalá, jež příle-

vají olej do ohně života, stávají se jednou popelem, dusícím toto věčné světlo. Nejdříve stihne tento osud, praví Šalda, dílo individualistické naplněné jástvím, čemuž ovšem hrozný povyk, který se děje právě s individualistou Baudelairem, právě by nenasvědčoval a dokonalé práchnivění objektivních básníků, jako Huga (Legenda věků) nebo Banvilla usvědčuje Šaldu z omylu.

Proniká tu na povrch Šaldova neochvějná důvěra v ideály Flaubertovy týkající se umění vědeckého a neosobního.

„Do dějin vcházejí jen ti,“ praví Šalda, „kteří jsou zcela upřímní a sobě věrní až do flegmatickosti, ale lze se ptáti, co je to vůbec býti *sobě* věrný a myslím, že to souvisí s t. zv. problémem svobodné vůle, což byla záležitost velmi složitá i pro nejpodvuhodnější myslitele, a křesťané vědí, že nelze býti věrný *sobě*, ale toliko Bohu.“

Umělec chtě nebo nechtě pouštěje se na svou dobyvatelskou výpravu spatřuje s vrcholu dosažené bašty zjevení Absolutna, a dosáhnuv této dokonalosti, nechává svému slovu zmírati ve vyšším mlčení. Tvorbou staví si umění stupně na cestu k Absolutnu, nejspodnější bývá zapomenut a nejvyšší je tesán s horoucí nedočkavostí.

Závěrem je možno říci, že celá knížka, až na vývody o křesťanství, je prodchnuta krásnou snahou po pravdě, byť za cenu netrpšícího zklamání, a bylo by si přát, aby celé dílko a zvláště ušlechtilé credo Šaldovy knihy vstúpili si do mozku nesčetní dobyvatelé proslulosti a zamyslili se poněkud nad ilusí „knížní nesmrtelnosti“.

V. Vidal.

MĚŘÍTKO INTELIGENCE

Všechny dosud překládané články ze sv. Tomáše Akvinského řešily problém poznání pravdy. Vyřešení problému poznávání pravdy je základem a měřítkem veškeré duševní práce, v něm jest i měřítko samé intelligence. Síla, hloubka intelligence se totiž nemůže měřiti obsáhlostí poznatků, počtem jich, nýbrž jistotou. To je smysl těchto myšlenek, přechodných k vlastním hloubkám problému.

Byla tu již řeč o základním významu pohybu ve vesmíru i ve filosofii. Jestliže veškerá práce a všechno úsilí ve vesmíru i v každém jeho jedinci se dá zahrnouti do povšechného pojmu pohybu, pak činnost a úsilí ducha je vyvrcholením pohybu, extensivně i intenzivně. Duch nezná takových hranic, jaké jsou určeny mimo ducha všemu, co do obsáhlosti a síly a rychlosti pohybu. Celý ten vrcholný pohyb ducha je namířen jen na zisk, na hromadění pojmů.

*Je však v povaze ducha i jiný pohyb, jaksi zpětný. Taine napsal pozoruhodnou větu: „Tři čtvrtě lidstva považují hromadění pojmů za plané pohrávání myšlenkami. Tím hůře pro ně. Proč žije národ nebo století, než aby je vytvořili? Kdyby obyvatel jiné planety k nám přišel a tázal se, co nás specificky vyznačuje, museli bychom mu poukázati na oněch pět nebo šest velkých ideí, jež máme o světě a duchu. Jen podle toho by nabyl úsudku o naší inteligenci.“ Nelze tedy inteligenci hodnotiti podle obsáhlosti zisku a podle množství ideí. Zpětný pohyb v duchu směřuje ke třídění, k vylučování, ke zjednodušení. V románských i germánských řečech se poukazuje na tuto myšlenku v samém označení pochybnosti. Latinské slovo dubium a jeho přeměny v románských řečech, německé Zwei-fel a totožná slova v germánských řečech označují dvojitost. Protože pojem pochybnosti je pojem mučivého stavu duše, z něhož duch usiluje uniknouti, je tím označen onen zpětný pohyb, jenž je požadavkem ducha, dostatí se z dvojitosti, zkrátka z množství k jednotě. Věcně se tu nauka scholastiky nikterak neliší od svých protivníků. Scholastika tento zpětný pohyb označuje požadavkem t. zv. prvních zásad, nejpo-
všechnější platnosti; Kant na př. rovněž udává tři základní jednotící pojmy: já, svět, absolutno.*

Je tedy měřítkem intelligence nikoli mnohost, nýbrž síla uvádění na jednotnost. Třeba však jíti dále. Každé inteligenci totiž se ukáže při práci, že je třeba určitých norem, podle kterých se děje výběr při uvádění poznatků na jednotu. Mysl narazí na různé stavy. Někdy je myslícímu, jako by v silném světle viděl mnohost v teorématu a co se musí vyloučiti, co se slučuje v jednotnost. I nefilosof tu mluví o evidentnosti věci. Jindy pocituje myslící duch naprostou bezpečnost svého souhlasu nebo nesouhlasu s projednávanou myšlenkou, třebaže věci samy nejsou prozářeny oním silným světlem jako v prvním stavu. Většina však myslících lidí se zmítá v jiných stavech, kterým dáno jméno nejistoty, pochybnosti, domněnky. Ty stavy jsou způsobeny mnohostí pojmů, které svým vlivem současně působí na rozum, snaží se jeho souhlas přitáhnouti k sobě, ač není ani dostatečného světla ani pocitu bezpečnosti pravdy v souhlasu, ani třeba možnosti jakéhokoliv souhlasu, při pochybnosti totiž, kde žádný z působících vlivů nemá dosti síly upoutati výlučně souhlas rozumu.

Při těch stavech a vůbec při své práci cítí duch živelnou, neodolatelnou nutnost, zbaviti se vlivu mnohosti a stanouti v pevném souhlasu, upoutaném na jednotnost a ucelenost. Tím by bylo dáno další pro měřítko intelligence. Tím silnější je intelligence, čím více se vymaňuje z vlivu mnohosti, čím více usiluje vymaniti se vážnou prací ze stavů, které nejsou evidentností, samozřejmostí a jistotou. Ale to není ještě hlavní bod problému. Sv. Tomáš Akvinský (De Veritate 1, 9) píše o takové práci rozumu: „Rozum poznává pravdu tím, že činí reflexi (zpětný pohled) na svůj kon, nejenom se snaže poznati svůj kon, nýbrž

pozoruje jeho poměr k věci. To nemůže poznati, leč když pozná povahu svého konu. Tu nemůže poznati, leč když pozná povahu působícího činitele, jímž je sám rozum, v jehož povaze je shodovati se s věcmi. Tedy rozum dospívá ku poznání pravdy reflexí na sebe sama.“ Nová filosofie nezměnila ničeho na zásadě Akvinátově. Ovšem dospěla k jinému názoru a jinak užívala této reflexe. Řekli bychom, že ustrnula na reflexi a že pěstuje reflexi pro reflexi samu, kdežto reflexe ve smyslu scholastiky má cílem spojení s věcí, jež je předmětem pravdy. Reflexí se duch má dopracovati jistoty a protože jen právě tolik máme pravdy, kolik máme jistoty, jest jistota měřítkem intelligence. Neboť intelligence je síla ku pravdě. V tom je také rozdíl člověka od nemyslícího tvora: schopnost reflexe, jistoty, pravdy.

Nastává pak osudová a vše rozhodující otázka. V duchu jest imperativ vymaniti se z vlivu mnohosti a jistotou přilnouti souhlasem k jednomu. Je tento vliv silou, která zase jest jen imperativem ducha, nebo je to vliv přicházející zvenku, od samého předmětu poznání? Odpověď na tuto otázku je osudová proto, že nesprávné řešení má v zápětí nesprávnou orientaci k jistotě a tím ku pravdě samé a znamená podrytí intelligence. Otázka a odpověď je rozhodující, protože rozhoduje o správném nebo nesprávném pojmu jistoty a pravdy. Proto tento základní problém uchopil Descartes i Kant, hledající jiné cesty filosofie, než jakými šla scholastika. Scholastice je vlastní názor, že jistota je působena vlivem vycházejícím ze samého předmětu poznání, že jistota je vlivem věčným, stavem odůvodněným ve věci samé. Proto výměr pravdy ve scholastice je ono známé slovo: shodnost rozumu s věcí. Moderním pak jistota je čistě vnitřním stavem, bez souvislostí s vlastním předmětem poznání, totiž bez souvislostí, jakým scholastika říká souvislosti věčné.

Tento základní problém veškeré filosofie, veškerého intelektuelního života i života vůbec, bude nás ještě zaměstnávat. Zatím závěrem stačí poukázat na překládané tu dosud úryvky ze sv. Tomáše. Může se z nich totiž viděti geniálnost tohoto filosofa, jakož i dokonalá harmonie jeho práce, síla jeho intelligence. A důvod, proč na konec u něho všechna pravda kotví v Pravdě par excellence, jako v Bytosti par excellence kotviti musí všechna bytost.

Prof. Em. Soukup O. P.

FILOSOFIE HODNOT A PŘIROZENÝ ZÁKON

Aristoteles, velmi přesný znatel lidské psychologie, ve své jemné analýze dospěl k mnohým skrytým a anonymním ctnostem. V každé době hlubocí geniální myslitelé odhalují anonymní ctnosti, nové etické hodnoty k výchově morální velikosti napomáhající. Lidská mluva nestačí na označení všech etických hodnot. Dlouhá doba lidského myšlení je nazývala „rationes seminales virtutum“, které jsou vsety do lidské psychologie. Z nich pak samovolně vycházejí sklony a instinktivní popudy k ctnostem. Dlouhým cvikem teprve nabudou převahy nad jinými nesrovnalými sklony a popudy a

učiní člověka charakterního, ctnostného, žijícího podle rozumu.

Běh zkoumání objasňuje další a další hodnoty, které nalezeny a objeveny jsou zřejmě věčné a nezměnitelné, věčně platné i když vědomí lidstva později si je uvědomilo.

V moderní době byla vypěstována filosofie hodnot, která však jen zpracuje a pomáhá objasňovati podstatné struktury hodnot; činnost její je jen reflektivní nad něčím, co je již poznáno, co je samozřejmé. Filosofie předpokládá samozřejmý bezprostřední vhled do etických hodnot.

Člověk v každém těžkém jednání v ži-

votě bývá postaven před nový úkol. Úvahy, co činiti, jak si počínati, přivádějí k uvědomení skrytých hodnot, tryskajících z duše jako zář světla. Všechna morální práce a stavba se zakládá na prvním, bezprostředním a jasném uvědomení hodnot, k nimž přicházíme instinktivně. Jsou měřítkem skutečnosti, lidské vědomí štípá pozorováním z říše hodnot vždy širší kusy.

Filosofie hodnot (Messer, Hartmann a j.) přiděluje tuto schopnost citové mocnosti. Vcítěním rozeznáváme hodnoty bezprostředně. Úvahou rozumovou se tvoří reflexe o nich a proto rozumem již nejsou pojímány bezprostředně. V citové činnosti je něco neomylného, je v ní i orientace v hodnotách. Tvoří lidské svědomí, je vtisknuto každému člověku, má svou vlastní zákonitost, podle níž mluví, často proti vůli a nevoláno. Je to samočinná mocnost v člověku nepoddaná lidské vůli.¹

Filosofie hodnot nové doby tvrdí jednu význačnou věc, třebas by se mýlila v určení schopnosti, která bezprostředně zasahuje do chápání a orientace hodnot. Nemůže to býti nic jiného než intuitivní přirozená síla rozumu chápajícího svou přirozenou mocností věci jasné, samozřejmé. (Ve spekulativním řádě je to pojem jsoucna, co se chápe bezprostředně a z něho, plynoucí principy identity a kontradikce, v etickém a praktickém řádě je to pojem dobra a z něho zase vycházející princip jíti za dobrem.) Doznává se totiž, že je dán skutečností *všeobecně platný zákon*, který je vtisknut do lidského nitra, mluvící bezprostředně o etických hodnotách a dávající v nich orientaci. Přirozeně je spjat s lidskou povahou, vychází z ní,

proto jej lze nazvati *přirozeným zákonem*.

Spojíme-li nový poznatek v etickém řádě, to jest přirozený zákon v člověku, s celkem dosud prozkoumaným, nalezneme podivuhodné spojení. Účinek věčného zákona¹ je vedení vesmíru k cíli. Člověk vchází do celkového vedení vesmírného řádu svou rozumnou povahou, proto iradiace věčného zákona je v něm novým způsobem odpovídajícím jeho povaze. Ve všech věcech je vtisknut věčný zákon vedoucí je k určitému sklonu, aby totiž táž věc vždy tytéž účinky prováděla.² Vždy táž činnost vychází z téže věci a vytváří vždy tytéž účinky. Stálost v činnosti a pohybu věcí směřuje k harmonickému řádu, v němž je skryta účelnost. *Účinek totiž je účelem věci, která je v pohybu nebo směřuje k činnosti*. Člověk je vetkán do téhož řádu, ale svým vyšším způsobem, neboť dostává nejen řízení, nýbrž i mocnost *říditi se a vésti se k cíli*. Chová v sobě od přirozenosti sklon k činnosti vedoucí k cíli, k němuž se sám řídí. Proto odraz věčného zákona je v něm dokonalejší a mocnější. Dostává sklon k dobru, které je cílem, aby po něm toužil a svým jednáním k němu šel. Poznání od přirozenosti dobra a zla, čili etických hodnot a toho, co jim odporuje nebo je ruší, pochází z přirozeného světla rozumu řídícího vše ke správnému cíli. Rozum je schopností, která chápe hodnoty, neboť tak jako první pojem v poznání je samozřejmý, tak první pojem v jednání, t. j. pojem dobra, je proň evidentní. K dobru, které je cílem, uvádí člověka rozum, proto v rozumu řídícím je světlo přirozeného zákona a k čemu je veden člověk rozumem, to náleží k evi-

1 Viz Messer: Wertphilosophie der Gegenwart. Berlin, str. 16.

1 Viz 3. číslo Fil. revue str. 97.

2 Sv. Tomáš I-II., q. 91., a. 2.

dentním principům přirozeného zákona.

Může-li se přesněji formulovati přirozený zákon?

Vše, co se mění, předpokládá stálý princip. Všeobecný zákon se zachovává i v mohutnosti rozumové přicházející ze stavu neznalosti do vědění, jehož nabývá prací. Přechází ze samozřejmých principů ke konklusím, k novým poznatkům. *V řádě poznání* tedy existují samozřejmé principy, které jsou spjaty s rozumovou mohutností.

V jednání lidském, čili v praktickém řádě je něco podobného. Je nutno vyjít od pevného a samozřejmého základu a to jsou první principy lidského jednání, jako na př. Dobro je třeba konati a uskutečňovati, zla se varovati. První principy morálního řádu patří do řádu jednání, jsou samozřejmé, jsou spjaty s rozumovou mohutností, ne pokud se zabývá kontemplací pravdy (*ratio speculativa*), nýbrž pokud řídí lidské jednání (*ratio practica*). Tyto první principy, jimiž je obohacena *ratio practica*, jsou měřítkem všech etických hodnot, v jejich světle lidský duch v sobě rozvíjí další poznání, a přichází k větší a větší úplnosti jasu morálního života.

Přirozený zákon spočívá v těchto prvních a základních, samozřejmých principech praktického rozumu v etických hodnotách.

Neprotví se samostatnému individuálnímu rozvoji rozumu, jak se domnívá A. Baumgarten.¹ Považuje názor vzniklý v 17. a 18. století v novém přirozeném právu za veliký historický fakt, neboť nastala tím emancipace individuálního ducha. Postavila si nová doba jiné pojetí přirozeného práva, aby mohlo obstát před samostatným individuálním rozumem, jinými slo-

vy, byl zanechán objektivismus v etických osobních hodnotách a zaveden individualistický subjektivismus vedoucí k anarchii etických hodnot.

Přirozená povaha a vlastní struktura přirozeného zákona ukazuje jasně, že nemůže rušiti lidskou přirozenost, poněvadž s ní souvisí a že jedině moderní násilí neuvažující o povahách věcí dovedlo jej odtrhnouti a tím ovšem porušiti přirozený řád. Neboť přirozený zákon není vetkán člověku a jeho jednání *násilně* zevnější silou. *Souvisí s povahou* a strukturou *bytosti samé*. Neboť každé jsoucno postaveno do vesmíru ve svém začátku se vyvíjí – tíhne k úplnému vývoji k sebezdokonalení – tedy ke svému přirozenému cíli. Ten cíl pak není libovolný, je určen *strukturou, formou bytosti* se vyvíjející. Zákon dokonalého, úplného bytí je *základním popudem bytosti* k uskutečnění své úplnosti. K uskutečnění pak úplnosti lidské dokonalosti přivádí rozumová mohutnost, lišící se od pudové instinktivní činnosti živočichů, takže toto vedení rozumové dostává *ráz zákona*. Není to stanovení libovolné, nýbrž řízené povahou a strukturou lidské bytosti. Tím se shledáváme s vnitřním principem řízení lidského jednání. V rozumu nacházíme normy jednání a zákon vývoje k úplnosti a dokonalosti lidské. Zákon totiž ve své podstatě je principem řádu a uspořádání. Tedy svou povahou je normou a pravidlem jednání. Měřítkem lidského jednání je rozum, neboť je to jeho možností dávat orientaci, vésti, řídit k cíli, je tedy principem ve vedení k cíli, proto i zákon je dílem rozumu.

Individuální rozum právě dochází svého rozvoje, své úplnosti činnosti v přirozeném zákoně a proto moderní názor přinesl

¹ A. B. Rechtsphilosophie, München 1929.

chaos, nikoliv vysvětlení. Přirozený ráz věcí i v etických hodnotách a zákonech je přesně zachován. Náš postup je tedy zkušenostní.

Filosofie hodnot s určitým rozdílem přichází znovu k přirozenému zákonu. K většimu ještě jeho objasnění dospějeme dále určením vzniku pojmu hodnoty.

Jdeme-li až do prvotních elementů našeho poznání, shledáme se s pojmem *jsoucna* jako prvním bezprostředním určením věci. (Dříve než vyřknu o věci, *čím je*, pozoruji, *že je*; je tedy něčím a tím se liší od ničeho. Tento prvotný pojem *jsoucna* (že věc je) pak se rýsuje dále určitěji vlastními znaky povahy věci, až dospějeme k přesné definici. Postup definice od tohoto prvního zřejmého „*jsoucna*“, je-li jasný a rovněž evidentní, může jediné být přesným a jistým v určení jiných pojmů. Na něm každánová synthese má svůj pevný základ.

Jisté pojmy vznikají se vztahu *jsoucna* k psychologickým schopnostem lidským. (Na př. pojem pravdy ze vztahu *jsoucna* k rozumu – shodnost rozumu s věcí.) Mezi těmito pojmy se nachází i pojem hodnoty. (Pojem značí vždy vyjádřenou věc, proto výklad a určení pojmu je zároveň určením věci, proto nejednáme jen o logickém pojmu, nýbrž o pojmu ontologicky.)

Pojem hodnoty je spjat zároveň s předmětem, jemuž přidáváme název „hodnotný“, proto nalezá se tu vztah předmětu k psychickému životu poznání a chtění, neboť hodnotnost objektu vzniká z poznání shodnosti (*convenientiae*) předmětu s poznávací mohutností a s dychtící mocností. Pojem hodnoty spojený s předmětem hodnotným nabývá ontologického základu. (Někteří němečtí filosofové, Husserl, Scheler nazývají ontologický postup

fenomenologický.) Tím je zároveň zne-možněn *relativismus* hodnot, neboť hodnota konkrétně je spjata s objektem, který se hodnotí pro svou případnost a shodnost (*convenientia*) s poznávací a dychtící schopností. Definuje-li se abstraktně hodnota, i tehdy značí *hodnotnost objektu* všeobecně pozorovaného a v konkrétních případech uskutečněného.

Býti hodnotným značí *moci býti uznánu jako něco* (významného, platného atd.) Z tohoto všeobecného znaku hodnoty ihned přichází další určení. Něco hodnotíme jen pro jiné věci – *relativní hodnota*, jiné pro sebe samo – *absolutní hodnota*.

Ve své podstatě shoduje se hodnota s *dobrem*. Býti hodnotným značí dobro věci, které dává základ, že má věc cenu a hodnotu. Je to tedy dobro vyznačené a uznané (buď *de facto*, nebo alespoň může býti uznané,) čili dokonalost a úplnost věci mohoucí přinést svou povahou zdokonalení některé lidské schopnosti. Dobro samo se odnáší jen k dychtící schopnosti, kdežto hodnota vyžaduje ještě rozumového uznání, že vztah dobra k psychologickým schopnostem dychtícím přináší jim zdokonalení jakýmkoli způsobem. Odtud vychází platnost hodnot.

Hodnota se shoduje podstatně s dobrem. Proto podle různosti dobra jsou i různé hodnoty. Dobro může býti jen užitečné (na př. kuň k tahu), odtud užitečnost věci je základem hodnot téhož druhu. (Jsou to hodnoty odpovídající člověku v praktickém životě, na př. hodnota peněz atd.) Jiné dobro obveseluje, přináší obveselení, z něhož plynou zase hodnoty téže povahy (na př. hodnota přítele, který obveseluje svou veselostí, který ale svou povrchností duševní nemůže odpovídati celému po-

žadavku přátelství). Nejvyššího druhu je dobro vznešené, značící věc svou povahou hodnotnou (na př. ctnost, moudrost, pravé přátelství atd.). To jsou hodnoty nejvyššího druhu odpovídající povaze lidského ducha.

Vedle těchto hodnot existují hodnoty čistě relativní (na př. hodnota prstenu ne pro jeho vzácný kov, nýbrž pro vztah k matce, která jej darovala).

Hodnota nemůže býti zvána kvalitou věci ani primérní ani sekundérní kvalitou (podle smyslu Lockova). Primérní kvalita vyplývá z objektu samého, kdežto hodnota ze vztahu k subjektu; sekundérní kvalita značí zase stav pohybu matematicky určený, působící na smyslové orgány. V hodnotách nemůžeme určit matematicky stav objektu. Kvalita pak patří jen hmotným věcem, hodnoty se řadí na prvním místě k duchovním. Patří hodnotám název kvality širokého smyslu, t. j. značící jakékoliv určení objektu. Tím je naznačeno, což činí vlastně Scheler, že hodnota není jen subjektivním obsahem vědomí, že není jen subjektivním zážitkem.

Hodnoty mají charakter předmětný, jsou něčím objektivním, vznikají z objektiv-

ního rázu věcí. (Na př.: Nenávist je odporná – eticky hodnotný soud. Vyjádřený úsudek v hodnotách, jehož předmětem není jen subjektivní odpor proti nenávisti, nýbrž vlastní povaha nenávisti toho vyžaduje, to přináší, že je odporná.)

Poznání hodnot nestává se tím aposteriori, čili zkušenostní, nýbrž platí apriori, nezávisle na zkušenosti. Zkušenost může sloužit k aktuálnímu uvědomění hodnoty, aby úsudek o hodnotách vyšel z latentního a potenciálního stavu k uskutečnění. Tak jsou též poznávány přírodní zákony, t. j. na konkrétním přírodním dění. Existují před zkušenostním poznáním, ale v konkrétní účinnosti se teprve poznávají.

V etických hodnotách vysvítá totéž: Ve zkušenosti nalézáme mnoho dobrého a zlého, ale již před zkušeností víme, co je dobré, co je zlé a právě tato apriorní znalost dobra a zla měří konkrétní dobro a zlo. Filosofie hodnot přichází k tomuto úsudku: *Poznání hodnot je bezprostřední, apriorní intuice*. (Apriori neznačí = pocházející původně ze subjektu, t. j. není to apriorismus Kantův, nýbrž je třeba brát to v udaném smyslu přirozeného zákona bezprostředně udávajícího znalost etických hodnot.) Dr. M. Habáň O. P.

PROBLÉM EXISTENCE BOHA¹

Je pravda, že v dílech Platonových jsou velmi krásné výrazy o Bohu. Bůh je otcem světa, překrásný umělec, příčina všeho.² Je však otázka, zda mohl Plato ze svých principů přijít k přesnému poznání

¹ Lidská mysl během věků našla pět důkazů, které se nazývají u svatého Tomáše pěti cestami. Autor si všímá zvláště čtvrté.

² Timaeus, vol. II, p. 204 n. 25 (28b) γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν.

Timaeus p. 205 t. II. (30a) ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκ-

Boha a jeho existence. A jestliže stále ještě jsou ne- snáze, jak vyložit jeho mínění o tomto problému, je to jistě znamenání, že v jeho systému zeje temný otvor v největší otázce filosofie.¹

τὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γινέσθαι ἐβουλήθη παρα- πλῆσια ἑαυτῷ.

¹ Známý je pověstný spor, co vlastně Plato soudil o Bohu (cnf. Marcone, l. c. p. 209; Piat, l. c. p. 157-158, 166-167, De Wulf, Storia della filosofia mediaevale, vol. I. tr. it. da A. Baldi Firense 1913, pag. 21-2). Et probabiliter pro Deo

První klam je v základní otázce o problému lidského poznání. Třebas dospěl k pojmu všeobecnosti rozumového poznání, zůstal uprostřed cesty a nikdy nepřišel k metafysické abstrakci, jíž jediné možno jednati o tomto metafysickém problému povahy Boha a jeho existence. Proto logicky měl dospěti ne k jednotě, nýbrž k množství.

Totéž učení o poznání bylo příčinou, že Plato – jak též Aristoteles pozoruje¹ – nikdy nepřišel k účinné příčinnosti.² Z toho vyplýval platonský pojem o výronu věcí. V platonské dialektice nebyl chápán nějaký vnější pochod, jako by věci vycházely od prvního jsoucna s celým svým bytím. K tomu je třeba míti jasnou a přesnou ideu o účinné příčinnosti, jíž je účinek navenek proveden. Pojímá-li se však vliv prvního jsoucna ve smyslu formální příčiny, pak se chápe buď ve smyslu nejvyššího vzoru, tím však není vysvětlena aktuální existence jsoucna; nebo ve smyslu formální příčiny vnitřní, a pak povstává pantheismus.

Je to zvláštní, že Plato na konci svého života touto druhou částí vybočil s cesty a utekl se k „početnímu“ systému pythagorejskému.³ Podle tohoto systému idea dobra je „Jedno“ (ἓν), z něhož povstává něco dvojího, spojeného z jediného (ταυτον) a mnohého (θαρρον).

Tato teorie byla oblíbena nejen u školy pytha-

gorejské,¹ nýbrž i u staré Akademie,² u neopythagorejců³ a neoplatoniků.⁴

Plotinus.

Na doklad toho stačí uvažovati poněkud Plotina, koryfeje platoniků – jak je nazván v kterémsi vydání jeho spisů. Ten začíná svou spekulaci jinak, než to činili ve starověku. Plato vystupoval od množství k jednotě, od smyslového světa k rozumovým ideám, Plotinus však naproti tomu předpokládá tuto jednotu. „Množství je vždy později než jedno.“⁵ Jedno je možností všech, kdyby toho nebylo, nebylo by ani ostatních.⁶ Je příčinou příčiny, „má všechny příčiny v sobě“.⁷ Jest i vzorem všeho.⁸ V této filosofii je tedy svět chápán jako iradiace rozumového světa, v němž je dokonalá a úplná jednota.⁹ Tato jednota obsahuje všechny dokonalosti analogicky, proto se též praví, že je to neurčito, bez přívlastků.¹⁰

Z prvního jsoucna – jež, správně řečeno, se nemůže nazývati jsoucnem – povstává emanací Rozum, jenž se zahlubá v první princip. Poněvadž však nemůže jediným úkonem pochopiti tento první princip, rodí se v něm nesčetné ideje, jež jsou vzory viditelného světa. Tak je vysvětlena mnohost ve světě.

Než všechny věci, které vyšly z prvního principu, musí se též k němu vrátiti. Tento návrat není tak snadný, proto Plotinus ukazuje i cestu, jak k němu přijíti. Duše musí ze smyslového přijíti ke zdroji veškeré dobroty, a to krásou, rozsetou po světě. Při

intelligebat animam mundi (Piat. I. c.), qua omnia sunt id, quod sunt. In qua conceptione est difficile evitare pantheismum emanaticum. Si vero admittatur, quod Deus est idea Boni (cnf. Marcone I. c.), idem valet, nam iuxta Platonem idea Boni intrat essentiam omnium rerum. (Cnf. Aristoteles, Physicorum lib. III. c. IV. n. 2-3. (203a).

1 Aristoteles, *Metaph.* I. c. VI. n. 7-8. Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητούμενων οὕτω δεώρισεν. φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῦν αἰτίαι ἐστὶ μόνον κεχρημένως, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.

(Srv. Sv. Tomáš: Komentář na tuto knihu n. 169-170.)

2 Text v Timaeovi rovněž není jiný. Je pravda, že tu mluví o příčinnosti, že všechno pochází od prvního jsoucna. To Plato výslovně praví. Timaeus, str. 204, n. 15 (28a); 36 (29a); str. 205, n. 18 (30a). Je však otázka, zda Plato v těchto textech mluví o účinné příčině. Protože však z textu je to velmi nezřetelné a na druhé straně je známý opak, nesmíme ani zde viděti to, co nechtěl vyjádřiti. Z celého platonského pojetí vysvítá onen vnitřní pochod, jímž dobro působí dobra tak, že vše je dobré prostřednictvím dobroty nejvyššího dobra. (Srv. Civitas VI. str. 121 (508a-509b).)

3 Windelband, *Storia della Filosofia*, trad. ital. da C. D. di Accadia (ed. Sonderon) vol. I. p. 161. Piat I. c. p. 81.

1 Aristoteles, *Metaphysicorum*, lib. I., c. V. n. 1-7, n. 13; cap. VI., n. 2-5; lib. XI. c. VI., n. 7-9 (1080).

2 Windelband I. c. p. 310, mezi nimiž vyniká Speusippus a Xenocrates, srv. Aristoteles, *Metaphys.* lib. XI. c. VII. n. 9 (XII. 1072b).

3 Windelband I. c. p. 253, 303. Později totéž učení bylo smíšeno s učením stoiků (cnf. ib. p. 276).

4 De Wulf I. c. p. 64 squ.

5 Plotini *Platoniorum facile coryphaei operum philosophorum omnium libri LIV in sex Enneades distincti* (Basilae 1580) II. Enn. lib. VIII., cap. VIII., fol. 350.

6 III. Enn. c. VIII. fol. 351.

7 VI. Enn. lib. VIII. c. 18.

8 VI. Enn. lib. VIII. c. 18, fol. 753.

9 De Wulf I. c. vol. I. p. 92.

10 De Wulf I. c. p. 89; III. Enn. lib. VIII. cap. IX. fol. 352. „Princip je takový, že o něm nic nemůže vypovídat ani jsoucno ani bytí ani život, protože je nade všechno to.

vystupování není radno zůstat u prvního Rozumu, protože i v něm je dvojnost, totiž rozumějící a porozuměné,¹ kdežto duše musí přijít k Jednotě, v níž je nejvyšší dobrota, největší krása, princip všelického života a dokonalosti, v jejíž kontemplaci je duše dokonalá a blažená.

Toto učení, s nímž se shledáváme i u jiných neoplatoniků,² je logickým vývodem premis, obsažených v knihách Platonových.

Je to čirý pantheismus, pocházející z přehnané jednoty a ze stejnojmenného pojetí procesu, podle něhož každá forma může vytvořit toliko svou vlastní formu.

Toto pojmání se jeví v celé historii platonismu, který nemohl přijít k všeobecné příčinnosti, podle níž provedený účinek je jiné povahy než příčina. Z něho pochází pojem o emanaci. Jedni viděli, že nelze zavřít oči před množstvím a je popřít, s druhé strany však byli přesvědčeni, že od jednoho může pocházeti jen jedno, neboť každá věc působí, pokud je v konu (actu). Proto upírali prvnímu jsoucnu příčinu množství a přidělili ji jsoucnům, pocházejícím od prvního jsoucna. Tak povstalo množství a složení. Takový způsob procesu sv. Tomáš přikládá Avicennovi,³ bl. Albert Veliký⁴ však Aristotelovi a jeho následovníkům.⁵

Nauka jest logickým důsledkem platonského

exemplarismu, kde není dána metafysická abstrakce, proto chybí pojem analogické příčinnosti, je vyloučena účinná příčina, a tak je proces chápán formálně, že forma příčiny je přítomna v účinku.

Proto se snaží sv. Tomáš velmi často dokázat, že i množství věcí je od Boha¹ a podává v artikulích nauku protivníků v objeckách, kdež je jejich učení dobře formulované a důvody, jimiž se oháněli, jsou jasně vyloženy.²

Sv. Augustin.

Vlivem křesťanství všechny nesnáze vymizely a byl stanoven přesný rozdíl mezi konečným jsoucnem a nekonečným i u Učitelů platonské nauky, jak je to patrné u největšího filosofa patristické doby, u sv. Augustina. Již sv. Pavel (K Řím. I., 18-20) ukazuje možnost poznání Boha z viditelného stvoření, a jeho učení sv. Otcové velmi často rozváděli a vykládali. A sv. Augustin chválí platoniky, kteří měli pravé poznání o Bohu,³ od nichž sisám mnoho vypůjčil.⁴ Jako měl od katolické víry učení o stvoření a všelikém rozdílu tvora od vysokosti Boží, tak se naučil od svého učitele způsobu, jak vyložiti filosoficky křesťanská tajemství. Tento vliv především se jeví v poznání podstaty – možno-li tak mluvit – Boha, jež pro něj neznamena již nejvyšší jsoucno, jak je chápeme v peripatetické filosofii, nýbrž nejvyšší dobro.⁵ Odtud vyplývá, že sv. Augustin spojuje ve svých argumentacích dvě cesty – jež později sv. Tomáš odděluje – totiž z pohybu a účelnosti,⁶ jako by jediný způsob dospěti k Bohu byl v našem tíhnutí k nejvyššímu Dobru.

Větší však vliv platonismu a novoplatonismu je v augustinovském pojmání, jak tvorové vycházejí

1 I. P. Qu. 47, a I., II. Contra Gentes cap. 39-45; III. cap. 97; De causis lect. 24; De Pot. Qu. III. a XVI; XII. Metaph. lect. II.

2 „Je nemožno, aby jedno bylo vlastností mnohých.“ (De Pot. Qu. III. a XVI. obj. 5.) „Je třeba, aby byla konformita (táž forma) mezi účinkem a příčinou.“ (ibid. object. 7.) „Táž příčina nemůže mít bezprostředně více účinků.“ (ibid. object. 8.) „Bůh je jeden a prostý.“ (ib. art. I. object. 9.) „Jedno prosté má jen jednu činnost.“ (ibid. art. XVI. obj. 11.)

3 De Civitate Dei I. VIII. c. V. PL. vol. 41, col. 231.

4 Portalié, S. Augustin, in Dict. de la Th. Cat. vol. 41. col. 2325.

5 Gardeil, Le donnée révéle et la Theologie, Paris 1910, Introduction p. XXII., p. 280.

6 De Trinitate I. VIII. c. III. PL. vol. 42., col. 949 squ.

1 III. Enn. lib. VIII. fol. 350-1.

2 Proclus, Elementa Theologiae ed. taurin. p. 21 squ.

3 Proclus: Elementa Theologiae ed. tauriana p. 21 squ.

4 B. Albertus M., De caelesti Hierarchia, Opera omnia, Paris 1880-92 vol. XIV. p. 16. „O tomto zmnožování špatně soudil Aristoteles a jeho následovníci: pravil totiž, že od prvního jsoucna pro jeho prostou jednotu pochází jen jedno, což je první inteligence. V ní nastává jakési složení odstupem od prvního jednoho. Z ní a z prvního povstávají dvě, jedno formálně, totiž nižší inteligence, a druhé podle toho, co má z potence, totiž nebe, jež je od ní hýbánó, a tak se to má, až se přijde k poslední inteligenci a posled. světu. Tak jsou příčinou různosti stvořitelných a porušitelných světů podle různé polohy.

To však je víry nehodné. Proto i R. Moyes tento postup zavrhuje, protože není nutno, aby jedno bylo od jednoho leč jen když vychází z něho nutností povahy.“

5 I. P. Qu. 47, a I. „Někteří přidělovali rozlišení věcí druhým činitelům, jako Avicenna (Metaph. IX, 4.), jenž pravil, že Bůh, poznává sebe, stvořil první poznání, z něhož, poněvadž není totéž, co jeho bytí, nutně počíná složení potence a aktu, jak se níže objasní (50, a. II. – III.). Tak tedy první poznání, pokud poznává první příčinu, provedlo druhé; pokud však poznává sebe podle toho, co má z aktu, utvořilo duši nebe.“ De Pot. Qu. III. a XVI.; II. C. Gentes cap. 42.

od nejvyššího Dobra.¹ Tvor je chápán jako nějaké vyzařování nejvyššího Jsoucna, první pravdy a nekonečné dobroty.² Proto ve všech věcech nalézá stopy božské dokonalosti, takže veškerá bytost, nebe i země, moře i propast volá k Bohu a vedou k jeho existenci, a mluví k básnickému duchu Učitele, že On nás učinil.³ Tímto uvažujícím duchem, nacházejícím všude Boha, rozvinuje zvláště svůj způsob vystupování k Bohu, a to ve své knize de Trinitate.⁴ Tam vypočítává různá a různá dobra, jež se všem naskytují. Každé dobro je tímto nebo oním určitým dobrem. Odezírej od tohoto určitého dobra a najdeš samo „Dobro“.⁵

Můžeme být dobrými, jen když se obrátíme k samému nejvyššímu dobru, jež je ve všech částečných dobrech. „Není totiž ničím jiným než samým dobrem a tím i nejvyšším dobrem; neboť dobro se nemůže zmenšovat nebo zvětšovat leč tím, že je dobro z jiného dobra. Proto by nebylo měnitelného dobra, kdyby nebylo neměnitelného dobra. Když tedy slyšíš o tom a onom dobru, jež někdy může být nazváno též ne-dobro, můžeš-li bez toho, jež je jenom účastenstvím dobra, pochopiti dobro samo, jehož je účastenstvím, poznáš Boha.“⁶

O tom není pochybnosti, že zde je směr čtvrté cesty sv. Tomáše Aq., jíž se snaží Učitel Hipponský vystoupiti k nejvyššímu Dobru z úvahy o částečných dobrech. Její výklad však se nepodává soustavně a s principy metafysickými jsou spojeny morální principy. Velmi důležité jsou pravdy zde vyslovené, jež mohou být základy k vybudování čtvrté cesty, a pak ona úvaha, jež vidí dobro samo o sobě v částečných dobrech, jehož dobrotou všechno je dobré, je opravdu začátkem postupné ar-

gumentace. Než musíme uznati – je to pouze začátek, jež Učitel nepřivádí ke konci.

Ne bez jakéhosi podivu čteme text, kde sv. Augustin udává důvod, jímž můžeme udávati stupně v dobru a souditi, že jedno je lepší než druhé: „*Kdyby nám nebylo vtisknuto poznání samého dobra*, nemohli bychom i dokazovati něco i jednomu dávati přednost před druhým.“ Ze souvislosti je jistě očitelné, že Učitel nemá úmysl dospěti z pojmu nejvyššího dobra k jeho skutečné existenci. Jsou po ruce výrazy, jimiž se snaží přijíti od věcí, jež mají účast na jiném, k tomu, co se s nikým už nesdílí, co je samo o sobě, takže ho nemůžeme viniti z neoprávněného apriorismu. Musíme však připustit, že ze slov není jasný způsob, jak se musí nutně dospěti k většímu z nejmenšího a většího. Praví se skutečně, že v omezených dobrech je obsaženo „samo dobro“, jímž všechno je dobré. Než, jakým právem? Zda se má rozuměti výrazem: „stvořená dobra jsou dobra božskou dobrotou“ ve smyslu účinné příčinnosti? Zajisté, nesmíme podkládati Učiteli špatný smysl, můžeme-li jeho mínění vyložit v dobrý smysl. To však je jisté, že tímto názorem není úplně vyložena existence prvního Jsoucna zároveň s jeho rozdílností od světa, což má provést každý pravý důkaz. Na druhé straně je faktum, že tyto výrazy byly často příležitostí k disputaci, a proto vyložiti je považoval za nutné sám sv. Tomáš, proto může to být známkou, že se Učitel Hipponský nejasně vyjádřil a že dobře neformuloval čtvrtou cestu.

Zkoumáme-li důkladněji jiný text,¹ jež mnozí považují za historický původ čtvrté cesty,² jeví se totéž.

1 De civitate l. VIII. c. 5.

„Jeden o druhém by nemohl lépe soudit co do smyslové tvárnosti, kdyby *nebyla měnitelná*: lépe nadanější než váhavější, lépe zkušenější než nezkušený, lépe vycvičenější než méně vycvičený, a ten jeden sám prospívá lépe, ovšem spíše později než dříve. Co však přijímá více a méně *je měnitelné*, o tom nelze pochybovat. Proto nadání, učení a v těchto věcech vycvičení lidé snadno naznali, že *není v těch věcech první krása, kde je známo, že je měnitelná*. Když tedy v jejich očích tělo i duch více nebo méně byl krásný, a kdyby všeliké tvárnosti mohly postrádat, že by vůbec ničím nebyly, viděli, že je něco, kde ta krása je první a neměnitelná, a proto ani nepřirovnatelná, a tak věřili, že tam je jistý princip věcí, jenž nebyl učiněn a z něhož všechno bylo učiněno.“ De Civ. Dei, l. VIII. c. V. PL. vol. 41.

2 Gilson, Le Thomisme; Paris 1923 p. 65, Rolfes, l. c. pag. 123 squ.

1 Portalié l. c. col. 2328.

2 De ideis PL vol. 40, col. 30; De Trinitate lib. XII. c. XV. n. 24 PL vol. 42, col. 1011; Solil. lib. I. c. 8 PL vol. 32, col. 877.

3 Confessiones lib. X. c. 6. n. 9.

4 De Trinitate lib. VIII, cap. III. PL vol. 42. col. 949-950.

5 „Toto dobro a ono dobro: odstraň to a ono a hled na samo dobro, můžeš-li; tak uvidíš Boha, ne dobro pomocí jiného dobra, ale dobro veškerého dobra. A při všech těchto dobrech, jež jsem vypočetl nebo jež možno vidět nebo si myslet, nemohli bychom říci, že jedno je lepší než druhé, jestliže opravdu uvažujeme, *kdyby nám nebylo vryto poznání samého dobra, podle něhož bychom něco dokazovali a jednomu dávati přednost před druhým*. Tak je třeba milovat Boha, ne jako toto či ono dobro, avšak samo dobro.“ Ibidem col. 949.

6 Ibidem, col. 950.

Také se začíná z úvahy o více a méně. Tážeš-li se, proč musí býti dáno nejvíce, proč je třeba připustit Boha, existuje-li více nebo méně, dostaneš od Učitele odpověď „*pro měnitelnost*“: „Co však přijímá více nebo méně, o tom není pochybnosti, že je to *měnitelné*“ uzavřeli z toho (platonici), že není první krása v těch věcech, kde je známo, že *je měnitelná*.“ Je jasno, že poslední důvod tohoto důkazu je rozložen v měnitelnost a tedy je to, ne čtvrtá, nýbrž první cesta sv. Tomáše.¹

Jako platonik nemůže jíti čtvrtou cestou, takže i když dobře začíná, buď zbloudí na jiné cesty nebo zaniká ve stínu omylu. Sv. Augustin zvolil onen první způsob a spojil čtvrtou cestu s ostatními. A když platonský filosof chce ze samé dokonalosti vystoupiti ke zdroji veškeré dobroty a zkoumáním krásy stvořených věcí se snaží uviděti tvář nejvyššího Krásna – při tom upírá stvořeným věcem vůbec nějakou vlastnost existovati a býti krásnými ze sebe – tu jako by chtěl jim upříti samu vnitřní formálnost a jako by ji kladl do světa rozumového, zdroje všelikých forem a vzoru všech jsoucen – do Boha, nejvyššího dobra.² Pronáší jisté výrazy, květnatě sice a jadrně řečené, hluboce proniknuté, jež ukazují vnitřní skutečnost věcí, přece však jsou příliš načichlé platonismem. „Všechno je dobré božskou dobrotou,“ toť věta jedna z těch, které tvoří systém platonsko-augustinovský, pokud odporuje thomistickému aristotelismu. Toto pojetí platonské vyplývá z přehnaného realismu, jenž by chtěl jakoby popříti skutečnost věcí a postaviti ji do rozumového světa – do Boha. Proto též poznáváme věci „v jakémisi netělesném světle svého druhu“.³

Tento výraz velice zaujal scholastické theology, hlavně sv. Tomáše, jenž se pokouší vysvětliti jej

v duchu aristotelském,¹ jako i jiné názory Pseudodionysia, jenž podle svatého Tomáše mnoho následoval platoniky.² Tvrdil totiž, že „Bůh sám je bytí věcem existujícím“³ a sv. Tomáš podává výklad: „ne sice tak, že sám Bůh je vlastní podstatou existujících bytostí, nýbrž tím způsobem, jak mluvívali platonici, kteří pravili, že bytí existujících je bytí oddělené, pokud totiž *složeniny mají účast na jednoduchých*.“⁴ To všechno ukazuje, že platonismus, anikřesťanský, nezdolal úplně všechny nesnáze pro důkaz existence Boží ze stupně dokonalosti. Velmi dobře sice ukázal, že od množství je třeba vystoupiti k jednotě, neboť více a méně vyžadují nejvíce. Uvažující dokonalost věcí, viděli nutnost prvního a největšího, avšak, jak se má ono nejvíce k tomu, co se nazývá více a méně, to nedovedli rozřešit. Dali tedy některé cenné prvky k vybudování čtvrté cesty. Aby však mohly býti organicky vloženy tyto perly do systému thomistického, bylo nutno, aby byly oživeny a posíleny duchem peripatetické školy. Pohlédneme-li trochu na historii této filosofie, uvidíme, že peripatetická škola to nejlépe vykonala. Jiný směr připravil mnoho pro čtvrtou cestu a podal jejímu budovateli sv. Tomáši drahocenné prvky.

Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.

1 Petrus Lombardus, I. Sententiarum Dis. I. cap. III. ed. Quaracchi 1919, vol. I. pag. 18; II. Sent. Dist. I. cap. IV. ib. pag. 309; S. Thomas, II. Sent. Dist. I. Qu. II. a. 1; De Potentia Qu. 7. a. 6. ib. Qu. III. a. 15; De Verit. Qu. 21. a. II; I. P. Qu. 6. a. 4; ib. Qu. 16. a. VI. De Veritate Qu. 21, a. IV. ad 3
2 Tyto (platoniky) mnoho v tomto díle Dionysius napodobuje. S. Thomas Com. in De divinis nominibus lib. V. Sectio I. ed. Parmae, vol. 15. p. 347.

3 ἀλλ' αὐτὸς (θεὸς) ἐστὶ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι. Dionysius, De divinis nominibus, caput V. § IV. P. G. vol. 3, col. 818; cnfr. De caelesti Hierarchia cap. IV. § I. ib. col. 178 „τὸ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπερ τὸ εἶναι θεότης.“

4 Sv. Tomáš, Com. in De div. nominibus, cap. V. lectio I. cnfr. ibid.: „Platonici kladli oddělené samy sebou existující, na nichž mají účast složené věci. Tak jako před jednotlivými lidmi, kteří mají účast na lidství, kladli člověka odděleného, existujícího bez hmoty, jehož účastenstvím se jednotlivci nazývají lidmi.“ Cnfr. B. Albertus M. De caelesti Hierarchia, cap. I. § 2, vol. 14. p. 15: To, co je ve světě, je jedno, avšak je jedno v poměru k jednomu principu, na němž bere různým způsobem účast.“

1 Cesty jsou důkazy o existenci Boží.

2 S. Augustinus De doctrina christiana lib. I. cap. XXXIII. PL. vol. 34, col. 32: „Protože totiž je dobrý, jsme; a pokud jsme, dobří jsme.“

3 S. Augustinus, De Trinitate, l. XII., c. XV. n. 24. PL. vol. 42. col. 1011; cnfr. Retractationes l. I. cap. 8. n. 2. PL. vol. 32. col. 594.

VLADIMÍR SOLOVJEV¹

12. srpna 1900 zemřel na statku profesora Trubeckého Vladimír Solovjev. Jeho smrt byla nejtěžší ranou pro ruskou filosofii a ruské filokatolictví. Třicáté výročí této smrti bylo v ruském tisku zaznamenáno toliko kratičkým článkem hraběte Soltykova; evropský, katolický tisk až na malé výjimky, nevzpomněl úmrtního dne ruského filosofa a pro roka.

V čem spočíval význam díla Vladimíra Solovjeva? Masaryk definuje jej takto:² „Jeho vlastní význam spočívá v tom, že vlastně první (v Rusku) všestranně a důkladně promyslel Kanta a kriticism a snažil se jej překonati vlastní kritikou.“ Podle úsudku prof. Lopatina, zaznamenaného T. G. Masarykem³ „Začal se u nás první zabývatí problémy nebo předměty filosofie samotné a nikoli míněním západních filosofů o těchto problémech; a tím se stal prvním ruským filosofem.“

Není pochyby, že právě od Solovjeva, ačkoliv nebyl ve skutečnosti prvním ruským originálním filosofem, datuje se vzrůst ruské filosofie. Ale sám Masaryk konstatuje, že Solovjevův pokus spojití organicky kriticismus s mysticismem ztroskotal; rovněž žáci Solovjeva, prohlubující jeho filosofické učení zanedbávali a znetvořovali to, co mu bylo nejdražším: hlásání nutnosti sjednocení církve. Před Solovjevem prvním původním ruským filosofem byl Řehoř Skovoroda; po smrti Solovjeva jeho filosofie byla opravena a pozměněna tak, že ztratila své původní rysy. Práce Trubeckého, Berdjajeva a Franka nejsou Solovjevovou filosofií v přesném slova smyslu, ačkoliv tito spisovatelé zdědili po něm některé příznačné rysy. Je to nová budova, zbudovaná na starém základě, ale tak, že bylo zbořeno to, co postavil Solovjev. V čem tedy spočívá jeho význam?

V čisté filosofii asi nejméně. Ale přece dílo Solovjevovo má dalekosáhlý význam, a to dvojí: životní a náboženský. Solovjev byl ideálním typem věřícího myslitele, který měl podepřenu víru rozumem a dovedl udržeti oboje v opravdové rovnováze. Nebyl ani gnostikem ani scholastikem; proto mohl se povýšiti nad empirii a mluvit o ideálních

církvích, aniž by byl stržen do víru skutečnosti. Přípravou k tomu bylo mu badání historické, v němž se obíral výhradně empirickými fakty. A přece jeho filosofie nemá stop po historismu a jeho formule „V úplném souhlasu s východními Otcí a světcí uznávám primát církve římské“ jest čistě historickou, aniž by ignorovala, nebo podceňovala třebaš nejmenší skutečnost, příznačnou pro koloběh minulých časů. Jednota víry a rozumu byla charakteristickou pro Solovjeva; tato jednota byla porušena pouze jednou – v okamžik jeho konverse. Ze všeho učení Solovjevova vyplývalo, že ruská církev jest implicity částí církve ekumenické až stačí proto uvědomiti si toliko tuto okolnost, aniž by podobné uvědomení bylo manifestováno aktem konverse. Ale přesto Solovjev přestoupil do katolické církve a tak zvítězila víra nad logikou. V tomto vítězství nebylo nedůslednosti, která se zdá býti na první pohled nepopíratelnou, nýbrž toliko ospravedlnění Solovjevova mysticismu, který zdůraznil svoji naprostou jednotu s reálním životem. Jinými slovy: akt sjednocení Solovjevova s katolickou církví symbolisoval promyšlenost, opravdovost a hloubku jeho mystického pojetí světa, pojetí, jež učinilo hlubší a důslednější kroky, nežli mysticism všech dřívějších ruských mystiků a světců. První význam Solovjevův spočívá v tom, že navrátil ruskou mystiku k pravým zdrojům skutečného mystického života.

Jeho náboženský význam spočíval v tom, že dovedl vrátiti ruskému náboženskému citu jeho dřívější náplň: pojem světovosti, obecnosti, ekumenity. Nebyl zde ani prvním ani posledním, ale jeho působení bylo nejpronikavějším, poněvadž se opíral o jednotu vědění a bytí a geniálně formuloval cíle, které do té doby byly zastřeny mátohou nejasnosti a neurčitosti. Na západě je téměř neznámo, že v ruské církvi byl vždy filokatolický proud, který usiloval o to, aby pojem ekumenity byl očištěn od vlivů lokální zbožnosti, odstředivého mesianismu a úzkoprsé bigotnosti. Měnil se během času, nabýval různých forem, ale existoval vždy, někdy ve formě rekofilského směru, jindy v podobě „jižně-ruské vzdělanosti“, někdy dokonce jako hnutí konvertitů. Chceme-li přesněji vyjádřiti historickou posloupnost, musíme uvést tato jména: Mikuláš Němčin, Maxim Řek, Nikon, sv. Dmitrij Rostov-

1 K třicátému výročí smrti.

2 „Rusko a Evropa“ 1, 2. vydání r. 1921, str. 328 a další.

3 Ibid. strana 384.

skij a Štěpán Javorskij, z části Ř. Skovoroda, Čaadajev, Svěčinová, Gagarin, Solovjev, prof. Světlov a moderní ruské filokatolictví. Mezi všemi těmito články není myšlenkové posloupnosti v přímém slova smyslu a nelze proto ani odvozovati Solovjevovy názory od dopisů Čaadajevových. Přece však jsou to články jednoho velkého řetězu, třeba by byly někdy sobě navzájem nepodobny: Maxim Řek polemisoval s Němčiným, Nikon byl řekofilem, sv. Dmitrij a Javorskij přijímali mnohé učení katolických theologů, Gagarin byl konvertitou atd. Jejich jednota spočívá toliko v tom, že všichni bojovali proti znetvořenému pojmání ekumenické idey, příznačného pro ruskou církev; někteří nedovedli učiniti ani všechny závěry, jež vyžadovala logika, ale přece bojovali. Solovjev byl nejoslnivějším ze všech: v jeho spisech idea obecnosti Kristovy církve dosáhla největšího rozvoje a tak sám stal se více katolíkem, nežli bývalý unita Javorskij, anebo konvertita Gagarin. Právě tato idea ekumenity pojala do sebe u Solovjeva celou filosofii a jeho hlásání monarchie sv. Petra bylo značně důležitější, nežli pokus překonání Kantova criticismu. Solovjevův význam spočívá především v historiosofii, zvláště v její metaempirické části, v jeho „Pan-sofii“, a nic na tom nemění okolnost, že jeho empirická historiosofie bývala snad časem naivní a utopickou.

Filokatolický proud v dějinách ruské církve stále měnil svoji tvářnost, poněvadž musel zápasiti s různými nepřáteli: „dvojvírou“, moskevským mesianismem, špatnými řeckými vlivy, cesareopapismem a protestantskými směry. Proto na příklad „řekofilský směr“ býval jednoho času nositelem ekumenické myšlenky, později však se stal zjevně protikatolickým a moderativním, poněvadž se nerozvíjel a nedovedl splynouti s „proudem latinským“. Dějiny ruské církve jsou značně složitějšími, nežli jak

si obvykle představují na západě. Vědomí obecnosti církve bylo obhajováno s různých stran a stávalo se často, že titíž lidé, kteří se včera bili pro jeden jeho správný postřeh, zítra nechápali jiných stránek a jiných formulí jednoho a téhož problému. Vždy se uplatňoval toliko jeden aspekt a význam Solovjevův pro ruskou církev je tedy právě v tom, že byl synthetickým filokatolíkem, promyslel a zjevil všechny aspekty, nejplněji vyjádřil ony myšlenky, které dosud byly zachycovány jen kuse a neúplně. Od dob Solovjeva ruské filokatolictví mohlo skutečně aktivně sblížovati s ekumenickou církví, aby se pomalu stalo ryším katolictvím. Filosofie Solovjeva byla katalysátorem, který usměrnil proces prohloubení náboženského vědomí ruského lidu. Třeba tento proces krácel od roku 1900 někdy ve směru involuce – současné práce Franka, Berdžajeva a filoprotestantský směr Bulgakova nelze chápati jinak, nežli jako znetvoření myšlenek Solovjevových a dočasný návrat k odstředivým náladám – přece zůstal určitý vzor, k němuž se lze vždy navrátiti. Nyní filosofie Solovjevova je postižena tímž osudem, který kdysi stihl soustavu Aquinatu: základní její rysy jsou zapomenuty a zanedbány. Ale směrnice zůstává a s ní i možnost návratu. V tom právě spočívá největší význam životního díla Vladimíra Solovjeva; je to laik, který v rámci ruského pravoslaví stal se „otcem církve“ a jeho spisy musí míti pro věřícího Rusa nemenší cenu, nežli práce přísežných ruských theologů, poněvadž obsahují v sobě nejhlubší výklad ekumenické idey a myšlenky světového poslání církve. Ruská filosofie, odvrátí-li se od náboženství, může se též odvrátiti od Vladimíra Solovjeva. Ruská církev však, chce-li skutečně býti církví, musí se nevyhnutelně řídit těmi směrnici, které byly s konečnou platností definovány před tragickým dnem 12. srpna r. 1900.

Dr. Valerij Vilinský.

ZÁKLADY ESTETICKÉ HODNOTY

(Příspěvek k metafysice estetiky)

Otto Schiller vidí dokonce jedině v těchto zjevech, které přesahují biologickou ekonomii, estetické hodnoty. Vychází od zcela všeobecné otázky, který jest pomyslitelně nejintensivnější proži-

tek určitého předmětu, na př. červeně? Positivně se zodpoví otázka, řekneme-li: tehdy, oddáme-li se svou veškerou životní intenzitou prožitku červeně. Prožijeme-li červen, po případě to, co odpovídá

červení v příslušné skupině nervové. Velmi pravděpodobně není tento maximální prožitek červeně střízlivým (účelným) prožitkem. I když za jistých řídkých okolností se projeví prožitek věcí s maximální intenzitou právě vzhledem na uskutečnitelnost nebo zdánlivý význam příslušného prožitku jako nutný, tož funguje ve všech těchto případech naše ekonomická tendence přece v jakémsi do jisté míry antieekonomickém smysle tím, že naše blaho musí vykupovati ovšem přechodným a často též konečným zmenšením životních sil, funguje dále proti svému vytvořenému základnímu charakteru a již proto jakýmsi mimořádným, tedy těžkopádným způsobem. Při předpokladu, že průběhem dob se vytvořila tendence prožívati s maximální intenzitou, jest velmi pravděpodobno, že se s tím rovnoběžně také vyvinula duševní náklonnost, která se snaží pokud možno vypojit ekonomickou tendenci. Maximálně intenzivní prožitek, na příklad červeně, musí vzbuzovati značnou měrou city pasivity, neomezenosti a snivosti, poněvadž jsme všechny své prožitky nečerveně potlačili, odsoudili k nečinnosti, uspali. Naproti tomu musí se vytvořiti velmi intenzivní, jednotný, homogenní cit, totiž cit prožitku červeně. Maximálně intenzivní prožitek vyznačuje se dále tím, že chybějí city existenčního boje, námahy, práce, vždyť prožívající musil předem vyloučiti každou ekonomii. Maximální prožitek určitého homogenního předmětu jest vůbec totožný s maximálně intenzivním prožitkem vůbec, jen když jsme se oddali prožitku předmětu (způsobem pravděpodobně protiekonomickým) totalitou životních sil. Vyšší intensita prožitku nemůže býti způsobena podporováním rozmanitosti životních objektů, nýbrž naopak úplným ponořením v jediný homogenní (t. j. ze souvňžitých procesů sestávající) prožitek. A právě proto: existuje-li v člověku tendence prožívati s maximální intenzitou, tedy vyvíjí se ve smyslu zásady o úspoře síly, tedy vpravdě přirozeně, také tendence k homogeneitě prožitku, poněvadž homogenní prožitek nám nejsnáze zprostředkuje maximální stupňování životního citu.

Homogenní prožitky povstávají opět dvojím způsobem, podle toho, prožíváme-li jednotlivý objekt nebo více stejných objektů (to neznamená, že máme co činiti s jedním a tímž předmětem častěji, stejnost zde znamená pouze velkou podobnost.) Z faktu,

že prožitek o maximální intenzitě jest podporován mnohostí prožitých stejnorodých objektů, plyne, že větší počet prožitých stejnorodých objektů umožňuje příslušný intenzivnější prožitek.

Prožitek stejnorodých předmětů s vyloučením všech restituujících procesů představuje nejjednodušší případ maximálně intenzivního prožitku. Dalo by se snad namítnouti: právě stejnorodost prožitých předmětů zmenšuje naši životní intenzitu (dobře známé věci prožíváme mnohem méně intenzivně než novosti atd.). Schiller nechce popírati fakt uváděných jako dokladů. Chce jen proti tomu postaviti jiná fakta, která zase dokazují, že v mnohých jiných případech intensita prožitku se nepochybně stupňuje stejnorodostí prožitých předmětů. Nejpádňjší materiál poskytuje snad psychologie přirovnání. Je patrnó, že prožívám červeně intenzivněji, připojím-li „jako růže“ a že můj prožitek jest mnohem méně živoucí, řeknu-li prostě červený. Jest dále jisto, že v přirovnání „červený jako růže“ jsem prožil po červení růži, tedy něco červení stejnorodého, ba právě tato stejnorodost byla v prožitku zvláště zdůrazněna, prožil jsem růži právě jako něco červeného a právě proto jsem ji srovnával s červení. Nepochybně jest tedy obsaženo v přirovnání typicky stupňování prožitékové intensity při stejnorodosti prožitých předmětů. — Pokud se úplně nezříkáme kontroly ekonomické tendence, potud může nám zevnějšší svět sestávající ze stejnorodých objektů nejsnáze dáti možnost, abychom šetřili svých životních sil. Podmínky, za nichž mohou býti prožívány objekty stále se vracející, se rychle vytvářejí v našem organismu. Homogenní svět zevnějšší nemůže také býti velkého významu, neboť v krátkém čase jsme jej prohlédli a učinili neškodným. — Najde-li nás však takový zevní svět v oné jinorodé duševní dispozici, v níž se prožitkům oddáváme totalitou svých životních sil, vylučujeme každou restituující tendenci, tedy se přenášíme psychicky v protiekonomický pasivní postoj: tedy umožňuje týž objektivní svět zevní vynikajícím způsobem právě opačné subjektivní zjevy.

Nejjednodušším druhem maximálně intenzivního prožitku jest tedy prožitek stejnorodých objektů při vypojení ekonomické tendence, t. j. (více nebo méně) úplné ponoření v jednotný, homogenní prožitek. Můžeme-li dokázati, že tím jest právě este-

tický prožitek, pak jsme uzavřeli logický řetěz až po tvrzení, že estetický prožitek jest nejjednodušším druhem prožitku o maximální intensitě, a našli jsme takto biologický výklad estetického citu libosti. Slýcháme v estetice vskutku vždy mluviti o jednotnosti estetického prožitku, o rozdílnosti estetického prožitku od účelného (praktického), o totalitě, úplném oddání sebe v estetickém prožitku.

Absolutní prožitek stejnorodostí jest v každém případě estetickým prožitkem a estetická hodnota může se budovati zase jen na absolutním prožitku stejnorodostí. Speciální estetická hodnota připíná se ze všech maximálně intenzivních prožitků pouze k absolutnímu prožitku stejnorodostí, k čistě neekonomickému prožitku. Ostatní naše prožitky o maximální intensitě nejsou provázeny estetickými city. (Sr. Schiller, *Das aesthetische Erlebnis als die einfachste Form des Erlebens von maximaler Intensität*, Kongreß für Aesthetik, Berlin, 1913, str. 124 – 33.)

Uvádím podrobněji názor Schillerův jen proto, že jest mi dokladem toho, kterak estetická oblast jest hledána nejen v projevech biologické adekvátnosti, nýbrž též, a to stejným právem, v biologické inadekvátnosti procesů životních; je to tím významnější, že uznáním tohoto faktu bude podstatně určována každá budoucí metafysika estetiky.

Nejen ve smyslu především duševním, ve smyslu nového zhodnocení věcí vzniklého poznáním nového účelu, k němuž vývoj směřuje ap., (Gori mluví přímo o *punto di vista* jako o individuálním zorném úhlu, v němž se duchem umělce zjevuje transcendentní skutečnost, u. d. I. 33, násl.), můžeme podle slov Krejčího definice, sic příliš úzké i široké, nicméně stále stkvěle sugestivní, nazvati umění „pudovou anticipací vývoje“, nýbrž stejným právem smíme jí použítí též na tělesnou, fyziologickou stránku hodnot estetických, umění tedy v prvé řadě. Pokud jde o duševní stavy pojící se k estetické činnosti – a tu je radno mluviti pro náš úkol pouze o estetickém prožitku – možno je charakterisovati v prvé řadě jako dilataci, rozšíření normálního duševního života, jevíci se citem radostné svobody, oproštění ode všech tíživých a znepokojivých sepětí se všedním koloběhem života. Kantovská neinteresanost, která jest snad všeobecně uznávána – všechny dosavadní námitky jí činěné,

zvláště E. Majorova,¹ nedotýkají se vlastní její podstaty – může pak býti pokládána buď za příčinu, ale mnohdy také za následek estetického stavu mysli. O této přiměřenosti objektu vnímaného k dispozicím ducha praví Gramont-Lesparre: „Nachází-li náš duch před sebou výraz intelligence sobě podobné, sleduje-li krok za krokem jeho stopy metodicky orientované k rozumovému cíli, vidí-li jej uskutečněn, spočine a raduje se dilatací v hloubi své bytosti . . . Jako existují organické a emotivní tendence, jimiž vyjadřují se potřeby a připravuje se obrana těla, paralelně projevuje se tendence ducha, kterou intelligence snaží se překypěti, rozšířiti se, nasytiti se srozumitelností, raduje se a tato rozkoš dosahuje nejvyššího stupně v snadné, lákavé a nenásilné expansi tohoto druhu.“ *Le sentiment esthétique*, Paříž, 1921, str. 56 – 57.

To ovšem nemá znamenati, že bychom pokládali libostný ráz estetického dojmu za fakt v estetice nad vše důležitý a základní. Naopak, vždyť uznáváme, že estetická oblast životní staví se rovnocenně vedle teoretické a praktické a plní v lidském životě nutnou a vysoce důležitou úlohu. Tuto úlohu může však plniti estetické chování jen tehdy, uznáme-li otevřeně, že v umění a v estetické oblasti vůbec neběží pouze o libé dojmy a že tu nehledáme pouze libost, nýbrž, že estetickým chováním chceme citově bezprostředně prožívatí význam jsoucna a lidské existence v jejich plné hloubce a také v jejich nejtrpčí vážnosti. Neboť nejhlubší význam jsoucna a lidského osudu vyjadřuje se nejobsažněji v jejich ponurých a zarmucujících stránkách. Tyto bolestné dojmy jsoucna jsou tedy hořkým, avšak zdravým sílícím nápojem, který nás právě nejvíce zoceluje a prohlubuje. Vyloučíme-li tyto bolestné dojmy z umění a z estetického chování, pak nemůže estetické chování nás jako lidi vnitřně tak obohacovati a prohlubovati, jak to jest jeho úkolem. (Sr. K. S. Laurila „*Der aesthetische Eindruck in seinem Verhältnis zu Lust und Unlust*“ *Z. f. Ä.* XXII. 4. 1928, str. 369 – 399.)

Prvek onoho vyvýšení nad život vysvítá téměř ze všech definic estetiky. Zajímavě je sestavil Gra-

1 Major na mnohých místech velmi rozhodně se staví proti samoučelnosti díla uměleckého. Zdá se však, že všechny jeho námitky nerozlišují mezi tvůrčím zformováním vidiny a mezi souborem jeho psychických účinků – a to je ovšem závažná další otázka.

mont-Lesparre (u. d., strana 13 – 17), rozděluje je na

a) definice mystické (krásno jest identita ideí a formy, Hegel; dokonalost učiněná smyslově vnímatelnou, Baumgarten; krásno jest duch. Co jest duch? Je-li to Bůh, není božské? Séailles a j.);

b) definice mystické s tendencí mravní: (krásno jest odleskem pravdy, Plato a j.);

c) definice sentimentální a vitalistické: krásno jest spojení objektivních citů s intuicí předmětu estetického (Volkelt); krásno jest svobodný klad života cítěného v nazírání předmětu a spojeného s touto kontemplací smyslovým způsobem. (Lipps a j.);

d) definice materialistické a pozitivní: nazýváme krásnem libost a šerednem bolest výhradně nebo aspoň podstatně a zásadně smyslovou. Krásno je tedy, co se nám líbí, ale co se líbí zvláště a především smyslům. (Pílo a j.);

e) definice filosofické: krásno jest dokonalá vhodnost prostředků vzhledem k cíli (Plato), jednota a rozmanitost (Leibniz), skutečná manifestace jednoty jsoucna pomocí konečných jevů (Gauckler a j.); konečně

f) definice výmluvné: krásno jest zářivý symbol nekonečných aspirací lidstva, živoucí forma všech tužeb, odlesk božství, nejnekonečnější stupeň libosti, božský soulad barev a linií. – Krása vyjadřuje ideu, kterou geniální člověk čerpal ze své lásky k lidstvu, dokonalé umění spočívá v tom, abychom viděli duši přírody, abychom zachovali tomuto vidění nezbytnou vesmírnou eurytmii.†

Netřeba rozhojňovati dokladů, abychom jasně viděli, že krása téměř všude znamená zmnožení a vystupňování duchového uplatňování v životě lidském.

Shledáváme též snadno pochopitelným, hledají-li se někdy kořeny umělecké tvorby v prožitku snovém (sem náleží z prvních Wagnerův Beethoven, 1871) a srovnává-li se estetický stav mysli s oproštěním ode všech svazků kausalitních, jak se nám ho dostává ve snu. Tak nazývá Schottländer (Traum und Schönheit, Lipsko, 1921) oproštěnost od účelu (Zweckentrücktheit, která se mu v podstatě kryje s třetí normou Volkeltovou: oslabení citu skutečnosti) rozhodujícím znakem estetického prožitku.

Avšak duševní stavy při estetickém prožitku mo-

hou vykazovati ještě jiný ráz, ne sice naprosto protichůdný, avšak přece jen zcela patrně odlišitelný. – Jsou to ony stavy, které vedle označeného již rázu nabývají povahy jakéhosi zjevení, čehosi, co úplně proměňuje náš dosavadní poměr vůči veškerenstvu. Gori (u. d. str. 71 a násl.) nazývá umění vůbec zjevením, t. j. zjevením pravdy přechodné, efemérní, jakou je každá pravda myslitelná. Umění táhne nazíratele od nazírání vidiny k nazírání skutečnému, osvětluje kosmos. Nechci upíratí této vlastnosti dílu uměleckému, která však může býti odstupňována v mezích velmi rozlehlých; jsou díla, jejichž zjevoatelický ráz můžeme silně bráti v pochybnost, a jiná opět, u nichž jest přímo frapantní a kterým i dějinný průběh nesporně jej příkl. Možno se přiti na př. o zjevoatelický ráz Gounodova „Fausta“ a kladné stanovisko případně hájiti některými hudebně velice výraznými detaily, ale nelze upříti ho na př. malířskému dílu Watteauovu nebo Davidovu, což opět neznamená, že i ono umění musilo by býti předmětem neomezeného obdivu naší doby, avšak kdysi vystihlo nejniternější tep své doby, po případě předstihlo vývoj, postřehujíc jeho základní ideu svými prostředky způsobem geniálně prostým a srozumitelným. Jakmile David namaloval své „Horácie“, tušilo obecenstvo roku 1775 v tomto díle mladého bouřliváka revoluční notu, tito Horáciové jevíli se mu jako nejohnivější zřeknutí se vlastního století, ducha rokoka, vedle něhož všechny dřívější klasicistické pokusy vybledly na pokusy krotkých archeologů. Z třikrát opěťovaného gesta těchto mladistvých, hrdinských paží, jako jedním rázem se pozvednuvších, proudila elektrisující síla v mysli nazíratelů, vysoké duševní napětí, pod jehož tlakem společnost oněch dnů již neuvědoměle stála, vybilo se při nezvyklém pohledu na tuto nervní mužnost. Z elementární pádnosti hlavního motivu zavzněla onomu publiku vstříc výzva k vlastní pohotovosti, k jednání, volání k pudům od generací enervovaných a estetickou hyperkulturou změkčivým. Z gest těchto mladých Římanů, hotových k boji a smrti, bylo slyšeti jako v předtuše rytmy „Allons enfants de la Patrie“, před tímto pohledem zhroutil se definitivně celý svět rokoka od Watteaua až po Fragonarda a pohltil starou nádheru Dix huitiému v mraku prachu a pudru. (Hildebrandt, „Die Malerei und Plastik des 18. Jahrhun-

derts in Frankreich“, Potsdam 1924, str. 182, v Burger-Brinckmannově „Handbuchu“).

Jest rovněž patrné, že tento zjevovatel'ský ráz díla náleží určité době, po případě různým dobám, kdy dílo působením okolností bývá vzkříšeno ke své zjevovatel'ské funkci, a že dílo, jež pozbylo zjevovatel'ského rázu, tím ještě neztrácí naprosto své umělecké, ba ani ne estetické hodnoty. Kdybychom se obrátili k době současné, bylo by pozorování tím zajímavější, poněvadž bychom se tu setkali s problémy, v bojích o něž přímo jsme postaveni.

Sem by jistě náležel boj o význam a ovládání kapitálu. Je-li zavrhován kapitalismus, pak také jeho nositel, buržoazie, a vskutku nacházíme nejostřejší kritiku povrchního a filistrovního, naprosto neduchového a neproduktivního způsobu buržoazního všude v novém umění, čímž naznačuje, zdá se, právě úsvit nekapitalistického věku. Skutečnost buržoazie není právě skutečností nového umění, neboť buržoazie lpí na povrchu, svoji skutečnost prožívá v novinách, divadle a kavárně, nikdy neslyší šumění hlubokých proudů, proto musí býti jeho typus překonán, má-li býti dosaženo vylíčení pravé skutečnosti. (Braun, „Studien zum Expressionismus“, Z. f. Ä. 1918, XIII, 3, str. 283 násl.)

Tyto anticipace duševních dění ať individuálních, nebo kolektivních patrně patří k bytostné zákonitosti člověka a jsou tedy predisponovány, jednak v organismu a jednak ve schopnostech duševních. Ve své metafysice estetiky odmítá Volkelt myšlenku, že by individua schopná uskutečňovati estetickou hodnotu měla býti plodem náhody. Naopak, je-li svět sebeuskutečňováním absolutní hodnoty a tedy také estetické vlastní hodnoty, pak je neodpudivá myšlenka, že z hlubin absolutna, antropomorfisticky řečeno, musí býti postaráno o to, aby průběhem vývoje lidského pokolení podle stavu kultury vždy vstupovaly v život lidské exempláry, jež by mohly sloužiti uskutečňování estetické hodnoty jako vhodné podporující orgány. Tedy ne z náhody povstávají geniové a lidé esteticky vnímaví, nýbrž jsou zahrnuti již v souborném metafysickém semeni, z něhož vychází vývoj lidstva (sr. Volkelt, u. d. III., 546 a j.). My se svého stanoviska, které není v zásadě příliš vzdáleno pojetí Volkeltova, pokládáme zjevovatel'ský ráz hodnot estetických za metafysický ekvi-

valent inadekvátnosti lidského duševního života vzhledem k možnostem života čistého ducha a tím více ovšem ducha absolutního. Proto je mi touha, byť zcela neurčitelná a v tisícových podobách se projevující, tak zvláště příznačná pro díla nejvyšších hodnot estetických. Nikdo menší než Guyau zcela patrně to vystihl: „Zakoušíme radost estetickou, cítíce se unášeni koněm v klusu, na lodičce, která se ponořuje do hlubin vln, nebo také ve víru valčíku; všechny tyto pohyby vyvolávají v nás jakousi ideu nekonečna, bezměrné touhy, překypujícího života, jakési pohrdání individualitou, jakousi potřebu cítiti se bez zdržování ztraceni v celku.“ (Sr. Lesparre, u. d. 135.)

Nejvlastnější život oné vědy či umění, které nazýváme kritikou,¹ vyvíjí se v oboru estetickém. Povážíme-li, kolikerým způsobem lze uskutečňovati ideu uměleckého díla, jak vzhledem k požadavkům a praedisposicím organismu, tak vzhledem k povšechné emotivní struktuře duševní a k imponderabilitám ukrytých a dřímajících tužeb, a nedosti na tom, též vzhledem k tomu, kterak účinek uměleckého díla na fyziologický podklad duševního života se může nejrozmanitějším způsobem kombinovati s účinkem duševním, jenž závisí na nespočetných podmínkách, pak disparátnost kritik uměleckých i prudkost bojů o hodnotu uměleckých děl jest zcela pochopitelná. Metafysika estetiky může tyto zjevy domýšleti tak, že by v nich spatřovala důkaz o možnosti existence ne snad uměleckého díla – leda že by nám nebylo zazlíváno, že v této oblasti mluvíme zcela antropomorfisticky – ale takového působitele na všechny lidské schopnosti vnímací a na všechny pochody duševní, v němž nebo jehož účinkem by se ony rozvily k dokonalé plnosti svých funkcí nebo byly obráceny novým směrem, který by znamenal obohacení jejich činností akty latentně již v nich tkvícími, ale dosud neprobuzenými a tedy se neprojevivšími.

Velikost této syntetisující funkce estetické hodnoty vystihuje Volkelt mluvící o harmonisování duševního života. Estetické harmonisování člověka týká se především poměru smyslnosti a ducha.

1 Sr. Otto Fischer: Über den Anteil des künstlerischen Instinkts an literarhistorischer Forschung, Z. f. Ä. IX. 1. 1914, str. 96 a násl., kde se jemně sleduje splétání uměl. pudu a vědecké touhy po poznání v kritice literární.

K smyslové stránce náleží svěží, nebrzděné, oddané uplatňování vidění, slyšení a fantasijského patření. Avšak estetický nazíratel nachází se v činnosti ideálně usměrněné, jeho chování ukazuje ušlechtilost duchovosti. Estetické stavy harmonisují také náš životní pud a potřebu po vykoupení. Ukojiti touhu po nadskutečnosti dovede nejspokojivěji estetický stav. Estetický poměr bere v sebe tím, že nás osvobozuje od nutkání životního hladu, chtěče přese všechn okouzující, skutečností kypící svět smyslový. Tak se dostává v estetickém stavu touze člověka po čistším jsoucnu, po světě vzdáleném životního pudu, takovým způsobem ukojení, že nenastává rozchod se smyslovými, pozemskými, konečnými životními city, nýbrž že tyto city se přebírají v očištěné podobě ve svět vyšší. Jedině v estetickém stavu mysli vycházejí si „já“ a zevní svět naprosto ochotně vstříc. Smyslové vnímání, čin-

nost fantasie, cítění, chtění, rozum, všechny tyto stránky se tak uplatňují v estetickém prožitku, že žádná z těchto činností nevyskytne se v podobě zakrnělé a podružné, naopak každá dospěje k bohatému, podstatně spoluurčujícímu rozvíti. Intelektuelní i emocionální duševní okruh jsou rovnoměrně zastoupeny ve vůdcovství v hodnotách estetických, spočívá tedy jedinečnost estetických stavů mysli v harmonisování lidského života duševního. Cestou na Volkeltovi zcela nezávislou dospěli jsme k témuž názoru. Možno tedy doufat, že touto metodou bude někdy docíleno pozoruhodných výsledků. A k výsledku podobnému dospívá na př. též Müller-Freienfels právě, že celý člověk se všemi svými funkcemi jest účasten uměleckého vnímání, jenže přirozeně vlastní funkce volní bývají jen zcela slabě dotčeny. (Sr. Psychologie der Kunst, I. str. 83.) Dr. Jar. Hruban.

O ARCHITEKTUŘE

III.

Knížka K. Teigehe „k sociologii architektury“¹ jest velice zábavná. Hlavně proto, jak a proč v ní dostávají vynadáno všichni ti, kdož byli tak smělými, že se přihlásili k moderně v architektuře a nestali se také zároveň bolševiky jako Teige. Autor, o němž jsem nucena zde psát – proti všem svým zásadám – jest symptomem dneška par ex. a to že právě musíme přicházeti neustále s ním do styku, není vyvoláno jen jeho neúnavnou a horlivou činností, ale právě okolním stavem věcí, který je tak němý a tupý a vskutku tak impotentní, že se v něm činnost těchto lidí musí odrážeti s báječnou ozvěnou.

Jak bylo již v kapitolách minulých řečeno, v řešení *problémů architektonických nejde dnes o práci výtvarnou*. Neboť není už uměním kýčarína paséistů, jejíž abeceda a receptář je znám pomalu každému kantoru vesnické školy, má-li vlohy, a nejsou ještě uměním produkty založené na pokusném hledání cest. Takovéto období „neumělecké“, antiartistní není v dějinách ničím novým a je jen symptomem, že se dějí velké a nutné zvraty v lid-

ských duších, vzniklé z těch a těch nutných příčin, kterým budou následovati ty a ty nutné důsledky. Čili *hledá se nový světový názor*. Hledání světového názoru, t. j. kriteria, podle něhož by bylo možno formovati více méně vnější strukturu lidského života, závisí více méně na vnějších a materiálních příčinách a skutečný duchový život a svět zůstává jedinou konstantou vedle a snad i mimo toto bouřlivé dění – a rozhodně nad ním. Jenže i sem zasahují ohlasy a naše představy mění podtlakem vnějšku svojí *formu*. Podle toho pak mění se i naše vyjadřování a snad i morálka.

Nuže, za starý světový jsou nám zatím dnes poskytovány dva nové: liberalisticko-humanistický kapitalismus a bolševismus a za ten starý, přežitý, považován je romantismus. Jsme tudíž dnes na tom tak, že máme s jedné strany humanitářsko-liberální a kapitalistickou Ameriku a s druhé strany bolševické Rusko. Mezi těmi dvěma obry krčí se Evropa západní a s hrůzou čeká, kdy bude tím či oním obrem podrobena, rozšlápnuta. Teprve teď nastává ta pravá válka na život a na smrt, v níž každé osobní hrdinství mizí jako kapka v moři, která je absolutně neromantická a v níž teprve platí: *inter arma silent musae*. A ta válka může trvat dlouho, dlouho i staletí.

¹ V čísle minulém (roč. II. č. 3) byl název knihy uveden mylně „socialismus v architektuře“.

Nuže, co toto vše má dělati s architekturou? Tolik, jak bylo již vícekrát řečeno, že totiž nebude architektury ve smyslu umění, dokud tento boj bude trvati, že nebude architektury ve smyslu umění, jelikož ono je posteriorní, a čím dokonalejší, tím právě posteriornější funkcí.

Oba tyto dnes v boji jsoucí systémy mají společnou základnu: *materialismus*. Mají tudíž i veliký počet úplně stejných vlastností. Rozdíl mezi nimi je jedině ten, že kapitalismus basiruje na t. zv. vývojových předpokladech, více méně tradicionalistních a vžitých, kdežto bolševism kotví ve spekulativní basi, až dosud jen imaginativními formulami zastoupené, a tudíž prakticky nové. Tyto rozdíly jsou jen vnější. Strach nebo odpor, který pocituje kapitalista před bolševismem, nelze klasifikovati jinak než jako odpor usedlého buržuje proti akrobatickým produkcím komedianta. V celku se na to rád dívá. Protože je tím bezpečnější na svém vypočítávaném křesle, čím více si uvědomuje, že ta akrobacie je něčím, čeho by nikdy nedokázal a o co by se nikdy ani nepokoušel. A naopak opovržení artistovo proti šosákovi tkví zase jen v závisti. Krátce, obě tyto věci jsou dva protipóly jednoho magnetu. Nebudeme je rozebírat. Nebudeme shledávat jejich klady a zápory ani v relaci k našemu motivu, k architektuře a urbanismu, neboť oba tyto póly mají jeden zápor základní a smrtící. Pokud se týká oněch běžným zrakem pozorovatelných chyb systému kapitalistického, ve vztahu k architektuře, tu doporučuji vřele knížku Teigeho, neboť tam jsou vypočteny všechny velmi vervně a s gusem.

O bolševismu nevím, jakou lektyru doporučiti,¹ ale jistě že nějaká existuje. Nebude patrně asi tak precisní, neboť akrobatovi se rozhodně lépe plívá dolů na buržuje, kdežto buržua při podobném výkonu riskuje vždy nebezpečí, že poprská sám sebe. – Teige vám tedy dokáže, že všechno to, co se děje pod jménem modernismu v Evropě i Americe, stojí za kočku, protože se to děje bez plánu, bez zření k celku, nejen dnešnímu, ale i budoucímu a že

1 Velmi zajímavá je knížka F. Kovárny: „1+1=3 kapitoly proti rozumu a pro tvořivost.“ Ne snad proto, že by byla nějakým kortešem kapitalismu, nikoliv. Je to kniha naprosto svobodná. Ale je dokumentem, jak i mládí velmi nezkušené a zcela na sebe odkázané může se dobře a odhodlaně postavit proti bolševismu i ve svém bolestném hledání východiska z prvních krisí.

krátce nelze stavět „dobře“ tam, kde nebyla změněna sociální struktura společnosti, to jest, kde nebyly změněny její ideové předpoklady. Dokáže vám, že všechno v kapitalistickém světě je švindl, veškerá kultura – a hlavně ta – veškeré náboženství, veškeré ideje, národnostní, rodinné, státní, umělecké atd. Krátce, dokáže vám, že se v celé západní Evropě a v Americe jedná jen o to, aby několik jednotlivců dospělo k absolutní oligarchii, která pak z lidstva nadělá na ten či onen způsob své otroky, resp. roboty. A nejzajímavější je to, že Teige má úplnou pravdu, že stav věcí skutečně dospěl k těmto perspektivám, že požídvstění a zmaterialisování světa zapustilo přepevné a nevyvratitelné, alespoň lidskou silou nevyvratitelné kořeny. Denně a všude setkáváte se lidmi, jejichž naprostá neschopnost myšletí v pojmech nadhmotných je patrná a není nikterak diktována snad zaostalostí, primitivismem či nedostatkem vzdělání. Nikoliv, dnešní intelektuál chce býti materialistou, a je jím v myšlení i činech. Je to vůle, je to namnoze jen snaha dosud, ale je to i fakt. Bylo by bláhovostí a neplodným sněním, přemýšlet o nápravě jen lidskými silami, ba bylo by to skoro i vědomou lží. Do určité míry možno snad již i jistým snahám toto epitheton dáti, jelikož přesila vládnoucích proti bezmocnosti oprávců musí být dnes zřejmě každému rozumnému a vidoucímu člověku. Veškeré humanitářství, veškeren boj a práce o ozdravení lidu, všechny ty instituce s více méně vznešenými devisami jsou nulou proti válkám a pouhým faktem neodstranitelnosti války v kapitalistickém řádu, jsou eo ipso učiněny – podporuje-li tento řád jejich existence – nástrojem jeho libovůle. (Červený kříž, instituce sportovní, mateřince, nalezince; výjimkou jsou tu ovšem péče o neplnosmyslné, mrzáky a starce, to jest ony instituce, které mají svůj vznik v křesťanské charitě a které mají trvání tisícileté.)

Toto poznání ovšem tím více musí vésti k osamocenosti a k prohloubení toho člověka, kterému nelze se smířiti s materiálním řádem světa. Tato osamocenost není pasivitou; naopak ona jest jedinou možností skutečné aktivity. Neboť – a tu jsme u základního a smrtícího záporu, který charakterisuje a naprosto bezpečně určuje netrvalost a sterilitu systémů materialistických – skutečná aktivita předpokládá *skutečnou a naprostou svobodu ducha*. Takovou svobodu ducha, jaká není

novum dané snad francouzskou revolucí, ale onu, která je základním tónem Evangelia, a která tak naprosto přesně určuje suverénnost Krista Pána, která je zároveň právě oním bodem, jímž a skrze nějž si můžeme nejlépe ověřiti naši nesmrtelnou duši a to, že jsme byli stvořeni k obrazu Božímu.

Svoboda ducha, která je tak nesrovnatelně jiná, než svoboda fysického bytí, svoboda ducha, v níž jediné je dána možnost přivesti věci k dokonalosti, nebo ad absurdum. Svoboda ducha, která jednak postavila zaklady nauky katolické, neustálé a nepřekonatelné v hlubinách její zjevené dokonalosti, ale z níž naproti tomu vzniká i protestantismus, právě zase touž svobodou ad absurdum přivedený. Svoboda ducha, pro niž se umíralo a umírat bude a která bude vždy a v každé formě a v každé sociální soustavě nedostižnou, ale zároveň i jedinou metou, *neboť svoboda ducha jest také jeho nesmrtelností.*

Oba dva, nyní nepřátelské systémy, o nichž hovoříme, nemohou dáti a nechťejí dáti svobodu ducha. Jeden poskytuje za ni naprostou svobodu fysickou, nespoutanou žádnými ohledy až dosud platícími za mravné. Místo mnoha nastupuje tu jen jediný, všepožírající zákon egality. Druhý systém přihmuřuje nade vším obě oči a dovoluje naprosto vše, jen pod tou podmínkou, že mu z toho bude plynouti zisk. Tedy v celku oba jsou na tom stejně, neboť oba limitují a omezují ducha právě v domyšlení a důsledku. První praví: dělej si, co chceš, ale věřit musíš to, co ti povelíme. Druhý praví: dělej si, co chceš, ale musí se nám to líbit, nám, kteří jsme právě u vesla.¹

Tedy stejný základ. A ten se jeví přirozeně na nejcitlivějším bodě projevu lidského ducha, t. j. v umění. Podívejme se, jaký je rozdíl, jak se asi liší výtvarné formy modernismu kapitalistického od bolševického? Není právě v jejich stejnosti pádný důkaz pro tvrzení o posteriornosti výtvarné formulace a její závislosti na základním principu lidského myšlení? – Nuže, není mezi nimi rozdílu. Ale my můžeme jíti ještě dále a konstatovati, že není

1 Mohu tu poukázati na to, že skutečně existuje již dnes moderní mučednictví, které sestává hlavně v tom, že lidem, kteří se nemohou nebo nechťejí podrobiti vládnoucímu řádu, jsou jednak odpírány existenční podmínky rozvoje, jednak jsou šikanováni mravním snižováním. Daly by se vyprávěti kapitoly o tom, co to jest úmyslné a násilné nivelisování inteligence a na jakých růžích mají ustláno ti vědečtí pracovníci, jejichž obory jsou považovány za nevýnosné!

rozdílu ani mezi formou budovy tovární a budovy na př. pro „památník odboje“. Vila a transformátor jsou úplně totožné až na vnitřní rozdělení. Krematorium, kostely všech církví a tělocvičny jsou si na vlas podobny. Není mezi nimi rozdílu, ani ať stojí na půdě kapitalistní Ameriky nebo bolševického Ruska. Vše je řízeno jediným principem: vytvořiti účelný prostor. Tato snaha má nám také býti vrcholem duchaplnosti – vskutku je vrcholem primitivnosti. Neboť mám-li traversu a sklo, musím z nich vytvořit světlý prostor a mohu z nich při znalostech, kterým mně musí naučit škola a zkušenost, vytvořit ohromný prostor, akustický, vzdušný atd. Mám-li pak za úkol, postaviti budovu buňkovou, musím zase za pomoci těchto dokonalých materiálů ji postavit, hygienickou, vzdušnou, světlou, účelnou. Nic jiného není možného. Neboť jak řečeno, nejde přece dnes o to, *jak ta budova bude vypadati* – nýbrž o dosažení maxima vypočtených vlastností. K tomu vskutku není potřebí umělců, jako jich nebylo potřebí, když se hledala a vytvářela teorie perspektivy. Jest faktem, že už bylo namnoze dosaženo ideálu absolutní účelnosti, i že proudy mladých stavitelů putují, aby shlédly tyto ideály. Je jisto, že podle nich budou stavět – neboť je naprosto jisto, že lidem majícím materialistický, ať už kapitalistní či bolševický světový názor, o nic jiného jíti nemůže, nechce, ba dokonce *nesmí* leč o zracionelněnou absolutní účelnost.

To, co si představovali lidé pod pojmem umění, nemá tu vskutku místa a bude ho tu mít stále méně. Neboť umění ve smyslu skutečného tvoření předpokládá absolutní svobodu ducha a svoboda ducha je naprosto vyloučena ze systémů materialistických. Aby to bylo úplně jasno, budiž uveden ještě jeden logický soud: nemůže být svobodně vytvořeno to, co jest limitováno pevně stanovenými požadavky. Mám-li limitovaný úkol, pak nemohu ho řešiti pomocí své fantasie, ale pak i intuice jde ve psí. Neboť limitovaný úkol může být vyřešen kýmkoliv, kdo umí počítat, to jest de fakto každým, kdo zná číslice a formučky.

Přicházíme k závěrečnému faktu, že totiž člověku, ve kterém zůstala kapka duchovosti, je naprosto jasná konečnost a netrvalost materialistních systémů i tehdy, když se domohly úplného a vševládného vítězství. Ale to si není ovšem možno

představovati tak, že zajdou v době i na desetiletí přibližně blízké. Nikoliv. Generace možná projdou tou celou bídou skutečné duševní zkázy. Zmítána mezi tlakem bolševismu a bičem kapitálu bez jakékoliv opory, propadne většina zoufalství. (Symptodem je tu sebevražda nejen z bídy, nýbrž i z omrzelosti.) Bude to trvati tak dlouho, dokud se neuvidí, že se zabloudilo na slepou kolej. Leč pak nastane rychlý, velký návrat.

A v těchto návratech a v *připravování těchto návratů* je posláním jediného pevného bodu, který nehodnému a věčně bloudícímu lidstvu byl dán, – v tom je posláním katolicismu. Katolicismus jakživ nic nereformoval a nebude se do tak marné práce pouštět ani dnes, ani zítra. Nikdy se nikomu nevnucoval a vnucovat se zase nebude. Je to skála, je to pevný hrad, je to láska i naděje, z nichž plyne víra.

Připravovati návraty nelze ovšem jen trpným očekáváním! Je možno i jítí vstříc, je možno i slavnostně okrásliti a vyčistiti dům, byť by se vracel do něho i nehodný syn. Vždyť je zcela možno, že i na té bludné cestě poznal velmi mnoho dobrého. Je to téměř jisto, neboť žádná energie nemůže býti jen zcela neužitečně vyplýtvána. To je zákon. Katolicismus, který je božský a neměnný ve svém cíli, nemůže se domnívati, že je zcela neměnným i v prostředcích, neboť tím by podrýval sám sebe. Božskost cíle postačuje; cesty mohou být měnitelny, ba snad i musí být měnitelny. Nuže, co je tu práce, jaká to ohromná úloha, *připravovati návrat*. A co je nejdůležitějšího na věci: bude to tentokráte po prvé v dějinách lidstva, něco, co nemá analogie a čím zase výminečnost a božskost duchovní soustavy katolicismu bude nezvratně prokázána na další století. Lidstvo bude se vraceti do těch sfér, které opustilo z nedočkavosti. Donuceno hrozným utrpením pochopí, že nelze býti pyšným proti Bohu, a že je nutno spokojiti se rychlostmi, které nám jeho vůle určuje. Všechno to, co se děje kolem nás, je jen pýcha! Chceme býti i rychlejšími než rychlost jen proto, že jsme si konečně sestrojili zatím jen velmi nedokonalý a velmi nebezpečný avion, který bude za padesát let směšnou hračkou. Lidé budoucnosti, kteří se budou ve vzduchu pohybovati zcela bezpečně a shlížeti s velkým opovržením na naše motorky, budou upevňovati na svoje stroje symboly kříže a Božského Srdce Páně. Člověk ne-

může být pyšným, neboť není samoučelným; ztratil by smysl, ten ohromný zjevený mu, nikoliv poznáný smysl a milost, že je synem Božím, jehož poslání je daleko vyšší, než ona limitovaná „účelnost“, do níž je dnes mocí a silou vemlouván a která ho snižuje na úroveň živočicha. Je vsutku důkazem naprostého úpadku, jestliže i ti, kteří mají odpovědnost za to, co se děje, totiž t. zv. inteligence, vzdělanci, podlehli tomuto násilí, tak průhlednému v cíli, k němuž směřuje, které přece docela určitě nevyplývá odjinud, leč ze zdrojů absolutního zla.

Jak tudíž má pracovati dnešní katolický architekt, ten, který jediný smí a může zůstat umělcem? Myslím, že nebudu daleko pravdy, poradím-li mu, aby velmi dobře poznal a prostudoval vše, co se mu k studiu předkládá v životě i ve škole – a pak se modlil k Bohu. – Znáte kroniku kláštera žďárského (Chronicon domus Sarensis major, Fontes Rerum II. pag. 521 – 550)? Psal ji kněz-umělec. Syn stavitele, sám snad řezbář, snad kameník. Jeho cesta za Kristem nebyla hladká. Dokonce utekl z klášterní samoty, aby se po mnoha bojích zase do ní vrátil. Jeho práce výtvarné neexistují, neznáme jich. Ale známe jeho duši, jeho zpověď, kterou v „Explicite explicite“ (závěru) své kroniky nám podává. Doporučuji, aby tento závěr byl čten, a poznamenávám jen, že po přečtení každý pochopí, že z této úrodné prsti, že z této víry umělců církevních v době románské přirozeně nemohlo vzniknouti nic jiného než velkolepé, úchvatné drama gotiky. Týž úkol připadá i umělcům dnešním.

Je to snad úkol malý? – Nejde o formu, ta bude jistě zase jen nedokonalá, jako byla nedokonalá forma výtvarů doby románské, ale jde právě o to, aby dílo prodchnuto bylo duchem, duševností. To jest jediné umění, to jest jediná tvorba. Tu pak nezáleží na zaplacení, nezáleží na zalíbení se, tady se tvoří ze skutečného bohatství nitra a pro čest a chvála Boží, nadosobně. To není věda a tu není starosti o sociologii.

Ale ti, kdož jsou v niveau p. Teigea a myslí, že nejdůležitější věcí na světě je třídní uvědomění architekta, a ať už jsou to lidé zapjatí do proudu kapitalistického, či bolševického, – takoví lidé přirozeně umělecky tvořiti nemohou, ti mohou pouze stavět funkcionální instrumenty. K čemu by jim byly produkty duchové, když zapřeli ducha a du-

ševnost. Těm stačí zajisté dobře zařízený byt a hřiště, ti nepotřebují chrámů. Při čemž ovšem je možno jen připomenouti, že i koňům, krávkám a podobným hovádečkům se také rozhodně lépe líbí čistá stáj a dobrý obrok než nečistota a že jim to také úplně stačí k existenci.

Aby se snad mé tvrzení nezdálo přehnaným, podívejme se trochu na myšlenkovou jejich oblast. Tedy oni věří na př., že „otázka obydlí má na sociální ústrojenství ten vliv, jako vše, co jde na kořeny jeho hospodářství; a poněvadž tyto momenty způsobují změny v hospodářské struktuře a tedy i v ostatních oblastech lidského života a konání, t. j. v politice, morálce, kulturním životě, náboženství – je tedy otázka bytová v podstatě otázkou hospodářskou.“ Toto je jeden z nejsurovějších omylů, schválně vnucovaných. Moje morálka, moje náboženství atd. nemůže – je-li vskutku morálkou – souviseti nikterak s mým bytem a s hospodářskými podmínkami mého života. Tady zas důkaz toho, jak formalistně vše je pojmáno, jak naprosto lidé nejsou schopni pochopiti, co je to *duševnost*. Výraz mého náboženství a jen určité funkce morálního řádu, ty jistě souvisí s hospodářskou strukturou, ale nikoliv moje víra nebo morálka jakožto taková. Dále bylo by zbytečno pokoušeti se vyvracet insinuaci, kterou vznáší proti ochranářům památek, jako by tito posluhovali jen kapitalistickému zpátečnictví! Co je to za nesmysl! Naopak ochranáři musí státi a ostře státi proti všepožíracímu a nikdy nenasycenému kapitálu. To je přece jasné! Ochránářství není sociální péčí, která udržuje nalezince a zakládá sportovní hřiště, není výnosnou a rentabilní soc. péčí. Ona je ideovou, nerentabilní charitou, pečující o stáří jen a jen pro příkaz morálky.

Teige tvrdí dále, že dnešní architektura se nestará o estetické a formalistické předpisy akademie. Docela správně. Jenže právě to je ono, co není ničím novým v dějinách a co není volní vymožeností dneška, nýbrž nutností. Tedy nikoliv „nestará se“, nýbrž ona je na tom tak, že se o ně nemůže starati a nedovedla by to už ani, kdyby chtěla. Netvoří prý se „monumenty, ale instrumenty“. Záměna pojmů! I monument je de facto instrument. To přijde na šíři a hloubku, krátce na rozsah toho, jaké instrumenty lidé potřebují. Dnes potřebují ložnice a skladiště a biografy. Tu ovšem

vskutku není třeba nic monumentálního. Až ale budou zase potřebovat chrámy a památníky činů konaných ne z diktátu užitku, ale z diktátu absolutního dobra, pak se pracně budou znovu učit vytvářet monumenty! Právě tak tomu je s tvrzením, že architektura je dnes vědou a ne uměním. Ovšem. Ale až bude duch lidský potřebovat umění, tato věda opět nutně vyústí do neúčelného abstraktního forem.

Také se tam dočteme: Náboženství, morálka, právo, byrokracie, ústava, filosofie nejsou ničím jiným než takovými fintami, kterými nás kapitalismus chce uhánět. – Vskutku při čtení těchto pasáží má člověk dojem naprostého infantilismu!

Je také zajímavé a charakteristické, jak se v té knížce střídá nadávání kapitalistickému systému s pokorným akceptováním všech jeho důsledků. Ačkoliv konečná these knihy vyznívá ve smyslu t. zv. *urbanisace venkova*, což je ovšem vskutku jediné východisko (srovnej můj minulý článek), přece jsou zase přijímány mrakodrapy, alveoly, horlí se proti starým městům atd. Krátce všechna stanoviska jsou naprosto neujasněná a jediné, co je na celé knize určitého, je věta: „chceš-li býti moderním architektem, musíš být bolševikem, neboť v kapitalismu se modernisovati nic nedá, neboť to jest systém naprosto postrádající jakékoliv vyšší pojící ideje a tudíž neschopný vytvořiti plán. A příštípkaření bez plánu – je paseism a ne moderna.“ Nuže vida! Stanovisko – až na ten bolševismus ovšem – hlásané historiky umění, ovšem skutečnými historiky a ne židovskou kunstwissenschaft, již po nejméně 20 let. Bez plánu nelze podnikati nic podstatného, ale plán musí býti podložen ideou, to jest světovým názorem. Ovšem dokud to říkali historikové, byla to senilnost, neporozumění potřebám doby atd. Když to teď říká také p. Teige, bude to patrně kánodem vši pravdy, což? On to ten Teige říká totiž přec jen trochu jinak, neboť ulehčuje cestu tím bolševismem. Přivádí k hotovému. Ale ti senilní historikové neslibovali žádnou „zem Arkádie“, ale vedli lidi především k práci na vybudování tohoto nového světového názoru, a to za pomoci tradicionalismu a všech až dosud platících složek. – Předhoní-li je takový Teige, nebude to ostatně trochu také jejich vinou? Nezašli ve svém liberalismu poněkud příliš daleko, nezbloudili právě v něm? – Ano. Tu jsme u kořene

krise, u „zrady vzdělců“, chcete-li. Právě vzdělanci to byli, kteří z pohnutek z 800/0 pohodlnostních zradili basi, na níž mohli stát dosud. Snad i to bylo z vůle Boží a jistě i to bylo k něčemu dobré!

Dovíme se tu ještě, že architektura nemá být ničím jiným, leč praktickým experimentem, to jest stavěna tak, aby ji bylo lze kdykoliv zničit a nahradit dokonalejším dílem. To by tudíž bylo nejúčelnější, aby se počalo stavěti z hmot také rychle zničitelných. Dělají to tak v Asii na př.!! Víme-li, jak nesmrtelná téměř jsou skutečná díla uměleckého ducha, je nám jasno, že tento názor modernistů nesvědčí právě o tom, že by důvěřovali příliš síle svého ducha, a je z toho patrné, jak sami zoufají nad schopnostmi doby, kterou ovšem nazývají vrcholnou, proti nám, kteří se upřímně přiznáváme ke krizi. – Není zajisté nic přirozenějšího, – vždyť jest to téměř pudová zákonitost, – než touha, zachovati na dobu co nejděší to, co jsme v životě podstatného a dobrého vytvořili.

Já však rozebírati tyto všechny nesmysly už dále nemohu. Bludy a bloudění lidského mozku, který ztratil první předpoklad, to jest svědomí, jest vskutku jakoby živoucím, nesmyslným peklem, v němž se rve a řve tisíce koček a psů.

To je neustálého mluvení o vyšších životních formách! Leč jaké jsou? Je důležité vědět, že Teigovi je vyšší životní formou rozbití života rodinného a kolektivismus! Jaká by to zase byla kapitola dokázati mu, že kolektivismus je jen tehdy vyšší formou, je-li posvěcen v klášteře absolutní abstinencí a nejprísnější kázní, ale bez tohoto posvěcení že se rovná životní úrovni smečky atd. atd.

Nuže: Le Corbusier, kapitalistický utopista, a Teige, bolševický propagátor. Tato dvě jména učí a vedou, vychovávají dnes naši nejmladší mládež! Lze při této perspektivě činně zasahovati? Nikoliv. Zásah by byl *neplodný*. Jediné východisko je samota a osamocenost individuality, práce v tichu, klidu studovny, práce přípravy pro budoucnost, která si ji sama na nás vyžádá.

Dr. A. Birnbaumová.

PRAVDĚPODOBNOST¹

1. Úvod.

Dnešní exaktní přírodní věda stojí ve znamení odboje proti kauzalitě, na jejíž místo nastupuje pravděpodobnost vyvýšená na princip. Tento přerod tkví tak hluboko ve všech moderních teoriích ovládajících mikrokosmos atomů a elektronů, že je třeba uznati skutečnost vyjádřenou větou: exaktní věda přechází od kauzality k pravděpodobnosti. S touto skutečností, pro kterou téměř každá publikace z teoretické fyziky přináší nové a nové důkazy, musí se i přírodní filosof smířiti, třebaže na první pohled jest se mu loučiti se základním pilířem veškeré jeho myšlenkové stavby. Úkolem přírodního filosofa je studovati právě tyto aktuální změny přírodovědeckých hledisek a hodnotiti je se svého vyššího stanoviska filosofického. Není-li připraven každou z neustále se vynořujících otázek kriticky prostudovati a hodnotiti, pak si nemůže činiti nároků na úplnost svých prací a tím méně na vědeckost. Pravděpodobnost pak jako nejaktuálnější problém moderní přírodovědy vyžaduje docela obzvláštního zřetele, ježto úzce souvisí se základnou veškerého našeho myšlení, s principem kauzality.

Úkolem naší studie nyní bude po stručném náčrtu vzniku a vývoje pravděpodobnosti podati se stanoviska přírodní filosofie rozbor pojmu pravděpodobnosti a hodnotiti význam pravděpodobnosti pro poznání skutečnosti.

Podobně jako v minulém rozboru kontradikce² použijeme tentokrát na vhodném místě symbolického vyjádření.

¹ Tato studie tvoří doplněk k tomu, co bylo o pravděpodobnosti řečeno v souvislosti s řešením problému kauzality v článku Absolutní kauzalita v 1. č. tohoto ročníku na str. 14 a dále. Pozn. autora.

² Viz autorův článek: Symbolické vyjádření ve filosofii, Fil. rev. 3. č., II. r. 1930.

2. Vznik a vývoj pravděpodobnosti.

Uvedeme nejprve několik hledisek na úkol přírodní vědy exaktní, jejichž poznání nám umožní vniknouti lépe do celého problému.

Galilei studuje zrychlení praví:

Nezdá se mi býti vhodným zkoumati příčinu zrychlení, nýbrž spíše zákon, kterým se řídí.¹ } (1)

Newton:

Nemohl jsem dosud dospěti k tomu, abych ze zjevů mohl vyvoditi příčinu vlastnosti tíže a hypotheses netvořím. Stačí, že tíže existuje, že podle zákonů námi nalezených působí.² } (2)

D'Alembert a Lagrange:

Dynamika nepotřebuje zákonů tkvících v příčinách fyzikálních jevů a v podstatě těchto příčin, dynamika je do sebe uzavřená soustava pravidelnosti jevů. } (3)

Weyl:

Das Naturgesetz tritt an Stelle der Kausalbeziehung.³ } (4)

Z (1), (2), plyne, že hned u kolébky moderní přírodovědy byla pocítována její bezmocnost při výkladu kausálních a že se proto vědomě uchýlila k pouhému zjišťování zákonitostí (3).

{ (1), (2), (3) } → přírodověda hledá, jak se co děje, nikoliv však proč, čili { (1), (2), (3) } → (4)

V tomto ke kausalitě indiferentnímu postoji klasické fyziky vidíme první zárodky moderních proudů akausálních, dnes pravděpodobnostních. K tomu přistupuje obrat způsobený Heisenbergovou kvantovou mechanikou. Sám *Heisenberg*⁴ ve svých pracích pokládá svoji teorii za poslední a rozhodné slovo proti platnosti kausality v přírodě a pro platnost pravděpodobnosti. K tomuto stanovisku přiklání se mimo jiné celý vídeňský kroužek kolem *M. Schlickeho* a *Reichenbach* v Berlíně důsledně vylučující kausalitu z přírodního dění a vyvyšující pravděpodobnost na princip. Vystoupení Heisenbergovo obrátilo zřetel na dlouho již pěstovanou matematickou pravděpodobnost po stránce filosofické a podepřelo akausální stanovisko klasické fyziky. *Pascal* a *Fermat* studovali první na matematické základně vyhlídky na výhry. Po nich následoval *Huygens*, *Jakub Bernoulli* se svojí *Ars conjectandi* a konečně *Laplace*, od něhož pochází klasická definice pravděpodobnosti: Je to podíl příznivých případů a všech možných případů. Do fyziky zavedli počet pravděpodobnosti *Clausius* a *Maxwell*. Heisenberg konečně dal popud k tomu, aby z pravděpodobnosti se stal akutní filosofický problém. Problém dosud nerozřešený, při čemž fyzika a přírodní filosofie stojí na půdě akausální. Můžeme se tedy diviti, že pokusy o řešení problému pravděpodobnosti vyzněly proti kausalitě a pro úplné její vymýcení z přírodní vědy vůbec?

Naše stanovisko je však kausální.⁵ Pokusíme se, zda snad s tohoto stanoviska lze přispěti k řešení celého problému.

1 *Galilei*, Discorsi, 3. d., Opere XIII., p. 160.

2 *Newton*, Principia.

3 *Weyl*, Philosophie d. Naturwissenschaft, S. 145, 1926.

4 *Heisenberg*: Celá řada článků v ZS. f. Phys. 1926, 1927. Srov. 6.

5 srv. autorův článek: Kausalita, Fil. rev. č. 1., roč. II.

3. Rozbor pojmu pravděpodobnosti.

Se stanoviska kausálního lze každý jev přírodní charakterisovati kausálním řetězem typu:

$$\left. \begin{aligned} x_n \equiv x_{n-1} \equiv x_{n-2} \equiv \dots \equiv x_r \equiv x_{r-1} \equiv x_{r-2} \equiv x_{r-3} \equiv \dots \quad x_m \equiv x_{m-1} \equiv x_{m-2} \equiv x_{m-3} \equiv \dots \\ \dots \equiv x_1 \equiv x_0 \end{aligned} \right\} (5)^1$$

kde x_0 je přírodní jev, o jehož charakteristiku jde, a kde všechna x se stejným písmenem v indexu tvoří skupinu realit stejného stupně. Takto osamocený řetěz kausální jako (5) v přírodě ovšem nikde realizován není, poněvadž na každý hmotný jev jako podstatnou částku většiny jevů přírodních působí hmotné jevy jej obklopující. Musíme proto vždy současně uvažovati více kausálních řad:

$$\left. \begin{aligned} a_n \equiv a_{n-1} \equiv a_{n-2} \equiv a_{n-3} \equiv a_{n-4} \equiv a_{n-5} \equiv a_{n-6} \equiv a_{n-7} \equiv \dots \equiv a_3 \equiv a_2 \equiv a_1 \equiv a_0 \\ b_n \equiv b_{n-1} \equiv b_{n-2} \equiv b_{n-3} \equiv b_{n-4} \equiv b_{n-5} \equiv b_{n-6} \equiv b_{n-7} \equiv \dots \equiv b_3 \equiv b_2 \equiv b_1 \equiv b_0 \\ c_n \equiv c_{n-1} \equiv c_{n-2} \equiv c_{n-3} \equiv c_{n-4} \equiv c_{n-5} \equiv c_{n-6} \equiv c_{n-7} \equiv \dots \equiv c_3 \equiv c_2 \equiv c_1 \equiv c_0 \\ \vdots \\ x_n \equiv x_{n-1} \equiv x_{n-2} \equiv x_{n-3} \equiv x_{n-4} \equiv x_{n-5} \equiv x_{n-6} \equiv x_{n-7} \equiv \dots \equiv x_3 \equiv x_2 \equiv x_1 \equiv x_0 \\ y_n \equiv y_{n-1} \equiv y_{n-2} \equiv y_{n-3} \equiv y_{n-4} \equiv y_{n-5} \equiv y_{n-6} \equiv y_{n-7} \equiv \dots \equiv y_3 \equiv y_2 \equiv y_1 \equiv y_0 \\ z_n \equiv z_{n-1} \equiv z_{n-2} \equiv z_{n-3} \equiv z_{n-4} \equiv z_{n-5} \equiv z_{n-6} \equiv z_{n-7} \equiv \dots \equiv z_3 \equiv z_2 \equiv z_1 \equiv z_0 \end{aligned} \right\} (6)$$

Zde určitý hmotný jev na př. y_0 vznikl jako výsledek kausální řady ypsilonové, kde však jednotlivá y jsou již výslednicemi okolních prvků x -ových a z -ových. Schéma (6) nám takto charakterisuje vzájemné působení hmotných jevů navzájem.

To, co vnímáme pouhým okem, je se stanoviska mikrofysikálního ohromným komplexem elementárních hmotných jevů, které lidské oko svojí zvláštní integrující schopností nám ukazuje jak sourodý celek. Vyjádření kausálním řetězem bude mít tolik řad, kolik elementárních hmotných jevů tvoří to, co lidské oko vnímá. Tak na př. mince, kterou před sebou vidím, byla by vyjádřená tolika řadami schematu (6), z kolika elektronů a protonů se mince v daném okamžiku skládá. Tak vidí kausalita přírodní jev.

Co ze schematu (6) nám podává přírodní věda? Odpověď: Z několika řádků některé osamocené prvky. Učinné zjednodušující předpoklad, že vnímáme jeden elementární jev typu (5). Pak nám přírodověda ukazuje, že v udaném pořádku po sobě následují v neznámých intervalech hmotné stavy, x_r , x_{m-1} , x_{m-3} a konečně x_0 . Nic více. Nadstavba takové řady ve směru k počátku x_n je již za hranicí přírodní vědy ve filosofii. Doplnění chybějících prvků kausálního řetěze je sice principiálně vyhrazeno přírodní vědě. Avšak podle kvantové teorie Heisenbergovy se zdá, že tento úkol nebude nikdy dořešen.² Neboť je bez dalšího výkladu jasno, že hmotné smyslové orgány člověka jako jediní zpravodajové naši jsou také složeni z elementárních hmotných jevů a že tudíž hranice vnímatelných rozměrů musí býti určitá a nepřekročitelná. Této hranice přírodověda podle Heisenbergovy relace nepřesnosti již dosáhla. Nemůže tudíž nikdy dospět k úplné kausální řadě, pokud její prvky budou za touto hranicí. A vše tomu nasvědčuje, že vesměs za touto hranicí skutečně leží. Není důvodů, proč by elementy hmotného dění svými rozměry se kryly s hranicí vnímatelných rozměrů smyslových orgánů. Naopak leží nasnadě úsudek, že smyslové orgány jako komplexy hmotných elementů nemohou vnímati rozměry menší než jsou komplexy samy, jako metrem nemohu zjišťovati centimetry anebo milimetrem mikrony atd. Mezery kausálního řetěze přírodověda tedy sotva kdy vyplní.

1 Místo tří čar $\equiv$ mají býti v (5) a (6) všude tři šípky $\Rightarrow$, což pro technické překážky v tiskárně nebylo proveditelné.

2 Srv. 5.

O mnoho složitější, ne-li nezvládnutelný se stává problém, když místo zjednodušujícího předpokladu osamoceného jevu typu (5) budeme uvažovati ve skutečnosti výhradně realizovaný komplex typu (6). Před takovým úkolem stála fyzika, když začala studovati pohyby molekul v plynech. A čím více se množily problémy molekul, atomů a protonů, tím jasněji se rýsovala nezvládnutelnost jevů dosavadní klasickou formou. Zde ne sice dobrovolně, ale vědomě opouštěla krok za krokem v první řadě fyzika jednoznačný exaktní zákon a přibírala do svých úvah čím dále tím více počet pravděpodobností. Rozumíme-li exaktností jednoznačnost zákonů pro každý hmotný element a tím pro celé přírodní dění, pak opouští dnes přírodověda půdu exaktnosti více než to činila v době klasické, kdy stanovisko makrofyzikální umožnilo vzbuditi dojem přísné exaktnosti rušené jediné zanedbáváním veličin vyššího řádu. Dnes není vskutku jiného prostředku pro zvládnutí přírodních jevů než počet pravděpodobností.

Není zde místo, abychom podali kritický rozbor počtu pravděpodobností, ani to není naším úkolem. Stačí, poukážeme-li na výbornou přednášku, kterou měl na 5. kongresu matematiků a fyziků německých v Praze R. v. Mises,¹ a uvědomíme-li si základní úlohu počtu pravděpodobností: Z daných pravděpodobností pro stav určitého systému počítati pravděpodobnosti pro pozdější stavy systému. Tak na př. může nastati úloha z milionu prvků schematu (6) jako typu hmotného komplexu určití podle okamžitého stavu stav pozdější. Okamžitý stav mikrofyzikálně přesně znám není, jen pravděpodobnost pro určitý stav a z této pravděpodobnosti se určí pravděpodobnost určitého stavu pozdějšího. Mústek pak pro možnost praktického využití tkví v principu vysloveném Helmholtzem: V přírodě směřuje veškeré dění ve smyslu největší pravděpodobnosti. V našem případě schematu (6) známe pak pravděpodobnost určitého výsledného stavu těch milion prvků, a bude-li tato pravděpodobnost ze všech uvažovaných největší, můžeme očekávati, že uvažovaný výsledný stav vskutku nastane. Jest tedy stanovisko počtu pravděpodobností a principu pravděpodobnosti výhradně praktické. O vnitřní povaze přírodního dění nám sděluje ještě méně než klasická fyzika. Klasická fyzika má proti moderní fyzice pravděpodobnostní se stanoviska filosofického výhodu jednotného výkladu přírody. Byla to však výhoda relativní. Pohybovala se řádově pouze v určitých veličinách a při větší přesnosti, se stoupajícími řády nás opustila. Nutný toho důsledek byla pravděpodobnost. Nevysvětluje hlouběji, ale vysvětluje větší množství jevů.

4. Filosofický důsledek.

V první řadě budiž uvedeno, že pravděpodobnost není filosofickým principem, jak to tvrdí na př. Reichenbach.² Praktické východisko z bezmocnosti přírodní vědy nemůže se státi principem snad proto, že se s pravděpodobností dnes všude setkáváme. To dosvědčuje pouze všestrannou bezmocnost lidských smyslů a dále nic.

Že pravděpodobnost není vskutku ničím, co by nás obohatilo do hloubky v poznání přírody, je zřejmo z toho, že není s to ani vyplniti ani nadstaviti kausální řetěz hmotných jevů.

Naopak z platnosti principu kauzality plyne, že složitost schematu (6) vede nutně k alternativě: buď vzdáti se další vědecké práce, aneb: zhruba prakticky chaos zachytiti a pokud možno uspořádati.

Symbolicky shrneme výsledek naší úvahy takto:

O ... omezenost smyslových orgánů lidských.

S ... složitost vzájemného kausálního působení hmotných elementů podle (6).

K ... konec přírodovědecké práce.

P ... pravděpodobnost jako metoda řešení S a to adekvátní O.

¹ Přednáška tato uveřejněna v časopise „Die Naturwissenschaften“, sešit 7., S. 145, 1930: „Über kausale und statistische Gesetzmäßigkeiten“.

² Přednáška Reichenbachova v r. 1929 v Praze. Uveřejněno v čas. „Erkenntnis“, 2. č.

O, S.

- I. $O + S \rightarrow K.$
II. $O + S \rightarrow P.$
III. $\exists.$

Přírodověda volila z existenčních důvodů případ druhý.

Nikdy však nesmí přírodověda zapomenouti, že k P dospěla z S, čili že budova aplikované pravděpodobnosti stojí na pevných základech kausality.

RNDr. Artur Pavelka.

KARAKTER

Křesťanský ideál.

K tomu, aby někdo byl křesťanem, je třeba, aby byl nejprve čestným člověkem; avšak nejlepším prostředkem, jak býti čestným člověkem, je opět žít jako křesťan: křesťanský ideál zaujímá úplně všechno v těchto dvou větech.

Aby někdo byl křesťanem, je třeba, aby nejdříve byl čestným člověkem. Co znamená čestný člověk?

V posledních letech se mnoho mluvilo o morálce nadčlověka. Hlavně to slůvko působilo štěstí. Avšak ví se zcela správně, co znamenal v myšlení Nietzscheho, který je vynalezl?

Podívejme se na to. Jedna z vlastností, jež rozlišují nejdůkladněji morálku nadčlověka od morálky člověka, tak jak se připouštěla všeobecně dodnes, je, že jedna se týká všech lidí bez rozdílu, kdežto druhá musí právě svou podstatou zůstat údělem elity. Přirozená morálka – morálka člověka – je rozhodně *demokratická*, v tom smyslu, že ukládá tentýž ideál mravního života všem lidem, mladým i starým, bohatým či chudým, učeným nebo nevědomým. Uskutečnění ideálu připouští stupně, o tom není pochybnosti, ale v tom, co má podstatného, je ideál týž pro všechny.

Nietzsche naopak věří v nutnou nerovnost lidí rovněž s morálního hlediska, a to v první řadě. Morálka nadčlověka je podstatně aristokratická. Ve společnosti, rozdělené na třídy velmi určité, z nichž každá má svá privilegia, svá práva, své povinnosti, vylučuje nižší třídu, totiž třídu malých lidí, středních a všech těch, kdož mají jako přirozené povolání, býti kolečkem velkého sociálního stroje. Morálka nadčlověka není morálkou malých, otroků, vyssávaných, těch, kteří vydržují vyšší třídu. Je morálkou pánů, „tvorů hodnot“, dávajících impuls celému sociálnímu ústrojí a majících na zemi mezi lidmi hráti úlohu, již má Bůh ve vesmíru, tak jak ji křesťané nebo filosofové chápají. Pro *pány*, a pro ně jediné, je zhotovena morálka nadčlověka.

Tato morálka je nejen aristokratická, avšak je *antiidealistická* v tom smyslu, že nadčlověk vůbec nepřijímá ideálu úplně vybudovaného, aby mu přizpůsobil svůj život, ale tvoří svůj ideál v sobě, v úplné svobodě, ve vší nezávislosti. Nestará se o dobro nebo zlo, o pravdu či blud, tvoří si *svou* morálku.¹

Poznamenal jsem již, že morálka člověka, tak jak se jí obvykle rozumí, je oproti této morálkou demokratickou. Mimo to je

¹ Lichtenberger H. La Philosophie de Nietzsche. Paris.

morálkou idealistickou, t.j. že se řídí podle ideálu, jehož jsme nestvořili my, nýbrž přichází nám od přirozenosti a konečně od Boha, prostřednictvím přirozenosti.

V čem záleží tento ideál? Není v tom, že se někdo povznese nad jiné, užívaje jich pyšně jako podnože, avšak v tom, že se povznese nad sebe samého. Každý z nás nosí uvnitř sebe svůj vlastní vesmír, jenž má své vlastní zákony, své záře i své stíny, svá ticha i své bouře, své sluneční dny i dny deštivé. Tento vesmír není prázdný. Pravda v něm rozlévá své světlo, ale vášně tam rovněž hučí. Zabrání mrak vášní zazářit pravdě, nebo pravda rozežene mrak?

Ideálem je zřídit v našem mravním světě království pravdy a rozumu nad otřesy, jež se zdola zvedají. Ideálem je naplniti světlem a teplem všechny kouty a zákoutí, kde mají vládu tmy a studeno. Ideálem je postavit tento svět do stálé rovnováhy, jež z nás učiní pány, ne pány jiných, žijících mimo nás, nýbrž pány nad sebou samými, charakterními lidmi.

Hle, to ideál čestného člověka. Avšak již jsem připomněl, nejlepším prostředkem, jak máme uskutečnit v sobě čestného člověka, pána nad sebou, je opět žít jako křesťan. Jak to? Proto, že křesťanský ideál tím, že se v nás staví nad ideál člověka, přináší s sebou prostředky k jeho uskutečnění v celé jeho plnosti.

Jsme dostatečně vyzbrojeni státi se charakterními křesťany nyní, kdy máme za to, že sebe známe a že víme, k jakému podivuhodnému ideálu máme směřovat? Byl by to vážný omyl věřit v to.

Jiná věc je, býti za cesty poučen o cíli, jehož třeba dosíci, a jiná věc je dosáhnouti cíle, hlavně když podává nepřekročitelné nesnáze.

Staří filosofové již tvrdili, že ideál člověka, mudrce záleží v připodobnění k božstvím, že dospěje k mistrovství nad sebou, že si upevní vládu svého rozumu a vznešených citů nad zvířecími nátlaky.

Bůh vskutku je především rozum. Jím je Pánem sebe jakož i vesmíru. Avšak tento ideál, takto představený, se zdá hodně abstraktní; neboť my potřebujeme k jednání konkrétního ideálu. Podivuhodnost křesťanství je právě v tom, že nám podává tento konkrétní ideál z těla a kostí, v osobě Krista, Bohočlověka. Bůh se stal člověkem, aby umožnil člověku státi se jakoby Bohem.

Poznání ideálu a výchova charakteru.

Nerad bych nyní špatně mluvil o ideálu křesťanském, když jsem jej vychválil. Přesto je dlužno znát, že podobný ideál je napoprvé spíše odstrašující, když je dána morální výše, k jejímuž výstupu nás vybízí. A tu křivdou od mnohých vychovatelů v naší době je věriti, že stačí předstírat před mladými lidmi ideál, jenž svádí jejich ducha, aby tím též zajistili nápravu jejich mravů. Tato these je naprosto špatná, v *teorii* i v *praksi*, a ihned to dokáží.

Je to dávno, co Sokrates po prvé tvrdil před mladíky z Athén, dychtivými slyšeti jeho řeč, že prakse morálky tvoří jedno s morální vědou, že dobro, jakmile je poznáno, se ukládá naší vůli, že je dosti znáti to, co se nám líbí nejlépe, abychom za tím účinně směřovali.

Tak mínil se Sokratem i Plato, jeho žák. „Každá ctnost je vědou;¹ zlosyn nečiní opravdu to, co chce, třeba koná to, co jemu se zdá dobrým;² moudrost se neodděluje od moudrého chování.“³ Oba mají za to,

1 Aristote, *Ethique à Nicomaque*. 2 Platon, *Protagoras*.
3 Xénophon, *Mémor*.

že pravá věda o dobru obsahuje v sobě praksi; že „nejlepší“ nás nezbytně nutí a že ctnost se kryje s tímto nutným určením naší vůle „nejlepším“, aby je uskutečnila. Je to mínění též Leibnize, jehož optimismus v tomto ohledu je velmi známý.

V 18. stol. se znova pustili encyklopedičtí filosofové do tohoto skvělého vědeckého paradoxu.

Ideologové, jakými není dovoleno být, se domnívali, že zákonům patří opravit mravy, a ne mravům opravovat zákony; že stačí zmenšiti zákoník nebo mu přidati několik řádků, aby se naráz změnila morální fysiognomie národa. Jeden z nich,¹ – avšak nejvíce naivní, musím to přiznat – se též tázal, zda různost mezi jedinci lidského pokolení nepochází z různosti nabytého vyučování; zda se možno naučiti ctnosti jako filosofii nebo matematice.

Člověk by měl pokušení k domněnce, že naše moderní společnost byla brzo hotova s podobnými utopiemi. Není tomu tak, spíše opak je pravdivý. Ještě dnes se hlásá ve většině universitních středisk, že výchova charakteru se může díti pomocí příruček a pravidel, naučených nazpaměť. Sotva kdo ustoupí od tak zřejmého omylu a počne hledat prostředky, jež by nahradily příručky.

Prozatím se omezí na to, že vynášívá velmi vysoko, se značným přispěním výmluvnosti a ve slohu více méně vytríbeném nedocenitelná dobrodiní dobré výchovy.

Nejprve, jak možno tvrdit, že stačí mladému člověku znát dobro, aby je uváděl ve skutek?

Dobře vím, že se dlouho hlásala teorie ideje-síly a že byl pokus dokázat pomocí velmi subtilních argumentů, že docela pou-

há idea, je-li jen ideou poněkud vznešenou, tím, co my nazýváme ideálem, může mnoho pro výchovu charakteru, ne-li všechno, a to *sama sebou*. Nic není osudnějšího s morálního hlediska než podobné teorie.

Vidím dobře, že idea sama o sobě je světlem, avšak nevidím tak dobře, jak sama by byla silou. Idea, toť maják rozsvícený na pobřeží; když však někdo je na moři, zmítán bouří, myslíte, že stačí dívat se na maják, aby mohl přistáti?

A tu, když jde o život, především křesťanský, jsme stále vydáni na pospas bouři. Každý z nás má v sobě proudy vášní, jež nám hrozí, že nás strhnou s dráhy. A postačí tu připomenouti si vznešený ideál, za nímž máme tíhnouti, abychom jim unikli? Ach, spíše věru nás pohled na tento ideál ochromí, nemáme-li ve svém nitru, čím reagovat, čím bojovat proti vzkypění vln – a způsobí, že pustíme únavou vesla, dříve než jich použijeme.

Aby docela prostá idea, rovněž idea dobra se stala ideou-silou, bylo by třeba, aby pouhým zářením svého světla dala sílu naší vůli a ovládla nezřízený vznět našich vášní. A to není. Není pochyby, že idea nás vábí, okouzluje; nakloňuje nás k chtění, avšak nepůsobí sama sebou, že chceme. Kdyby tomu bylo jinak, jak vysvětliti, že křesťanský ideál měl zároveň své mučedníky a své diletanty; že jedni svolili ke smrti za něj, zatím co druzí při celém svém obdivu nad ním, při celém jeho vychvalování zdráhali se proň žíti. Ideál, tak veliký, jak si jen možno představit, nejen že nic nemůže sám sebou na naši vůli, ale je bezmocný na divokost vášní. „Ať někdo srovná na př. „papouškovitou“ víru maloměstské buržoasie, čistě rozumovou, s *procítěnou* věrou kartusiána. Protože tento *zakouší*

¹ Helvétius.

náboženskou pravdu, může jí podati na-prostou oběť sebe, zbaviti se toho, co vše svět oceňuje, přijmouti chudobu, mrtvení, nejtvrďší způsob života. Buržoa, u něhož je víra rozumového řádu, jde na mši, ale nemá vůbec odporu proti neošklivějšímu egoismu. Bez milosrdenství využívá chudé služby, kterou špatně živí a přitom docela vymáhá na ní vysilující práci.“¹

Je to nutné míti ideál: o tom není sporu. Avšak za jaké podmínky bude míti tento ideál účinný vliv na výchovu naší vůle: to je opravdu otázka. Neboť – opakují to – ideál nemůže nic sám o sobě na správu našeho života, spokojíme-li se jen tím, že se naň díváme.

Myslím, že je to sv. Pavel, jenž pronesl tuto strašnou větu: „Kdyby Bůh nebyl zjevil svůj zákon, lidé by neměli hříchu!“ Pouhé a prosté poznání božského zákona je tedy usmrtilo, místo aby jim dalo život.

Však my sami – odvolávám se tu na denní zkušenost – činíme vždy to dobro, jež poznáváme? Držíme se vždycky rozhodnutí, k nimž jsme přistoupili, jedině proto, že jsme k nim přistoupili?

Kdo přec mezi námi nepocítil právě v tu chvíli, kdy jeho rozum a jeho víra, rozvíjejíce cele velká svá křídla, snažily se unést jej k vrcholům, k ideálu, že je zne-nadání zdržen ve svém vznešeném vznícení, a někdy snad stržen těžkým závažím živočišnosti do propasti zla, hříchu? Nejsme jen bytosti rozumné, jsme stvoření též z hmoty. A dokud hmota v nás nebude zkrocena trvalým bojem všech dnů, dokud nedospějeme silou energie k tomu, že ji naplníme tímto ideálem, jež nám víra předkládá a ukládá, že ji ohneme v jejích požadavcích, že ji na to navykneme – nic

neuděláme, nebo téměř skoro nic, pro výchovu svého charakteru.

Bůh nežádá od nás toliko zapalovati kadidlo na oltáři Ideálu. To, co od nás žádá, je, abychom ze sebe učinili jeho oběti, tím, že jej v sebe vtělíme, v sobě asimilujeme, že mu obětujeme radostným srdcem vše, co by mohlo zatemnit jeho zář.

Pro to však nestačí jen jej znát, je třeba především jej milovat. Láska k ideálu, avšak láska pravá, účinná, praktická a ne platonická, toť v řadě činnosti první slovo ve výchově charakteru.

Nejvznešenější ideál nemůže přispěti k reformě našeho chování, k výchově našeho charakteru, jestliže se spokojujeme jen jeho pozorováním. A přece, kdokoliv hledí vložit jakýsi pořádek ve svůj mravní život, hierarchicky uspořádati své vášně a city, zajistiti si panství vůle nad svými smysly, potřebuje ideálu. Je tu zkušenost, jež to dokazuje! Jak rozluštit toto dilemma? Teoreticky řešení nepůsobí nesnáz; jiná věc je prakticky, jak uvidíme. Pro tuto chvíli se zdržím u teoretické otázky. Uvidíme pak, za jaké podmínky je možno upevnit vládu ideálu ve výchově charakteru.

Jakmile se počne mluvit ve věci výchovy jakož i ve věci vyučování o reformách, najdou se vždy lidé, docela pohotově dáti se unášeti z krajnosti do krajnosti. Na příklad pod záminkou, že nestačí pojmout ideál k tomu, abychom z něho ihned vzali vůdčí vliv, mnozí vychovatelé nechtějí slyšeti ani o něm mluvit. A pohledme poněkud blíže na jejich usuzování. Máme k dispozici jen dva prostředky mravní výchovy: duch a tělo – cvičení rozumová a cvičení tělesná. Když je zaručena neúčinnost prvních, musíme se obrátit k druhým. Odtud je v universitních programech přikládána

1 Payot, L'Éducation de la volonté, p. 41.

větší a větší důležitost tělesným cvičením a sportům všeho druhu.

Je něco pravdy v tomto úsudku. Tělo musí mít svůj díl a hojný díl v reformě mravů. Je dobře však poznamenati, že tělesná gymnastika, tak dobře řízená, jak jen si možno představit, by nemohla rozluštit sama v sobě problém morální výchovy, zajisté velmi složitý. Dobrými gymnastickými cviky je možno tvořiti siláky, avšak nelze dobře viděti, v čem tyto cviky rozvíjejí vlastnosti, jež má pěstovat výchova: iniciativu, vytrvalost, úsudek, mistrovství nad sebou, vůli atd.¹

Zdaž nemá místa střední řešení mezi idealisty s jedné a materialisty s druhé strany, mezi těmi, kdož, staň se co staň, drží na knižní vyučování morálky, a mezi těmi, kteří skládají naprostou důvěru ve sporty?

Věřím v to a takto to dokazují: K tomu, aby se někdo stal charakterem, musí být zároveň poučen a posílen, musí napřed věděti, kam se mají sbíhati všechny naše energie a musí mít možnost uskutečniti tuto konvergenci. Nelze upřít, že ideál nás sám sebou osvíti, každá idea je světlem. Avšak, zdali není možno přetvořiti ideu-světlo v ideu-sílu?

V teorii není nic snadnějšího. Stačí chtít ji, jinými slovy, milovat ji. Naše síla v nás spočívá ve vůli. Předpokládám, že jsme byli jednou osvíceni křesťanským ideálem a že se nespokojujeme pozorováním jeho, nýbrž že k němu směřujeme s celým elánem své vůle, takže si jej asimilujeme, z něho žijeme, jím naplníme celý svůj mravní organismus; věříte, že v tom okamžiku se tento ideál nestane náraz silou, a proto nepřestává býti světlem?

1 Gustav Le Bon. Psychologie de l'Éducation.

Idea-síla není tedy jen idea *postřechnutá*, jak se někteří psychologové neprávem domnívají, ale idea *chtěná*. Ideje chtěné, milované zároveň inspirují a udržují všelikou další činnost v daném směru.

Pohledme na slunce. Hraje v přírodě skoro takovou úlohu, jaká patří idei-síle ve výchově charakteru. Jeho světlo ji celou osvětluje a zároveň jeho teplo jí dává život. Bez slunečního světla by byla příroda obestřena temnotami, děsivě smutná. Předpokládejme však, že příroda je jím osvětlena, jaksi zahalena v jeho záři, ale nepřijímá od něho tepla. V krátké době nastane smrt: je tu věčná zima. Všechny síly, jež jsou ukryty v jejím lůně a touží jen propuknouti, rychle se v ní vyčerpají a nakonec uhasnou. Totéž můžeme říci s náležitou měrou o křesťanském ideálu vzhledem k své mravní povaze.

Spokojíme-li se tím, že do ní necháme vrhat záři jeho studeného světla, až do jejích posledních zákoutí, a nenaplníme ji jeho teplem, budeme poučení o stavu své duše, o tom není pochyby, ale zůstaneme bezmocni vyléčiti ji. Neboť nejsme na světě jedině proto, abychom sebezpoznávali ve světle křesťanského ideálu, ale abychom žili z tohoto ideálu a učinili, aby přešel zcela rozežhavený do každého našeho úkonu.

A poněvadž jediným prostředkem, jak změnit jeho světlo v teplo, je chtít jej a milovat jej, proto jej chťejme, milujme jej, sevřeme jej veškerou silou svých citů, aby nám neunikl.

Uznávám, že to vše je v teorii velmi jasné. Avšak, jak se v praxi chopit toho, abychom snesli křesťanský ideál z jasných výšin rozumu do teplého kraje srdce? To je méně jasné. Nejde tu o to, abychom si dělali

iluse a domnívali se, že ten podnik je z těch snadnějších. Není vůbec.

O prvním člověku je známo, že vyšel čistý z rukou Božích, byl ukryt před nezdravými popudy, jež nás napadají ze všech stran. Zrak upřený na Boží ideál a duše ještě zcela provanutá dechem Stvořitelovým – a tu se zdá, že měl jen užití svých křídel k vzletu nad bědy, v nichž dnes tlučeme křídly, a dýchatí oživující vzduch v božské atmosféře. Nám se aspoň zdá, že toto bychom učinili na jeho místě.

Ah, jak špatně známe složitost své povahy. Historie prvního pádu od té chvíle očividně dokazuje, že lidé, sebevíce přimknutí k svému ideálu, kteří z něho žili, nejsou sami sebou definitivně zabezpečeni proti pádům . . . A co říci potom o jiných, slabých, malomyslných, ochablých? Vzpomeňme si vždy, že vedle znalosti dobra je vědění zla, že vedle nebe je země. Toužíme-li svou duší žít na výšinách, těžkostí svého těla jsme vlečeni k nížinám. Země ukrývá před naším zrakem své hrboly, vidíme-li ji z dálky; ještě nám posílá jemnou vůni svých květů a již pro nás ukrývá své trny. Naše smysly se opájejí, jejich opojení nás vzbuřuje; chvějeme se nějaký čas a nakonec ztrácíme rovnováhu. Tu stáhneme křídla, brázdíme vzduch a skácíme se do nějakého temného koutu, odkud vystupují neodolatelná, zlá pokušení. To je krátce historie prvního pádu.

Vzpomeňme si rovněž, že jsme všichni zdědili neblahé následky tohoto pádu. Proto naše vůle, jež je hlavní věcí v odporu v našem duchovním organismu, již nemá té přirozené svěžesti. Pružnost není zlomena, avšak je povolena. A práce záleží v tom, abychom napnuli tuto pružinu, dali jí její původní tvrdost – ocelo-

vou tvrdost – tak, že vybudujeme v sobě porušenou rovnováhu, že zajistíme vládu ideálu nad svými zlými sklony, tato práce, pravím, je obrovskou prací.

Mnoho znamená milost, to je pravda. Avšak milost by se neobešla bez našeho spolupůsobení. Je třeba, abychom jednali pod jejím vlivem, jako by nám nebyla dána. To je podle mého názoru nejlepším prostředkem, jak mít z ní užitek.

A jak jednat? Opakuji to, ideál zcela sám o sobě nemůže nic. Naše vůle přijímá od něho své světlo, ale nepřijímá teplo. Naopak, na ní je, aby mu dala své tím, že se k němu přimkne, že se naň upne ze všech svých sil. A tu naše vůle s jedné strany je oslabená, nemocná, s druhé strany naše smyslové mohutnosti využívají této nemoci a slabosti a mají sklon hnáti se neurovnanými skoky navenek, každá svou cestou a proto na újmu celého ideálu, jenž se ukládá naší nadpřirozené činnosti.

Kdo podá lék této vnitřní anarchii? Kdo vybuduje rovnováhu? Tu jsme přišli k nejcitlivějšímu bodu našeho rozboru.

Lék je nám blíže, než na to myslíme. Nalézám jej v klíně samého zla.

Všimněme si opravdu, že naše vůle je mohutností afektivní. Chce jen poslouchati, ale nemá ráda, když jí někdo poroučí mrazivě, suše. Naopak, potřebuje rozkazů pohnutých, zabarvených vášněmi. Kam půjde hledat tyto příkazy? Zjistě, že v samých našich vášních. Bude-li postavena mezi ideál, jenž ji zaplaví svým světlem, a mezi vášně, z nichž bude čerpati část svých vznětů, celá její taktika bude spojovati prvky, tak rozlišné, jedny s druhými, že přetvoří ideu-světlo v ideu-sílu, v příkaz pohnutý, afektivní, vášnivý.

„Silná citlivost,“ napsal Stuart-Mill, „je nástrojem a podmínkou, jež umožňuje vykonávat nad sebou samým mocnou vládu; proto musí býti pěstována. Když se jí dostalo této přípravy, netvoří toliko hrdiny prvního hnutí, nýbrž hrdiny vůle, která se umí přemoci. Dějiny a zkušenost uka-

zují, že povahy nejvášnivější projevují nejvíce stálosti a neúprosnosti ve svých citech pro povinnost, když jejich vášnivost byla v tomto smyslu vedena.¹

P. M. G. Gillet.

¹ Stuart-Mill. *Assujettissement des femmes*, Ribot, *Maladies de la volonté*. Paris, Alcan.

VARIA

Záhuba kultury.

V době současné dochází k úplnému vyvrácení posledních chatrných zřícenin evropské kultury. Rozvrat přichází zticha; tichost školských zákonů a stručné řízení při zrušení země slezské jsou znamením, že práce bystře a potěšitelně postupuje. Plán té práce je důkladný a velkolepý a není ploidem duchaplnosti lidské. Zkáza se počíná rozrušením duchovní jednoty; ostatní již náleží vykonati člověku.

Duchovní jednota, jež podmiňuje život kulturní, je již zcela na dně hrobu; zápas se dokonává jen o věci druhotné a je pro obránce tělesných pozůstatků duchovní jednoty ztracen.

Pot úzkosti, jenž tryská z hlav zoufalců zachraňujících obraz vepřové s kytarou, byl prolit nadarmo. Ale i takový obraz, zcela jalový, neboť jediné jeho určení je viset na skobě v pracovně doktora práv, lze (jako vše) ospravedlniti jinak než umýváním a zaháněním stuchliny. Může být mementem pro čas postní, připomínaje příkázání církevního postu a marnost pouhého veselí.

Rozvrat duchovní jednoty je posledním a nejskvělejším dílem renaissance. Jednota ve smyslu moderním, to jest renaissančním, opírá se o hmotnou suverenitu; systém otroctví a kázně hodností nahradil svobodnou jednotu řádu. Tuhá, pevnostní kázeň dodneška udržuje pořádek vojenský a státní. Ve věcech řádu duchovního je velení marné a chaos duchovní předchází anarchii tělesnou.

Ježto cesty k zájmu universálnímu jsou zničeny, hledají lidé, kteří se setrvačností zachovali na místech dělníků kultury (nemajíce tam již nic na práci) osu duchovní ve své soukromé osobnosti a tak kul-

tura obecná je za našeho času nahrazena kulturou soukromníků. Soukromní mystikové a myslitelé, soukromní učenci, teoretikové a umělci vytvářejí pro svoji činnost fysickou pozadí a základ v soukromé filosofii. Filosofie a dílo na ni vzniklé je patentováno a není, kdo by budoval na myšlence svého předchůdce, neboť idea, sloužící jedinému formálnímu vyjádření, je navždy vyčerpána.

Otroctví světské jest důsledkem otroctví ducha. Forma jest nejpřednějším principem a duch je do ní vecpán podle zákonů fysiky. Touha po tělesném kouzlu formy je odvěkou touhou renaissance.

To, co od konce věku středního slove romantismem, je jen určitou obměnou renaissance, neboť tvar vždy učaroval zakladatelům renaissančních reakcí. Barokní gotika a devatenácté století jsou zjevy zcela renaissanční, nemající na duchovní proměnu doby žádného vlivu.

Renaissance dozrála, když oblekla zevní roucho středověku. Ukázalo se, jak je chatrné a neužitečné; odložila vrásky a maškar rytířský. Konečně bylo objeveno prázdno: všechno je jenom hra forem a vlnění myšlenek.

Renaissance vítězná vstupuje po století urputného zápasu na půdu Evropy.

*

Formální řád a tělesná jednota antiky jsou předobrazy duchovní jednoty a řádu středověku. Antika je toliko očekáváním kultury středověku; byla strávena v době starokřesťanské a tak zůstala zachována na věky.

Renaissance nalézala na půdě světa římského jen vyšeptalý stín antiky, sloupy na prázdno trčící, bleďé a rozežrané korýši. Do této chatrné skořepiny

byla přetáčena síla středověku s malým prospěchem; svět zakolísal, ale svatí zůstali. Nebyli však výslednými paprsky svaté touhy obecné, ale bouří odporu proti obecné a veřejné hříšnosti. Zápas světa hmotných forem a světa duchovního se počíná.

Konec středověku jest vzpourou hmoty, jež byla vězněna v závratných výškách svorníků kleneb. Duch zůstal, neboť neustále jsou svatí a hmota je bezmocná a beztvará, jak tvář současného umění spravedlivě ukazuje.

Antika nepodlehla této zkáze, neboť byla zcela tělesného řádu a její úkol byl připravit architektóniku, neboli nauku o formách a jejich logické následnosti, pro architekturu. To platí o celé kulturní šíři antiky, nikoliv jen o stavbě.

Teprve renaissance napájí antiku ďábelstvím a verbuje proti Duchu. Zápas končí tak, že tvar hmoty je ponechán hnilobě. Některé formy byly povýšeny do duchovního řádu a jsou zachovány nesmrtelnosti proto, že jejich obrazy na zemi proniká kaz a trhá mráz.

Nejvznešenější tvary hmotné jsou tolíko hlinou, nebo dřevem, neboť Duch, jenž oživuje, nevaně tam, kam jest lákán pouhou vůlí lidskou. Revoluce formy skončila zkázou a zničením tvaru; i kdyby všechny kulturní statky byly zachráněny a uloženy do musea, není jich.

Neboť Duch byl posléze odstředěn; nezáleží již na vůli státu ani na náladě literární ani na práci barvířů. Duchovní rozvrat končí vítězstvím ducha. Kulturní odkazy všech dob budou ještě nějaký čas tlít ve vitrinách, ale ježto duch byl z nich odstředěn, jsou již jen hromadou kostí, jež patří zakopat.

Ticho doby současné, kdy duch již vznáší se svobodou nad troskami forem, jest přerušováno jen občasným kvílením konstruktivistů, kteří veřejně opovrhují tvarem a touží v tajemnosti srdce po něm, jsouce přesným obrazem zpuštění obecného.

Břetislav Štorm.

J. Benda: Zrada vzdělců.

Ještě nyní střelný dým z nejděsnějších a nejvražednějších bitev zahaluje v soumrak celou Evropu.

Nedůvěra, pýcha, utilitarismus, nenávisť důmyslně rozdmýchovaná a celá hejna intelektuálních běsů se shlukla, aby zhmotněna organisovala systemisaci záhuby.

J. Benda žaluje na ty, kteří podlehlí této posedlosti, kteří ji uctívají, kteří ji vštěpují do srdce všem naslouchajícím, povýšivše ji na božstvo, jež se usmívá.

Lidé trpící nedostatkem víry v transcendentno, aby je zmaterialisovali a učinili je viditelným svým nemocným očím, zradili touhu uloženou v každém člověku, touhu po Absolutnu a vytvořili si transcendentno, které neděsí, nevyčítá, které mu je vděčno sloužit, které dovoluje vše, co zesiluje jeho lesk a moc, transcendentno, které uskutečňuje jejich nesmyslnou a pošetilou touhu po vládě nad světem atomů.

Stvořili nacionalismus, marxismus a jiné separatismy uvnitř království Jediného, aby uskutečnili stav nepřetržitého napětí, který umožňuje rozkvět lidských sil a lidského ducha tak, že dává zapomenouti hroznivě anonymnosti hrobu, poskytujíc žalostnou iluzi důstojnosti, jež vyplývá z domnělé nezištnosti a která není než egoismem kolektiva probuzeným a vybičovaným pro slávu jedinců potřebujících řvavého souhlasu spiklenců, jejichž touhy po činu ničemně využívají.

Benda ukazuje na dějiny tohoto odpadlictví od hodnot duchovních, na zradu kleriků, t. j. lidí duchovních, kteří nevykonávají již úkolu, který jim byl svěřen; býti těmi, kteří hájí pravdu, spravedlnost a právo, býti vpřed vysunutými hlídkami v boji o dokonalost.

Opadlíci zavrhnou duchovní cíle, jak libost a srdce si žádá, a nahrazují je červivou realitou.

Vášeň, která je nejpodstatnějším vyjádřením našeho uvěznění, naší závislosti, která je smyčcem hrajícím svůj „Danse macabre“ na buničinu našeho těla, tato vášeň je povyšována na princip životního uspokojení z velikosti a dokonalosti, již zabezpečuje obětavost pro nacionalismus, marxismus a jiné separatismy, povznesená těmito heretiky na „božské abstraktum“, aby oslňovalo a sjednocovalo davy.

Vše je výsledkem „přísného pozorování faktů“, nacionalismus, marxismus honosí se býti vědami, a to vědami experimentálními. Nikdo nemá tolik odvahy, aby rozbil křivule a s trpkým úsměvem doznal relativnost svého úsilí.

Požadavek ztělesnění tužeb v pravém smyslu těchto slov stává se zuřivou žádostí tříd a národů, kteří s nepřátelským vrčením shlukli se v egoistická kolektiva.

Ten, kdo je více praktický, bude lépe vyzbrojen, až dojde k zápasu, a proto odpadlí klerikové hlásají tvrdost, bezcitnost, nazývajíce ji čestným názvem mužnost, podnikají tažení proti t. zv. sentimentalitě, stíhajíce ji výsměchem a pohrdáním, neboť tato sentimentalita je jednou z nejmocnějších překážek jejich kruté bezohlednosti a nenasycenému záští.

Bendova kniha správně poukazuje na šílenství, jež bylo infikováno světu nadřazením politiky, avšak nemůžeme se zbaviti dojmu, že Benda sám není člověkem, jenž by viděl zlo v jeho úplnosti a závěr jeho knihy zklame, neboť vidí spásu v jakési pacifisované Panevropě v duchu pánů Brianda, Beneše, Coudenhove-Calergi-ho.

Domníváme se, že rozklad nezadrží ani Panevropa ani p. Briand, neboť kromě zuřivých politiků jsou ještě jiní zrádní klerikové, dělníci, kterým chutná shnilina.

Je to současná věda halící se do skvělého pláště Mesiášova, jež si podrobuje svými výsledky politiky, básníky a co nejhoršího, filosofy, kteří tímto bratrstvím s vědou požívající výhody titulu vědy exaktní a experimentální, klesli v úplnou bezvýznamnost a stali se pouhými opisovači.

Lékaři a fyzikové nahrazují filosofy! Freud a četní jiní píší filosofické rozpravy, v nichž vyhlásují boj víře, poučují lidstvo, že víra je pouhý „produkt sexuálního komplexu“, a způsobem nejnaivnějšího diletanta pojednají o budoucnosti lidstva a radí se k „duchovním otcům“.

Žurnalista z r. 1930 píše „... je konec pověrám, zpovědníkem lidí není již kněz, ale lékař . . .“ zapomínaje dodat, že je to vždy lékař pohlavní, znalec vyměšovacího ústrojí.

Početností úžasně rostoucí stav lékařský náleží disciplině, která se tváří býti vědou všech věd, stav, který tvoří avantgardu duchovních zrádců, odvozuje svoji moc z domnělé vlády nad drahocenným životečkem spoluobčanů, využívá své vážnosti a hlásá etiku, jaká nebyla slyšena od časů potopy, etiku, kterou lze vyjádřiti větou, že: „Dovoleno je vše, co neškodí zdraví!“

Pohlavní lékař, znalec vyměšovacího ústrojí, nechává blahosklonně ministrovati fysika a přírodovědce, ujímá se vlády nad lidskou společností a vede ji k blaženosti.

Je jisto, že ani tato demokratická republika zahrnující svými výhodami osvobozená nadzvířata,

nezadrží úpadek, jenž pokračuje právě tak jako Bendův pacifismus, a nepřijde-li vláda ducha, nezastaví nikdo rozklad, jenž připravuje půdu dobyvatelům, kteří budou prodchnuti nezlomnou věrou.

V. Vidal.

PhDr. Stan. Popelka: Dobro a zlo v universálním pojetí.

(Z knihy „Moderní křesťanský názor světový“.)

Poněvadž člověk potřebuje hlubokého přemýšlení k poznání, je jisté, že mu primitivní a plýtké myšlení nepostačuje, nýbrž jen to, které zaručuje buď absolutně kladný, či negativní výsledek. Je velmi pohodlným tvrzení „Nevěřím v nic, není Boha“.

Protikladem onoho tvrzení je: probuzené svědomí a vlastní nicota. I ten sebe silnější člověk, ovládající svou vůli a podržující jí každé své konání, zapotácí se ve svém myšlenkovém pochodu a řekne si bezradně „co nyní a co potom?“

A tu jemu, hluboce rozvažujícímu, napadne intuitivní myšlenka na Boha. Nutně ho hluboce cítí ve svém nitru, jeho všemoc a personifikuje si ho podleschopnosti vlastní své inteligence. Nelze však do důsledků personifikovati Boha, neboť pojem „Bůh“ je něco tajemně vznešeného a při tom vzácného, neboť jeho nesmrtelnost obsahuje v sobě veškero, dosud nezbadané, tajemství Absolutna.

Řekli-li jsme, zastávající tento názor, že Bůh je vrcholným smyslem Absolutna, nemůžeme nikoho mimo Boha uznávati za původce nějakého Dobra, neboť Bůh jest Život, Dobro a Láska.

Opakem Absolutna, t. j. Boha, je skepse, čili negace soustředěná v pojetí ďábla. To, co stvořilo, vybudovalo Absolutno, snaží se bořiti negace čili ďábel.

Jsou dva živly, které bojují o ovládnutí duše člověka: božský a ďábelský. Jak nelze potříti Dobro, t. j. Boha, nelze snadno vykořeniti Zlo. V člověku samotném je jako klad cosi božského, jako zápor pak i cosi ďábelského. Záleží na individualitě člověka a jeho rozumovém odklonu, komu se oddá.

Ale jak je zásadní pravda, že Absolutno zvítězí nad skepsí a negací, tak Bůh zvítězí nad ďáblem.

Poválečná psychosa vydala postulát: „Silným patří svět“. Ale slovo „silný“ má zde jiný, naprosto od duševního pojetí odlišný výraz. Ne silným z du-

chovního přesvědčení, z přesvědčení víry v Nesmrtelného, ale „silným“ zapsaným ďáblu, to je skepsi.

Dejme tomu, že v přítomné době daří se korupčnictví, šplhalství, podvodu. Ale nezapomínejme, že toť důsledek války. A válka je výmysl ďábelský, kde Bůh na konec je nucen působiti jako smířčí soudce. A spravedlnost na konec zvítězí.

Říkává se: „svět do času – Bůh na věky“. A tak také pohodlný život všech ďáblových pochopů a otroků také jednou neslavně skončí, nezáleží na tom, zda hned, či v třetím, čtvrtém pokolení toho, kdo zločiny napáchal.

Historie ráda se opakuje. Také v tomto směru vzejde světlo a odplata. Veškerá pseudofilosofie (sofistika) lžiliberalismu, lžihumanismu a lžirealismu pochází ze skepse a negace všeho pozitivního, jistotného a dokonalého.

Jsme u kořene všeho zla: ďábelství. Židovská expanse, toť nástroj ďábelství, aby potřeno bylo křížem, tou jedinou a absolutní Pravdou, za kterou umřel Ježíš Kristus, Myšlenka Nesmrtelného, původce hlubokého vnitřního a sociálního převratu světového, přestupu z moci a násilí k opravdovému bratrství srdcí a myslí. Ve vzájemné úctě a výpomoci lidstva kotví zásadní kmen Dobra.

A také jen tehdy bude lidstvo Bohu blíž, až ne slovy, ale skutky ztotožní se s učením Ježíše Krista, učením Pravdy a Života. Tento postulát lze brát lidsky s pravým pochopením základní nauky Kristovy, a pozná-li člověk Pravdu absolutní, t. j. Boha, přiblíží se teprve nejdokonalejšímu pojetí tvora božího a v praktickém provádění Kristova postulátu pozná teprve pravou filosofii a účel vezdejšího života.

*Vladimír Vidal: Poetismus čili strach
z transcendentna.*

II.

Všimněme si počátků našich poetistů, kdy jejich výbojné mládí oddělovalo je od tak vzdálené a daleké hodiny, kdy po prvé napadne je myšlenka konce. Och, svaté mládí, dychtivé a spravedlivé, nezhanobené ještě ústupky a podlostmi rozumující smyslné dospělosti, kdy neznámý a pokorný básník tonoucí v šerosvitech své bolestné vnímavosti dotýká se nebe i země.

Roztoužení samotáři se smutkem v duši pozorují výsměšné dálky, za klekání krvácí se západy slunce a ponoření v trýznivou vidinu chmurné a marné budoucnosti, sní o klidu nezčeřených hladin, o pohledech teskně stopených do hlubokosti jezer, sní o klidu pastýřů vracejících se za šera do svých pokojných domovů, sní o zapomenutém štěstí hluchavek rostoucích podél plotu nádherných a neplodných zahrad.

To je mládí Vít. Nezvala zvučí svou čistotou a jasnovidnou introspekci v „Hodinách slyšených na cestách“. (Most 1922.)

„A tak je nejvíc bolesti a krásy, bolestí krása rozkvetá“. (Láska, tamtéž.)

Slyšte, rozumějte a naleznete tu vše, co, žel, od-souzeno bývá k zániku hrubostí světa.

Nebo

„Těžko je žít láskou a srpem, srp ostrý je a lásku poraní,
oči už nebudou tolik vážit v kráse, až zazní nade vsí klekání“.
(Láska, tamtéž.)

Pozorujte mystické zvnitřnění mladého srdce, jehož tiché vytržení sleduje sen pohledem, který již nenáleží světu.

List
po listu
opadává,
co časů přešlo, co jich přejde zase,
trojcípé hvězdy po rybníku jezdí
a žádný cíl –
to věčnost bloudí v čase.

a finale:

„z východní komnaty plácí
důvěrné hodiny,
lampa,
z tvých oken,
z mých očí
list
po listu
opadává.
(Most, Bon repos.)

Toť píseň, bázlivá hudba, která nevyjadřuje již

jinou touhu leč onu svrchovanou a tajemnou, touhu po vykoupení, tu, která se nekřičí ani není provázena ohňostroji ale odevzdaným šepotem, který slyší jen důvěrník duše.

Důvěrník duše, jenž poodhrne na okamžik clonu, aby sladce odměnil vyvolence snad jenom jednou, snad již naposled. Jednou provždy však opojením mladého vidce bude jen víra a vše ostatní, co potom přejde marným a beznadějným ohlušováním. Víra, mocné opojení, v době, kdy básník je opředen kouzly blankytu, způsobuje, že na počátku myšlenka jeho jako šíp snaží se postihnouti a poraniti vyhrůžnost konce, jako by se obával všeho, co se položí mezi tyto póly, snad předtucha příšery, pohádkového draka, který užívá víru na této cestě:

„Vždyť ani smrt se nenavráť,
tak jako sníh, jenž roztál nad krbem,
poutníka vábí vzdálenější zem ...
(Most, Poutník.)

To je plaché snění nejen Nezvala ale i Biebla, Seiferta, Závady a všech těch epigonů, kteří jsou básníky více citem než perem a jichž hlasem Nezval promluvil. Trnou před mrzkostí světa a touží po smrti, zdá se jim, že prohlédají všechnu hamižnost a tetelí se pod kanoucími slzami neznámých trpících a ponížených a naplnění nesmírným soucitem, chtěli by láskou osvoboditi svět.

Chtěli by býti mesiáši a shořeti soucitem.

Tot V. Nezval v „Mostu“, K. Biebl ve „Věrném hlase“, J. Seifert v „Samé lásce“, Fr. Halas poděšený hrůzami války a hlavně ovšem zapadlá hvězda soucitných obzorů, mladý a statečný J. Wolker, v jehož rakev se nepoloží jen mrtvé a zmučené tělo, symbol to jenom duševních snah o povznesení ztroskotané lidskosti, ale i celá ta poesie soucitu, zvaná sociální, nad jejímž rovem zašumí jen smutek několika přátel, aby jejím posledním slovem byly údery hrud zvučících na rakev.

Prchavé dějiny mládí generace se uzavrou, mládí, jehož raným hlasem je V. Nezval, jehož mužným

hlasem zastírajícím špatně svůj rozechvěný soucit a bolestné utěšitelství je J. Wolker, mládí heroického, až příliš pro tento hořký svět, jež proto právě muselo býti zhrzeno a utraceno jako nebešťan nebezpečně ohrožující nivelisací ničemnosti.

Konec citové dialyzy, pryč se sentimentalitou, smrt mysticismům, nechť zhyne romantismus.

Hudba v duši se nahradí bubny cirkusů a řevem velkoměsta. Bary stanou se nalíčeným infernem, jehož hvězdy jsou skromnější a nebudou vyčítat.

Musa bude podrobena klinickému zkoumání a bude léčena lékaři, kteří na její domnělé chorobě založí svůj věhlas.

Důvěrník duše zklamaný a zaplašený uprchne neklidným spánkem básníků a hlasy, které umlknou, budou se vraceti za děsu a hrůzy jen v hodinách výčitek.

(Příště konec.)

Miloslav Matas: Poslání.
(Alfa, Praha 1930.)

Nová síla mládí zachvívá duši básníkovou, pobádající ho k novým písním. Chce uskutečnit své poslání šikem nových lidí čistých a netknutých rubem civilisace. Nový člověk má býti věčně mladý bůh, zapjat v kolektivní kruh rytmem lásky a práce hovořící, nespolehající na jiný ráj, než který sám vytvoří.

Tak doznívá vědomí poslání, které v sobě poznává mladý básník. Jeho duše vnímá modlitbu hájů při slavných večerech, slyší chorál bystrin ozývající se hudbou řeči, kterou slyšíme v osamocení.

Nadějná píseň naděje na život, kterou se roz-zvučelo mladé nitro, končí a jí končí celá nová naděje. Nepronikne, neobnoví, zastavuje se na tom, že je píseň naděje – skutečnosti neobsahuje. Neudává tato píseň východu ze zoufalství, neboť končí rájem, který člověk sám si vytvoří – a ten ráj si člověk dosud sám nikdy nevytvořil a nikdy toho nedovede pro svou slabost, pro svůj nepatrný život, končící smrtí. Filosofie, t. j. rozhled po myšlenkách v této básnické tvorbě Miloslava Matase, konstatuje tento veliký nedostatek.

B.

KRITIKA

Plotins Schriften,

přel. Richard Harder, Band I, Verlag Felix Meiner, Leipzig.

Vychází německý překlad filosofa Plotina důležitého na rozhraní lidského myšlení. Jeho nauka chová v sobě nesmírný půvab, který dovedl nadchnouti překladatele, prodírat se přes tolik nepřekonatelných obtíží v dílech Plotinových.

Plotinův styl, propletený ostrou školní argumentací, strohou dialektikou, ale zároveň něžnými tóny, to vše chová osobní zvláštnost a vyjadřuje schopnost řeckého myšlení. Zvláštní obtíže působí filosofická terminologie, vytvořená dlouhými předchůdnými stoletími, která však u Plotina je spojována v nová vyjádření. Tím vším stojí před překladatelem při mnohých výrazech velké dilema. Když se pak ještě uváží, že mnohá místa v textu jsou vůbec nesrozumitelná, pak nový překlad Plotinova díla znamená nesmírně mnoho. Závrtné spekulace Plotinovy o krásnu, o nesmrtelnosti, o duši, pak zvláště etické úvahy byly zdrojem po dlouhou dobu středověkých spekulací. Jediný pohled do krásna, kam směřuje lidská duše svou povahou, dovede je oblažiti a připodobniti Bohu – krásnu. Ve spisech Plotinových by měla se učiti dnešní doba nadvláde ducha nad hmotou. H.

Prof. Dr. Th. Ziehen: Die Grundlagen der Charakterologie,

Hermann Beyer u. Söhne, Langensalza 1930.

Pedagogický sklad vydává touto knihou již 1300. svazek. Jsou to přednášky prázdninového kursu profesora Ziehena na universitě v Jeně.

Počátkem (často tak mylným) v postupu badání o charakteru udává nejdříve definici tohoto znění: charakter znamená *soubor relativně stálých všeobecných reakcí citu a vůle některého jednotlivce*.

Při tom nemyslí na čistě smyslové reakce, čili nejedná se o sensorních počítčích, ty samy o sobě nemají s charakterem nic společného, teprve nezřízená a neovládaná snaha i po takových počítčích sahá do charakteru. Tedy jen ty pocity patří ke charakteru, které jsou ve vztahu k celé osobnosti a určují celý názor na život a jeho způsob. Proto

označil je autor v definici slovem „všeobecných“ reakcí. Rovněž „všeobecné tendence“ lze je zváti. Zdůrazňovati etický moment v definici charakteru není třeba, ba ani nelze, poněvadž sklon k optimistickému nebo pesimistickému názoru není etickým a přece patří k vlastnostem charakteru. Rovněž omezení charakteru jen na etická pole vyloučí z charakteru mnohé vlastnosti. Etický moment je tak těžký a nejistý, že nelze ho klásti jako podklad definice charakteru. (Takový příklad by byl: překotný úsudek – překotnost nebo zdlouhavost, na jedné straně určují charakter, na druhé straně stávají se etickými jen tehdy, když překročí hranici, přenáhlenost a nerozhodnost). Proto nedefinuje charakter etickým prvkem, ale zaujímá do sebe pojem charakteru i etický prvek.

Definice charakteru v tomto smyslu zaujímá pak velmi mnoho, vlastně vše. Předně ta relativní stálost znamená ve skutečnosti všechnu nestálost. V *charakteru* ale je třeba jistoty nehybné stálosti. Relativní stálost se neliší od tvrdohlavosti ani od zaujatosti. Tyto dvě vlastnosti charakteru tak protivné byly by rovněž zahrnuty do definice autorovy. A to proto, že relativnost a vyloučení etického prvku z definice charakteru znamená úplný chaos. Právě etické absolutní hodnoty dodávají charakteru absolutní platnosti, poněvadž jednání se stává *správné*. Ze *správného* jednání a *správných* principů plyne *karakterní* jednání. Z toho ale zároveň je jasno, že hlavní úkol ve výchově charakteru zaujímá vůle, rozhodující svou silou a pobízející *ke stálému* jednání podle *správných* principů. Proto charakter je lépe definován Gillem:¹ Je to souhrn morálních stavů (více než reakcí) řízením rozumu shromážděných (kterážto řízení rozumu jím dodává *správnosti*) kolem jedné osy – vůle. Tím tedy je řečeno vše, vše je zahrnuto, není výjmuta ani citovost. Tato musí býti vedena vůlí k poddanosti vůle.

Je snadno vysvětlitelné, proč autor nevidí tak ostrého rozdílu mezi temperamentem a charakterem; uvádí Wundta,² že rozlišil ostře mezi temperamentem, který značí vlastně (*Affektanlage*) povahu se všemi jejími instinktivními popudy a

1 Viz 2. čís. Fil. revue, str. 79.

2 Viz str. 7.

city, jak si ji přináší člověk na svět, kdežto charakter je (Willensanlage), t. j. dispoice, které si člověk prací své vůle a silou jejích schopností osvojí. Svou definicí autor vlastně naznačuje temperament a nikoliv charakter. Není možno sloučiti instinktivní reakce vůle a citů s charakterností, poněvadž jsou tak rozmanité a měnivé v každém okamžiku, že nelze je zváti konstantními. Teprve silou vůle uspořádané mohou se ustáliti a podporovati člověka ve správném jednání.

Definice charakterologie, její předmět, její vztah k ostatním vědám, zvláště k psychologii atd., autor označuje objektivním způsobem, metoda její pro zdravého zkoumatele je analytická i synthetická. Všechny přesné a vědecké poznatky, kterými přispívá autor ke charakterologii, přivádějí k poznání temperamentu, k jeho závislosti na organismu, na fyziologické stavbě těla, takže kniha je skutečně vědecky odpovídající všem požadavkům, ale vše to nesahá až na charakter, nýbrž jen k temperamentu. Vychází to ze základního omylu neúplné definice charakteru.

Dr. Habáň.

Univ. prof. dr. F. Šeracký: Případ Hanussenův a vědecká psychologie.

(Otisk z „České mysli“.

Profesor Šeracký, účinně účastný při procesu Hanussenově, podává zajímavým způsobem stkvělé důkazy, že Hanussen jasnovidcem nebyl, ačkoliv některé jasnovidecké schopnosti má. Pro vědecké uznání okultních jevů cituje autor výroky jiných, zvláště okultistů, někteří z nich přiznávají je za ještě obecně neuznané od oficiální vědy, jiní naopak již myslí, že vědecká perioda okultismu již začala. Existence podobných jevů je nepopíratelná, je třeba ale správného postupu ve vědeckém určování, počínaje od exaktního výzkumu normálního psychického života a hledat přechod k okultním jevům, jak velmi správně tvrdí autor.

Hanussen, pochybný okultista, věci neprospl, proto český okultismus beroucí Hanussena v ochranu, nemůže býti uznán psychologickou vědou. – a –

Handbuch der Philosophie,

(25. Lieferung) Charakterologie, von Professor Dr. Friedrich Seifert (Abtlg. III., Beitrag F.): (Lieferung

28 – 29), Prof. Dr. Ernst Krick-Frankfurt a. M. (Abtlg. III., Beitrag G.): Erziehungsphilosophie (Teil I-II); (Lieferung 26, 27, 30, 24, 23), Prof. Dr. Julius Stenzel (Abtlg. I, Beitrag D) Metaphysik des Altertums, Dr. Alois Dempf-Bonn (Abtlg. I., Beitrag E) Metaphysik des Mittelalters (Teil I-II), Prof. Dr. Heinz Heimsveth (Abtlg. I., Beitrag F.) Metaphysik der Neuzeit (II-III).

Vskutku dalekosáhlá informační kniha od odborníků jednotlivých směrů, obírající se všemi částmi filosofie, ovšem každý autor podává věc svého směru.

Jak mnoho a různě se píše o charakteru a charakterologii. Všichni doznávají nesnadnost předmětu, kterým se charakterologie zabývá. Proto Seifert je toho mínění, že vlastně charakterologie je teprve vznikající vědou. Vlastní pojem nemůže býti určen jen systematickou prací, nýbrž hlavně dějinnou cestou. Tím se ukazuje již v úvodě na zmítání moderního myšlení, které hledá centrum, kolem něhož by se uspořádalo, a nenachází. Nenachází ho vlivem dobrodružného subjektivismu a individualismu zasahujícího i do vědy. Proto vzniká nekonečná řada věd a odborníků, zatím co moudrost zůstává jedna a dospívá se k ní ontologickým řádem principů, pomocí nichž duch lidský si dovede zjednotit jas v chaotickém třídění a rozdělování.

Není pochyby, že charakter lidský souvisí s psychologií, že jsou to psychologické prvky uspořádané podle morálních principů, takže lze vymeziti psychologické a morální prvky. Tyto pak v lidském životě souvisí tak úzce, že charakterologie se nedělí od psychologie a morálky jako nová věda, nýbrž vypěstovaný *charakter je aplikací morálních principů na psychologické schopnosti*. Autor rozvádí celou historii filosofie, zvláště dva proudy, naturalistický a idealistický, a jejich postavení ke skutečnosti, z něhož vychází různý a různý názor na charakter, a k tomu staví nový postoj ke skutečnosti proudící od 19. století. Člověk sám je přírodou, příroda působí v nás neuvědoměně, slepým popudem. Stanovisko plynoucí z tohoto směru pro charakter určuje jej jako soubor všech potenciálních prvků v psychologii, čili sumace jednotlivých vloh, sil a schopností, které v sobě chová lidská psychologie. Individuelní charakter se liší jen kvantitou, t. j. stupňováním jednotlivých vloh. Není ovšem tento soubor jako slepý agregát různých vloh a

potenci, nýbrž tvoří individuální celek, takže plus moderní psychologie, charakterologie ba i biologie spočívá ve stanovení zákona celku. (Ganzheitsprinzip.)

Celkem vzato vrací se moderní filosofie k filosofii celku Aristotelovy filosofie alespoň částečně. (Aristotelova entelecheia, řídící vývoj jednotlivých živoucích bytostí a forma, čili struktura neživých věcí určující možný vývoj až do plnosti věci jsou velmi obdobné s filosofií celku.) V charakterologii zůstává však zase jen řeč o temperamentu, nikoliv charakteru.

Erziehungsphilosophie.

(Dr. Ernst Krieck-Frankfurt a. M.) Autor v ní podává v úvodní stati povahu nové německé doby, kde pod vlivem klasicismu a neohumanismu pozvedlo se „vzdělání“ jako nejvyšší bod na místě dřívější výchovy a pedagogiky. „Vysoké vzdělání“ přineslo hnutí jakéhosi vzdělaného aristokratismu, stavícího se přísně proti prostému lidu. Z toho plyne následek, že pedagogika se nemohla dále vyvíjeti. Kulturně-vědecký entusiasmus nastoupil na místě pedagogického entusiasmu.

Shoduje se tento směr s racionalismem ve svých metodách vychovávacích, totiž: žák má býti veden k samostatnosti a samočinnosti používáním metod, které má po ruce.

Strohý racionalismus pak samozřejmě vyvolal reakci a proto vedle udaných proudů se objevuje iracionalismus, citové proudy, metakritika, pak pseudomystika a okultismus.

Tím vším ovšem racionalismus překonán nebyl, naopak moderní doba je pohroužena do racionalismu přepracovaného romantikou, poněvadž takovýto racionalismus je věda upotřebená v technice a ve všem vzdělání.

Pojem *výchovy* staví autor proti pojmu růstu – dění – stávají se. Cílem dění a růstu je zralost a dokonalost lidstva. Zralost značí v plné míře vyvinuté orgány a funkce, čím se dosahuje nejvyššího bodu vlastní osoby, samostatnosti. Značí zralost nejvýše možný bod vývoje lidských vloh. To se děje pod tlakem a vlastní silou spontánnosti. Vychování naopak ovlivňuje tento vzrůst pomocí spolulidí a společnosti. Vlivem lidstva vštěpují se člověku řád, hodnoty, dobro společnosti. Vzrůst a

vývoj vychováním dostává normy. Spolupůsobením vychování a vzrůstu dospívá člověk ke zralosti tělesné i duševní, nabývá osobní samostatnosti i sociálního postavení.

Výchova je tedy základní funkcí společnosti, podstatný výraz lidstva, stejně jako jazyk, mrav, právo, náboženství, umění atd. Pod vlivem výchovy dospívá člověk ke zralosti. Ve výchově jsou velké mocnosti, které ovšem nesmějí býti přepínány, neboť mnoho závisí od základních sil vzrůstu.

Poměr přirozeného popudu vzrůstu a vychování stojí na nejistých domněnkách dneška, takže výchova bývá znemožňována pod zdůrazňováním popudů. Autor podává mnoho zdravých zásad, přičemž snad málo je zdůrazňováno, že lidská psychologie nese sebou velmi široké potenciality k tomu, aby ji výchova utvářela, a zároveň ve své povaze chová shodnost s dobrem a hodnotami, které jí bývají vštěpovány.

Joannes a S. Thoma, O. P.: Cursus Philosophicus Thomisticus,

nova editio P. Reiser O. S. B., tomus primus, *Ars logica*. (Taurini, Marietti 1930.)

S rozkvětem tomismu sahá svět po jeho prameňech, jak vyšel z rukou buď sv. Tomáše samého, neb jak dále byl opracován jeho žáky. Joannes a S. Thoma velmi proslavený vykladatel soustředil a rozvinul nauku sv. Tomáše až do konsekvencí často až tak subtilních, že dále již nesahá možnost lidského rozumu. Proto milovníci tomismu přes všechny materiál moderní filosofie mnohem širší a podrobnější, než jej mohla poskytnouti doba našeho autora, rádi se zahloubají nad principiálním pochodem a logickou stavbou středověku, aby pomocí nezlomných principů našli jasnost pravdy mezi chaotickým nashromážděním materiálu. Význam vydávati díla středověkých tomistů nespočívá jen v historickém poznání vývoje jejich myšlenkového života, nýbrž i v obnovení poznání jejich *principů*, jejich pevnosti *logického postupu* a věčně platná *jistota* konklusí, k nimž dospěli. Zdravý rozum tam pracuje, získávající své poznatky smyslovou zkušeností a rozumovou abstrakcí, kteréžto dva prameny poznání jedině dovedou přivést k vrcholu rozvoje a poznání pravdy.

Giordani: La prima polemica cristiana

(Gli Apologeti greci del sec. 2, Marietti, Torino 1930).

Filosofie náboženství se počíná hned na počátku křesťanství a proti filosofii, stavící se na odpor křesťanskému učení, *povstávají hned* filosofové křesťanští. Tyto první snahy zvláště mezi spekulativními Řeky shromažďuje autor ve svém díle.

Dr. Luigi Scremin: L'educazione della castita,

Marietti, Torino 1930.

Sexuelní výchova mládeže probíhá světem jako problém, v němž každý hledá uplatnění svůj názor vzniklý pod popudem svých dispozic. Odtud výchova sexuálnosti přichází často ve zvrácenost.

Zlo roste tím více, čím více se dějí pokusy vychovati mládež sexuelně bez křesťanských zásad. Tato zkušenost je dnes již nesporně dostatečná. Proto je třeba vrátit se ke křesťanským metodám vědecky odůvodněným a přístupným mentalitě dnešních vychovatelů, jak je podává přítomná kniha.

Alexander Spesz: Summarium Philosophiae Christianae,

Marietti, Torino 1930.

Ve své snaze podati krátce celou filosofii děje se extrém podati ji tak nepochopitelně, schematicky, že se zdá, že filosofie úplně odlétla od života. To jest chybou tohoto summaria křesťanské filosofie. Neodpovídá době.

Hermann Beyer & Söhne, Langensalza: Pädagogisches Magazin.

Heft 996, 1303, 1308, 1314, 1318. — Souborně lze říci o předložených sešitech této obsáhlé sbírky, že přinášejí práce vážných odborníků, založené na psychologických pozorováních, práce, které jsou velmi praktické pro každého vážného myslitele. Ačkoli se zásadně vyhýbá myšlenkám o náboženství a jeho významu, přece nikde ho neodmítá, takže i pro nás je zachována cena pozitivních skutečných výsledků uloženého tu badání a bez násilnosti si

je doplníme myšlenkami a zkušenostmi náboženskými, jakožto nejúčinnějšími prostředky k dosažení vrcholných požadavků dotyčných autorů. 1314. — Turmliz, Döring, Lorber, Post, Scheucher: *Die Jugendlichen und ihre Erzieher*. Str. 49, cena 1.30 RM., ukazují na skutečných případech, věcně souvislých, co se děje v duši dospívající mládeže, hlavně důsledky snahy uplatnit se. — 996. Croner: *Die Psyche der weiblichen Jugend*. Str. 92, cena 2.25 RM., podle školy Sprangerovy ukazuje hlavní typy dospívajících dívek inteligentních i prostých stavů. Zvláště zajímavá je stať o dívkách psychopatických. — Pfahler: *Eros und Sexus*. Str. 42, cena 1.25 RM. — Sexus je mravně nezávadný jen tehdy, je-li spojen příčinně s Eros, duševní láskou. Dokud není této lásky, je třeba oběti. Spis má vzácné myšlenky proti sexuelnímu poučování i vzácné pokyny pro ně. Zde však hlavně platí hořejší poznámka o náboženské stránce této záležitosti. — 1303. Schneider E.: *Psychoanalyse und Pädagogik*. Str. 72, cena 2.30 RM. — Na jedenácti případech obtížné výchovy se ukazují metody Freudovy psychoanalyse a jejich význam zcela ve smyslu freudismu. — 1308. Koch Hedwig: *Das Generationsproblem in der deutschen Dichtung der Gegenwart*. Str. 116, cena 3 RM. — Způsobem pro historiky současné německé literatury ukazuje se, jak v současných básnících se odrážejí dobové psychologické problémy. — es —

Harald Höfding: Humors Lebensgefühl.

O. R. Reisland, Leipzig. Str. 210, 2. vyd. — Dánský učenec chce tímto spisem podati základní pokus určití dnešní význam humoru pro život a svět. Humor je mu složen podstatně z komiky a tragiky, ukazuje nejvyšší umělecké formy humoru v literatuře, umění a životě a největšími humoristy jsou mu Sokrates a Shakespeare. Zvláště zajímavá je poslední stať „Humor und Philosophie“, kde s tohoto hlediska je probrán Sokrates, Plato, Spinoza, Kant a jiní. — es —

Friedrich Pater: Eins und Alles.

Heitz & Cie, Strassburg. Str. 88, cena 4 Rm. — Obsahuje studii o komičnosti, jež podle vývodů autorových je: se stanoviska estetiky viděný nedostatek kladu. Následuje pokus o studu, jenž uka-

zuje souvislost studu s komičností, protože mají stejné předpoklady. Stydíme se za to, co má málo osobního, co málo podléhá naší vůli a tudíž je nedostatkem kladu. Do stejné souvislosti staví i pocit lechtání. Zajímavé, ale neúplné! – Řeč a umění probírá další stať, v níž autor je názoru podobného jako náš básník Durych, že řeč a umění patří k sobě a jsou reminiscencemi a tužbami zbylými z ráje. V poslední kapitole se odůvodňuje titul knihy: Jedno a všechno, myšlenkou, volající po sjednocování, celku, neboť jedinec bez spojitosti s celkem se ztrácí, spojením s celkem se teprve stává velkým. – Jaké to preludium k filosofii křesťanské! Škoda, že není v tom smyslu domyšleno.

– es –

Dr. S. Zimmermann: Temelji psihologie, opća nauka o svijesnom životu ljudske duše. Zagreb, Isdanje hrv. bogoslovske Akademije.

Od několika let možno v Jugoslavii pozorovat co největší zájem o obnovení scholastické filosofie. Lidé, hledající pravdu s opravdovým úmyslem, nepřijímají již se skepsí tuto filosofii, jež má pro své neochvějné principy privilegium věčnosti. Vidí, že duch filosofie nespočívá v obnovení nových systémů, nýbrž v upřímném hledání pravdy, která je tu dobře a přesně vyjádřena ve věčné thomistické filosofii. Ta jediná je schopná rozluštit problémy lidského ducha a dát úplnou a uspokojivou odpověď na mnohé spletité otázky, jež denně lidskou mysl zaujímají. Kdyby opravdu moderní filosofové lépe poznali – nebo aspoň poněkud – principy scholastické filosofie, nezavrhovali by a priori to, co by viděli jako dobré a přesné. Snad na tom mají vinu trochu sami moderní scholastici, kteří neumějí náležitě spojovat své scholastické principy s moderními výzkumy a moderními vědami. Někteří buď úplně neznají ducha moderní filosofie, proto ho nedovedou podrobit kritice, nebo málo cení nálezy moderní vědy a proto jsou stále za nynější dobou. Ani jedno ani druhé není v duchu scholastické filosofie a nepodporuje to jejího rozkvětu. V tom ohledu zasluhuje velké chvály slavný profesor university v Záhřebu, dr. Štěpán Zimmermann, jenž svými četnými filosofickými spisy vzbudil v Jugoslavii velký zájem a pokrok. Je jedním z hlubokých

badatelů filosofických v Jugoslavii, avšak působí též velmi vlivně na vývoj jugoslovské filosofie. S velkou vědeckou erudicí a hlubokým pochopením otázek napsal již tento slavný spisovatel mnoho filosofických knil, jež jsou vysoko ceněny ve slovanské literatuře. Ba dokonce některá jeho díla jsou vládou schválena jako školní příručky, což je jistě chvályhodné pro scholastického filosofa. Tuto pověst ve vědeckém světě získal autor svou vědeckou metodou, podle níž postupuje ve svém filosofickém badání, jež se očividně jeví jak ve všech jeho dílech, tak i v této psychologii. Je-li pravda, že žádná věda nemá být příliš aprioristická, to platí v našem případě, když jde o filosofické zkoumání. Tím více, když tato věda pojednává o intimním světě lidského nitra, o životě duše. Je jisto, že člověk je si vědom tohoto života, rovněž všech jeho projevů, a že může pozorovat vnitřní úkony své duše. To však znamená, že tato věda musí být experimentální. Psycholog musí pátrat po všech svých úkonech, vracet se ke všem, a zkoumat jejich vnitřní povahu. O tom se nedá pochybovat, že máme zkušenost o mnohých projevech své duše, že jsme si jich vědomi a máme jistotu o mnohých vnitřních činnostech. Psycholog si musí dát práci, aby vyšetřil povahu toho všeho. A v tom právě vyniká kniha tohoto věhlasného profesora, jenž bystře zkoumá všechny úkony, všechny životní zjevy a na základě tohoto pátrání vyvozuje definici lidské duše. Nepředpokládá definici, jinými už nalezenou. Pečlivě ji hledá sám, jsa přesvědčen, že filosofie nezáleží v opakování definicí (někdy i nerozumných), nýbrž ve vlastním zkoumání, takže sami vidíme povahu věcí a podle toho pozorování podáváme definici.

A tak metodou tohoto filosofa je metoda aris-totelsko-thomistická, jež postupuje v hledání pravdy od fakt a pomocí pozorování věcí, až přijde k všeobecnému a společnému pojmu věci, od něhož zase sestupně přechází k jednotlivému a částečnému. Proto je to metoda analyticko-synthetická, v níž se vystupuje i sestupuje: vystupuje se k společnému a sestupuje se k částečnému. Podle této metody začíná autor svou psychologii od nejnižších zjevů duševních, které náleží životu vegetativnímu a sensitivnímu. To jistě proto, že tyto zjevy jsou spíše pochopitelné, i nám přístupnější. Pak vystupuje autor k vznešenějším duševním úkonům a dospívá

zkoumáním smyslové duše k rozumové duši, dokazuje její všestrannou nehmotnost a duchovnost. Tuto nejdůležitější část probírá autor s bystrou a pronikavou geniálností a s jasně zřejmým výkladem důkazů. Je to jistě veliká zásluha autora, že

luští prvotní nesnáze, jež možno všude najít ve filosofii, hlavně v hledání dobré a správné terminologie, jež má veliký význam pro filosofii nějakého národa. Z toho důvodu je práce tohoto profesora důležitá a nedocenitelná.

Dr. H. B.

POZNÁMKY

Pomníky československé kultury. – Vskutku nemyslím, že by bylo povznášejícím zaměstnáním sepsati všechny ostudné kampaně posledních deseti či dvanácti let, jimiž bylo vyznamenáno již tolik mužů, jichž názory a zásluhy neodpovídaly standartu československé demokracie, ale oč méně je tato práce libou, o to by byla poučnější. K této řadě přibýly opět dva případy, Durychův a v posledních dnech i Pekařův, o němž se chci zde více zmíniti.

Tato kampaň protipekařovská přichází jako opozdřená vonička k šedesátinám a také vskutku v oslavách tohoto jubilea má svůj počátek. Ve shromáždění Historického klubu pronesl ministr Krofta slavnostní řeč o Pekařovi, řeč podobného rázu, jako byly jeho řeči o Masarykovi, Komenském či o husitství, otevřenou, kritickou v nejlepším slova smyslu, nezastírající nesouhlas, tam kde je oprávněný, hladkými frázemi a také nikterak nezastírající přátelský obdiv. V této řeči se zmínil Krofta i o chování Pekařově za války a označil je za bezvadné, dokládaje to i ukázkou Pekařovy statečnosti, s níž dovedl hájiti prestiž university proti vojenským úřadům. Tato řeč, jež patrně vzbudí přátelskou polemiku mezi prof. Pekařem a Kroftou osmysl českých dějin, o němž proti apologetickému nadšení Pekařovu má Krofta výhodu lepší filosofické fundace, vyšla v separátním otisku o prázdninách a vzbudila odezvu zcela neočekávanou. V Sobotě, vydávané pod patronací českých socialistů se o Kroftově přednášce rozepsal Werstadt, použiv této příležitosti, aby vyslovil své pochybnosti právě o Pekařově chování za války, a zmínil se se špatně skrytým denunciačním úmyslem o válečném memorandu, jež prý tuto činnost staví do podivného světla. O tomto projevu je možno více čísti v Bidlasově článku v Kunc. Novinách, který byl napsán v počátečním stadiu sporu tak široce nyní

vzplanuvšího a jen shodou okolností nebyl zařazen již v minulém čísle.

Na podnět Werstadtův navázal brzy starý Pekařův odpůrce Slavík a jeho projev, ze Soboty přetištěný v Národním osvobození byl tak ostrý, že vzbudil rozruch i v jiných denících a donutil prof. Pekaře, tehdy sotva se zotavivšího po operaci, k vydání prohlášení a ke slibu, že v prosincovém čísle Českého časopisu historického memorandum otiskne spolu s historií jeho vzniku. Toto prohlášení nikterak Slavíkovi nezavřelo ústa a otiskl v Sobotě nový článek s názvem „Proč jsem proti Pekařovi“, kde, stavěje do popředí důvody vědecké a filosofické, příliš dává mezi řádky mluvití důvodům jiným, pádnějším a pravdivějším.

To je status quo sporu a až do prosince nelze očekávat, že se změní, leda že snad na profesora Pekaře bude nahnuto více sprostot.

Co na tomto sporu zaráží nejvíce, je to, že se zde neřeší jen spor vědecký a pak způsob vedení boje a jeho kausální spojitost s ostatními podobnými kampaněmi. Prof. Pekař není první historik, který byl podobně zasažen, a stačí jen připomenouti trpkost posledních let života Gollova, jenž podobně snášel nepřízeň těch, kteří považují svůj názor na české dějiny i osamostatnění za jediné dovolený a sebe za jediné uživatele zisků z tohoto postavení plynoucích.

Profesor Pekař před svým šedesátým rokem shrnul svoji filosofii českých dějin v několika statích, jimiž doplnil svůj starší spis o Masarykově názoru na české dějiny a kromě toho i pro husitství i pro historii války třicetileté i národního obrození dovedl najíti své měřítko, jež tím více se blíží (ač ani ono není bez vad) objektivnímu poznání, oč více se odchyluje od běžných dosavadních názorů. Ale ani aktuální otázky prvních let popřevratových nenechal Pekař bez odezvy a v několika statích, hlavně v „Pozem-

kové reformě“ dovedl najíti přesvědčivé důvody proti názorům mladé demokratické společnosti, ovládaající stát. Pro tyto úchytky od zdravého průměru si vysloužil Pekař přídomek konservativce a nepřízeň, již je pronásledován a jež je jedním z důvodů, proč tak málo mladých historiků může nazývatí svými žáky. To vše je celkem pochopitelné, a jak už řečeno, není případ Pekařův první a ani chuť na pokračování nijak neochabuje.

Obviniti však Pekaře z rakušáctví a z neloyálnosti k českému národu, tak jako po převratu byli insultováni domácí, kteří ochotně vyvěšovali černožluté prapory, je příliš nevkusné a pro svou nechutnost nutně neúčinné. Prof. Pekař vždy stál a podnes stojí na stanovisku státoprávním. To je dobrá omluva a víc než omluva pro jeho chování za války. Druhý důvod je povahy neméně vnitřní. Je to Pekařův odpor k revoluci. Revoluce proti režimu jakkoliv nespravedlivému je mu naprosto protismyslnou a je podivuhodné, jak se Pekař v této věci, ovšem zcela z jiného konce, blíží názoru církve.

Množství a opakovanýzdar podobných kampaní za tak krátkou dobu v mnohých prostých duších vzbudil domněnku, že jsou řízeny jakousi pevnou a záhadnou organizací. Těmito domněnkami hýří hlavně některé večerníky, jež tím nedokazují nic víc, než naprostou nevzdělanost svých redaktorů. K této záměrnosti podniků není přec třeba mafií, tajných archivů a podobných rekvizit z laciných detektivek, když zcela stačí duchovní spřízněnost jejich původců.

Pavel Nauman.

Na okraj dne. Všecko dění kolem nás jest v těsné souvislosti s duševním prostředím doby. Světová revoluce dotkla se velmi citelně duší i srdcí lidských. Převrat, který tu nastal, jest kulturně a

umělecky reakcí, přes všechn úžasný rozmach technických věd, jimž se mají pokloniti i staří chvalořečníci předválečné životní pohody. Všestranný naturalismus a materialismus je stále na pochodu a dosahuje vítězně už vrcholu; strhuje za sebou všechno, všude je patrný jeho vliv. Výrazem ducha změněné doby jest mezi jiným všeobecná snaha po nápadnosti, již se má upoutat naše pozornost. Shluk nahodilých tónů u houkaček, sirén atd. upozorní prý více než čistý, vyladěný akord, ač je známo, že harmonický souzvuk, na př. hlas zvonů při požáru, vyvolává hluboký, ba drtivý a hrůzný dojem. Nervy moderního člověka chtějí býti drásány nápadnými disonancemi a bičovány divně seskupenými zvuky a pazvuky. Pozornost v dnešní době shonu a chvatu, zmechanizovaného života, sportovního fanouškovství a sensačnosti všeho druhu možno tedy vzbudit a připoutat jedině silnou dávkou nápadnosti, která proto všude všechno ovládá.

Snaha po nápadnosti plynula by z na-
proště neznalosti lidské duše, kdyby
v mnoha případech nevyvěrala z pudu
slepé napodobivosti. Úprava zevnějšku
dnešních lidí je výhradně diktována ná-
padností, při níž napodobivost čili opi-
čení hraje nejlépe svou úlohu. Nejdů-
kladněji se snad uplatňuje módní ná-
padnost a přehnanost u nás, takže patří
takřka k národním našim vlastnostem.
Začnou-li se někde nositi sukně ke ko-
lenům, naše stokilové matrony, které ve
svém životě aspoň šedesátkrát už viděly
kvěst sněženky, zkrátí si sukně nad ko-
lena. Začnou-li zítra v cizině nosit sukně
ke kotníkům, za čtrnáct dní budou
naše dámy zametat sukněmi chodníky.
Aby plakát nebo jakákoli vyhláška obe-
censtvo na sebe upozornila, musí býti
upravena hodně nápadně, zrovna jako
kino, aby „přitáhlo“, musí důrazně upo-
zornit, že nedospělým do 16 let se vstup
zakazuje. Mají naše děti, když se mají
dívat na biograf jako na něco nečistě ta-
jemného, jako na vrata vykřičeného do-
mu, jistě moc pěkné mínění o dospělých
návštěvnících filmů — — —

V chování dnešního člověka jest rov-
něž mnoho nápadného. Lidé si dnes na
příklad dovedou říkati do očí největší
sprostoty a vůbec se při tom nerozčilí.
Naopak, smějí se a jsou srdečně veselí.

Oslovení „ty vole“ nebo „ty troubo jed-
na“ stalo se v určitých vrstvách doce-
la výrazem přátelské důvěry. Soudobý
literární sloh jest již tak uboze všední,
že jen stylistickými groteskami snaží se
autoři o zajímavost a zpestření četby.
V chvatu moderního života není přece
kdy prodírat se spleť zdobných meta-
for a skvělých slohových obrátů; těmi
může se kochati jen ten, kdo touží dál
nežli k startu motocyklů, na práh kina
a k parkánu fotbalového hřiště.

Snaha po nápadnosti projevuje se zřej-
mě i v oblíbených zkratkách. Těch růz-
ných zkratek máme již dnes tolik, že by
měl býti vydán zvláštní slovník, který
by je vysvětloval. Snad se někde docí-
lilo zkratkou jakéhosi vtipu a dobrého
lakadla obchodního, povětšinou však se
vnáší takovými zkratkami jen zmatek
do průhlednosti života. Čte-li se na pří-
klad, že schůze se účastnili také členové
OSŘNA, znamená to, že tam byli údo-
vé Odborového Sdružení Řidičů Nájem-
ných Aut — — —

Nápadnosti je potřeba všude tam, kde
není již ničeho, čím by se poutalo. Ná-
padností má býti omámen dnešní člo-
věk a přehlušena jeho nespokojenost,
vnitřní umdlenost a neklid. Člověk naší
doby staví se revolucionářským, ne však
ze síly, nýbrž ze slabosti, byl by rád při-
rozený a jest strojený, hrubý a cynický.
Nápadnost je současnému lidstvu závo-
jem, jímž přikrývá nepevnost v jednání,
podrážděnost a nervosu. Dk.

Náše katolické učitelstvo přešlo už ko-
nečně od slov ke skutkům. Prázdní-
nový vzdělávací kurs, pořádaný letos
o prázdninách ve Frýdlantě n. O. ve
dnech 4.-18. srpna, je prvním a oprav-
du velkolepým úspěchem v praktickém
provádění vytčených zásad. Vlastní pro-
gram kursu, prvotřídně absolvovaný
středoškolskými profesory a učiteli, do-
plňován byl duchovní péčí obětavého
P. Alfonse Daňhy CSSR z Prahy. O filo-
sofických tématech mluvil učitel B. Bo-
ček z Rajhradu a do debaty, jež se po
referátech filosofických čile rozvinula,
zasáhli jmenovitě profesori dr. Zavad-
ský z Prahy, dr. Špaček z Hlučína a dr.
Drábek z Chrudimě. Feriální vzdělávací
kursy katolického učitelstva čl. staly se
příčiněním předsedy učitele Jana Kunc-
ka z Křenovic u Kojetína institucí stá-

lou. Příští kurs bude uspořádán na Šu-
mavě.

P roč byl poražen? Patrně proto, že
byl zeslaben křesťanskou výchovou,
on primitiv, divoch, černoch, pohan; ho
naočkovali svědomím a lítostí.
(Šaldův zápisník, červen 1930, čl.: Bož-
ský rošťák J. A. Rimbaud.)

Výchova, která dodává božských sil
slabé lidské povaze, která dovede uzpů-
sobiti *nejpevnější charakter* plný síly vůle
a vedoucího prvku rozumového, dává-
jící jasnost v nejistém a kolísavém světě
citovém, není výchovou, která zeslabuje.
Svědomí — lítost nejsou prvky, které se
dají naočkovati do lidského nitra, to jsou
*nutné a z povahy lidské vyplývající slož-
ky*. Mluví podle své zákonitosti i proti
vůli. Mluvití uvedeným způsobem proti
těmto samozřejmým složkám lidské psy-
chologie, znamená volati ke kamenným
skalám, od nichž přichází celá ozvěna
zpět k volajícímu a naráží na duši s ce-
lou hrůzou. Skutečnost svědomí se nedá
zapřítí pouhou frází.

*Síla, životnost křesťanské výchovy po-
dle svědomí*, v níž zasahuje lítost jako ob-
novení, *vychovává celé lidi, plně tvořivé
síly a pravého života*. (Stačil by pohled
do světových dějin. Tvořivá síla byla nej-
větší v křesťanském životě.) To by měl
uvážiti Šalda, před vyřknutím některých
frází.

J asnovidnost. Problém jasnovidnosti
nabývá stále větší zajímavosti, totiž
praktické zajímavosti u lidí, kteří se utí-
kají k jasnovidným, aby poznali záhady
budoucnosti. Na základu dosti obsáhlé-
ho studia bych chtěl podati vysvětlení
naprosto přirozené, jež nad to je v po-
divuhodné shodě se zásadami scholastic-
ké filosofie. Není ovšem řeči o „jasno-
vidcích“, kteří předpovídají budoucnost
na základě velmi obsáhlých informací
zevnějších, získaných obratným vypy-
táním. Napřed příklad, kterého jsem
sám byl svědkem. Sestra se šla tázati jas-
novidky na svého bratra. Dověděla se
věci, které se jí velmi líbily, protože se
shodovaly s jejím smýšlením o bratrovi
a jeho osudech přítomných i budoucích.
Po ní se šla na můj pokyn tázati též jas-
novidky na tutéž osobu druhá sestra, k te-
rá měla názory zcela opačné o bratru a
jeho osudech. A hle, jasnovidka mluvila

zcela jinak, naprosto podle smýšlení této druhé tazatelky. Věci řečené o přítomnosti byly u obou v jádru správné, totiž odpovídaly skutečnosti, jak byla tazatelkám známa, ale věci do budoucnosti se nesplnily ani jedna, protože osudy dotyčného pána šly zcela obyčejnou vyšlapanou cestičkou dále, bez nápadných otřesů, jaké v obou případech jasnovidka předpovídala. – Řešení je toto: Skutečnou jasnovidností nadaný člověk vidí jasně ve fantasii tazatelově, co je tam uloženo, poznatky totiž, které prošly jeho vnímáním smyslovým nebo přemítáním, k němuž fantasmie tvořila příslušné obrazy. Určitým stupněm magnetického sebeuspání, jež na venek povrchnímu pozorovateli není patrné, zbystřil svou zrakovou schopnost, aby viděl, co zrak v obyčejném svém stavu nevidí pro překážky hmoty. Tu pak může s naprostou jistotou říci či opakovati, co ví tazatel o předmětu, na který se táže. Protože pak jasnovidcům se dávají hlavně otázky do budoucnosti, kombinuje budoucnost podle poznané situace, jak ji čte ve fantasii tazatelově. Tak se může státi, že v budoucnosti se skutečně vyplní, co jasnovidce předpověděl, byla-li situace již zralá určitým směrem. Je-li kombinující jasnovidce odkázán pouze na své životní

zkušenosti a svou obratnost v kombinování, stane se, co se stalo v naznačeném případě, předpověď selže. – Je totiž bezvadnými pokusy zjištěno, že člověk, mající schopnost přivést druhého, čili svého subjektu nebo medium do magnet. spánku, může mu ukázati vše, co si živě představuje, nebo co je v předložených věcech nebo přítomných osobách skrytého uvnitř těla, chyby organismu atd. Rovněž je pokusy zjištěno, že může člověk vycvičený a mající ovšem patřičné vystupňované schopnosti, uvést se sám do příslušného magnetického spánku. Potom ovšem skutečně jasně vidí vše, co je ve fantasii člověka, na kterého upřel svou pozornost a kterého má před sebou, po případě při zvláště silných schopnostech i na člověka prostorově vzdáleného. Kdyby proti tomu uměl člověk sebekázní vůle zastříti svou fantasii, byl by slepý i nejsilnější jasnovidce. Vidí se to jasně, když nyní se vrátí čtenář k naznačenému případu a rozebere si jej. Shoduje se to dokonale se scholastickou filosofií. Podle té je totiž fantasmie mohutností hmotnou a tedy smyslům dosažitelnou. Je mohutností, která působí přechod ze smyslového poznání k ideím rozumovým, zbavujíc vjemy smyslové jejich nejhrubší hmotnosti. Ale její ob-

razy zůstávají hmotnými, byť tak jemně. že hrubému oku jsou neviditelné. Fantasmie pracuje i obráceně: když rozum myslí, fantasmie nestřežená a neovládaná sama dělá k myšlenkám patřičné obrazy. Tyto obrazy všechny zůstávají ve fantasii uloženy po celý život člověka. Komu se tedy stane fantasmie druhého člověka otevřenou knihou, může čísti všechny poznatky, které jsou tam o věcech a osobách, může i čísti „myšlenky“, totiž ne myšlenky samy, jež se samy o sobě vymykají každému nahlédnutí člověka i anděla dobrého nebo zlého, nýbrž může čísti obrazy, které neovládaná fantasmie nadělala při myšlenkách a tak nepřímě prozrazuje myšlenky. I v této věci jsem četl, že muž vycvičené vůle udělal takovou zkoušku s jasnovidcem, že se pokusil úsilím vůle uzavřít fantasii jakousi rouškou a ukázalo se, že jasnovidce byl bezmocný. – Tím by bylo i ukázáno, jak dalece může jasnovidce předpovídati budoucnost. Nemůže totiž budoucnost vůbec předpovídat v pravém smyslu slova předpověď. Jeho „předpovědi“ jsou buď jen kombinace, nebo výpovědi o situaci, jak je čtena ve fantasii druhého a kde je vlastně již napsáno, co bude – vlastně, co je, jak totiž je skutečná konstelace příčin. *Soukup.*

NOVINKY

Rank Otto, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Autor chce v tomto díle „využít psychoanalytického myšlení pro veškeré naše pojmání o člověku a dějinách lidstva, jež konečně představují dějiny ducha, t. j. dějiny rozvoje lidského ducha a jeho tvorby“. Napřed popisuje různé analytické situace a pak dochází k závěru, že studium symboliky snů nás vede k tomu, že můžeme nazpět sledovat „akt tvoření kultury až k jeho prazdroji v nejhlubším nevědomu“. Pomocí symboliky snu se snaží etymologicky vysvětlit různá jména. Důkazy v celém díle jsou ovšem zdánlivé a táhne se jím směr i historické prameny přizpůsobit jednostranně tomuto systému. –

Hackmann H. *Laien-Buddhismus in China*. Hackmann studuje buddhismus jakožto živé náboženství. V dílech o buddhismu se pojednává hlavně o jeho

literatuře, dogmatech, mnišských pravidlech, obřadech, ale málo o vnitřním životě věřících. Autor se snaží vniknout do jejich myšlení a za tím účelem žil v Číně. Podává překlad „spisu o Čisté zemi z Lungshu“, jež sepsal velmi vzdělaný čínský laik ve 12. stol. po Kr. Původní buddhismus neznal ani Boha ani ráje, místo toho měl jen světový zákon, odplatu za lidské skutky a Nirvanu, vykoupení ze všeho utrpení života splynutím v Nic. V posledním oddílu jsou podány filosofické spekulace buddhismu jakožto učení o prázdnotě a neexistenci já. –

Dahlke Paul, *Der Buddhismus, seine Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit*. Když se buddhismus dostal do západních zemí, našel své znalce i vyznavače. Autor je obojím. Chce ukázat jeho nejhlubší bytí ve spojitosti s duchovním životem lidstva. Bud-

hismus podle něho není náboženstvím ani filosofií ani morálkou. Je to učení o skutečnosti. Vznáší se nad vědou i věrou. Ve spojení s Budhou je pevné stanovisko nad různými problémy, v něm mizejí protiklady já v identitě nekonečného bytí. –

Langenfass Friedrich, *Die reformatorische Botschaft in der Jugendbewegung*. Spis, nabádající mládež k vyšším cílům, k lásce ku pravdě a k Bohu, procítěný láskou k mládeži a vlasti. –

Trommer Harry, *Urkundefälschung und Betrug im Weltkrieg*. Tato kniha pojednává o problému kriminality. Zabývá se hlavně světovou válkou, avšak též dobou před světovou válkou a po ní. Ukazuje, jaký vliv měla světová válka na různé stavy, podrobně vypočítává případy, svědčící o vzestupu a klesání kriminality. –

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie. Studie Zur Sociologie des modernen Zeitungswesens (dr. Fritz Giovannoli, Bern) se zabývá otázkou, jaký je poměr mezi novinami a jejich čtenářstvem. Čtenářstvo novin tvoří „psychologickou masu“, jež se v obvyčejné mluvě nazývá „čtenářskou obcí“. Tato psychologická masa se liší na př. od shromáždění věřících v kostele nebo v divadle. Čtenáři novin se dávají zcela zvláštním způsobem ovlivňovat svými novinami. K tomuto neobyčejnému působení novin přispívá anonymita novin a pak možnost stále se opakujícího vlivu, jenž je stupňován vytištěným slovem, což obestírá noviny jakýmsi zvláštním nimbem. Konečně *sugesce*, tento příznak psychologické masy, je u čtenářské obce nesmírná. Možnost *sugesce* je rozdílná, záleží na schopnosti určitých novin. Proto také můžeme mluvit o mnoha psychologických masách, protože každé noviny mají své publikum. Nejvýrazněji se jeví psychologická masa u novin, jež jsou orgánem některé politické strany. Kombinace těchto různých vztahů a poměrů mezi novinami a čtenářstvem se dá uvést na dvě hlavní otázky: *Jaký vliv má čtenářská obec na utváření novin a jak noviny působí na veřejné mínění.*

Autor je toho názoru, že konec konců čtenářstvo dává novinám tvářnost. Tento zjev dlužno připisovat jednak hospodářské stránce, jednak psychologické. Velké kapitály, uložené v novinářství, se dožadují svého vítězku. Z toho vyplývá pohospodaření novin. Proto má v dnešních novinách oznamovatelská část takovou důležitost. List se musí zavděčit svým hospodářsko-obchodním odběratelům.

Neméně důležitá je psychologická stránka. Každý redaktor a žurnalista musí mít tu vlastnost, již Francouzové případně jmenují „le sens du public“. Nemůže jít podle libosti svou cestou, ale musí dobře vycítit náladu a potřeby svého čtenářstva. Musí dbát o to, aby mezi novinami a čtenáři byla úplná harmonie. Platí zkrátka, že *duchovní obsah novin je tvořen podle potřeby jejich čtenářstva*. Redaktor musí řídit noviny podle chápání a názorů čtenářstva. Nezbytný ráz jedněch novin může být osudný druhým. Povoláním redaktorovým je učinit noviny oblíbenými u svých čte-

nářů. Pisatelé článků musí myslit hlavou čtenářské obce. Nemohou jít proti proudu, spíše se pokusí odvést proud veřejného mínění do jiného řečiště zcela nepozorovaně a tiše.

Tyto vztahy dobře vycítili Američané a podle toho se zařídili. Na př. velké nakladatelství „Macfadden Publications Inc.“ v New Yorku, jež vydává 20 týdně a měsíčně vycházejících časopisů, přenechává úplně volbu článků svým čtenářům; asi 70 z jejich řad dává za tím účelem stálý plat. Tito zkušební čtenáři jsou sdruženi v jednotlivá oddělení, určená pro každou třídu čtenářstva. Tato oddělení stanoví, co se má psát. Hoto-
vový článek je podroben zkoušce a může být sebelepší kvality, je odložen, neodpovídá-li chuti zkušebních čtenářů. Před vytištěním musí rukopis ještě projít censurou duchovních a právníků.

Mnoho záleží na tom, jak redakce novin dovede uplatnit toto umění jemné spojitosti mezi novinami a čtenářstvem. Dobře řízený časopis nemusí mít ještě úměrný počet čtenářů. Bylo konstatováno, že berlínské „Ullsteinverlag“ vydává nejvíce výtisků těch časopisů, jež jsou určeny pro nejširší vrstvy lidu. Nejmenší číslo vykazují listy, které stojí na nejvyšší intelektuální výši.

Pozoruhodná je též druhá otázka, jak totiž noviny působí na veřejné mínění. Vůdce světového listu „Le Matin“, Bunau-Varilla, ukázal kdysi na židli ve své kanceláři a pravil: „Ce fauteuil vaut trois trônes!“ Nemá pochybnosti, že v nynější době se noviny staly mocí, jež ovládá lidi. Dnes máme na všechno noviny. Každá stránka jakéhokoliv projevu životní činnosti hledá ohlas v novinách. Ženské hnutí vyvolalo přílohy pro ženy nebo ženské časopisy, dnes máme sportovní časopisy, technické. A četné radio-časopisy ukazují, jak rychle se noviny dovedou chopit nové věci. Noviny se staly opravdu pro masu lidu *naučným slovníkem k denní potřebě*. Ne bez příčiny bývá připisována povrchnost naší doby na vrub též novinám, jež pracují „na den“ a všemožnými prostředky působí na duši čtenářů. K tomu napomáhá hodně dnešní vyspělá technika a redakční oddíly, v nichž je podivuhodná dělba práce. Tato technika redakcí stvořila mnoho nových povolání. Byly založeny spolky sportovních žurnalistů, kritiků,

kino-žurnalistů, a v Americe již i tenis-žurnalistů.

Velký vliv mají též různé části novin. V Americe na př. chloubou redaktora je dobře vypravená zpráva, na níž si dá mnoho záležet. Pro denního čtenáře celých novin má význam i to, jak je každá věc vytištěna, tučně či slabě. Redaktor musí také vycítit, který oddíl novin je nejvíce čten. Jistý šéfredaktor ve Švýcarsku chtěl mezi publikem vybojovat politický boj. Uveřejnil jej ne do úvodníku, ale do dopisní části, protože věděl, že je nejvíce čtena. Často mohou noviny čtenáře uvést do omylu, aniž jsou si toho vědomi. Někdy též má menší význam, co v novinách je, jako co tam není.

Přesto všechno se však nesmí vliv novin na čtenářstvo přeceňovat. Jak již bylo řečeno, tehdy nic nezmohou, jdou-li proti základním zásadám, vlastnostem a pudům masy, kdežto naopak tam mohou přímo epidemicky působit, kde jsou zajedno s čtenářskou obcí. Proto americké novinářství systematicky pracuje ve svých zprávách s „lidskou stránkou života“, což přirozeně mocně podporuje jeho vliv na veřejné mínění. *Švach.*

Problém zla v ruské náboženské filosofii. V úvodě tohoto článku (Der russische Gedanke I., 3) Buřňov rozbírá učení některých starých, pak i novějších největších filosofů o dobru a zlu; pak přechází k vlastnímu tématu.

Nejprve názor největších filosofů-bá-
sníků o této záhadě:

1. *Tolstoj* pokládá za nejvyšší instanci rozum. Mravní jednání je u něho totéž jako rozumné jednání. Nemravné jednání je nedostatkem správného poznání. Věř, že lidská přirozenost je původně dobrá, a proto tedy stačí jen lidem dobro objasnit, aby podle toho jednali. *Tolstoj* nezná lidí zlých, nýbrž jen nevědomé, bloudící, zaslepené. Proto nezná ani problému zla. Sám praví, že se diví, jak mohou někteří lidé vidět ve zlu problém. „Mně jest úplně jasno, že to, co jmenujeme zlem, není nic jiného než dobro, jehož účinků ještě dobře nevidíme.“

2. Zcela jinak se k této otázce staví *Dostojevský*. Podle něho jest zlo skutečným činitelem, jenž tkví v nerozumné lidské svobodě. Taková svoboda pak vede k vraždám a jiným zločinům všeho druhu. Pro ruskou náboženskou filosofii

má rozhodný význam v tomto problému názor Dostojevského, nikoliv Tolstého. To se jeví již u Solovjeva.

3. U *Solovjeva* byl s počátku sklon k pantheismu. Brzo však poznal, že takový systém nevede k cíli; Bůh by pak byl původcem dobra i zla. Pak přichází k temné a těžké nauce o dvou Absolutnech a konečně k poslední fázi svého vývoje, v níž dospívá k tomuto názoru: zlo není jen nedostatek, který s rozvojem dobra samočinně mizí, nýbrž zlo je skutečným činitelem, který koření ve svobodné vůli. V tom se tedy Solovjev shoduje s Dostojevským, když zdůrazňuje skutečnost zla a jeho souvislost se svobodnou vůlí. Tím položil základ k dalším spekulacím o tomto problému v ruské filosofii.

Článek Alfreda Bema: *Dostojevský v uměleckém boji proti Tolstému* (*Der russische Gedanke* I, 3.), jest otiskem přednášky proslovené v Praze 1929 na sjezdu slovanských filosofů. Autor uvádí, jaké důvody vedly Dostojevského proti Tolstému. Byla to hlavně nespokojenost s mravními názory Tolstého. Podrobně rozbírá Dostojevského „Výrostka“, který jest právě uměleckou odpovědí Dostojevského Tolstému. Autor obšírně dokazuje, že tento román byl napsán pod vlivem „Dětství a chlapectví“.

Třicet let ruské filosofie (1900–1929). *První desetiletí (1900–1909)*. První desetiletí je na filosofické samostatné myšlenky poměrně chudé, protože se příliš vyčerpávalo sociálními a politickými boji. Několik vůdců marxismu přešlo do tábora kritického idealismu a podle Solovjeva se utvořil zvláštní typus náboženské filosofie.

Filosofických prací bylo v této periodě málo. Několik filosofických příruček, několikéré dějiny filosofie, sem tam nějaká menší práce, to je vše, čím se může toto období prokázat. Nejvýznačnější je dílo *N. O. Losskije* o poznání.

Kromě toho byly také vydány sebrané spisy Solovjeva, Schopenhauera, Spencera a j. –

Začátek nového vzestupu (1910–1913).

V tomto období se objevuje nová nábožensko-filosofická tendence, která zahrnovala nové filosofické proudy a za pravou filosofii prohlásila filosofii církev-

ních Otců a jejich následovníků; sebe pak považovala za dědičku slavofilů a Solovjeva. V čele tohoto hnutí byli dřívější marxisté. Paní M. K. *Morosova* založila v Moskvě nakladatelství „Put“ a v jejím domě se scházela „nábožensko-filosofická společnost Vl. Solovjeva“. – Zároveň s tímto směrem vzniká jiný, který se seskupil kolem časopisu „*Logos*“. První směr podřazuje filosofické myšlení theologii a mystice, druhý směr prohlašuje suverenitu filosofie. Tak vzniká v Rusku charakteristický spor mezi oběma směry.

První tendence měla ráz publicistický a polemický. Hlavní její zástupci: *N. Berdiajev*, *S. Bulgakov*, *W. Ern*. Ani druhý směr se nemůže zbavit polemisování. Hlavní jeho představitelé: *S. Hessen*, *F. Stepun* a *B. Jakovenko*.

Krátké období rozkvětu (1914–1918).

Světovou válkou byly boje mezi oběma směry přerušeny a vydávání časopisu „*Logos*“ zastaveno. Přesto, že byla válka, filosofická žeň byla velmi hojná. Náboženská filosofie vytvořila právě v těchto letech svá nejlepší a nejzralejší díla. Začal *P. Florenskij*, po něm *S. Bulgakov*. Oba v této době vydali svá hlavní nábožensko-filosofická díla. Řadu znamenitých filosofických prací v této periodě končí *E. A. Trubeckoj*. Na jeho dílech možno pozorovat také vliv německého idealismu.

Ti, kteří se klonili k západnímu směru, byli poněkud ovlivněni idealismem. Tak je tomu u *B. P. Vyszeslavzeva*. (Pojetí Absolutna) i u *S. L. Franka*, jenž se z typického kritického idealisty brzo stal ontologickým, nábožensky zabarveným ideálním realistou. Také filosofie *N. Losskije* a *I. K. Iliina* byla ovlivněna oběma směry. – Naproti tomu *V. S. Szykarsky* postupuje zcela jinak, nezávisle na obou směrech.

Mimo to mnoho jiných filosofů vydávalo buď své menší filosofické práce, nebo díla starších filosofů domácích i cizích.

Po válce a po revoluci (1919–1929).

Za revoluce pohasla filosofická činnost a celý filosofický život téměř úplně. Neuveřejňovalo se skoro nic, a filosofické společnosti pracovaly jen s ohromnými překážkami a za velmi těžkých podmí-

nek. Nebylo možno zabývat se filosofií. Jakmile však se po revoluci život trochu ustálil, podnikla nová správa krutý boj proti filosofii. Mimořádně omezila vyučování filosofickým vědám. Zakázala různé veřejné filosofické projevy a četní ruští myslitelé byli ze země vypovězeni. Ale poněvadž byli v Evropě přátelsky přijati a bylo jim velmi pomoheno, hlavně v Československu, v Německu a v Jugoslávii, mohli se zase brzy věnovati filosofickým pracím. Tak za posledních šest let byla vydána řada znamenitých, cenných filosofických spisů, jak v řeči ruské, tak i v jiných jazycích. Než ani v Rusku samém, přes to, že tam byly podmínky nanejvýš nepříznivé, nevyhasla filosofická činnost.

Dřívější dva směry se držely dále. Každá strana si založila svůj časopis, ale žádný se neudržel déle než rok. *N. Berdiajev* zůstává věren prvnímu směru, ale přesto možno u něho pozorovati vliv francouzského racionalismu.

Mimo dřívější filosofy vystoupili do popředí někteří originelní, bystrí myslitelé. Zmínky zasluhuje zvláště *N. Hartmann*, který byl odchovancem ruské university. Nyní je profesorem německé university v Kolíně. Proslavil se hlavně svým badáním ve fenomenologické etice. Význačné místo mezi současnými filosofy zaujímá *L. P. Karsavin*, jenž ve svých dílech rozvíjí originelní propracovanou křesťanskou metafysiku. Velmi zajímavý je teď také znamenitý myslitel *A. Lossev*, jenž mimo originelní pojednání o Platónovi, Aristotelovi, Plotinovi a Proklovi vypracoval též samostatné pojetí fenomenologicko-dialektického symbolismu.

Kromě toho zasluhují zmínky ještě někteří věhlasní filosofové: *A. Weidemann*, *M. Rubinstein*, *W. Sesemann*, *S. Hessen* (hlavně pro svá díla pedagogická), *G. Florenskij* a m. j. –

Zvláštní pozornosti zasluhují také dva nové směry, které se vytvořily v posledním desetiletí: oficiální bolševická filosofie, která se soustředí v naukách dialektického materialismu, a eurasijská filosofie. Oba směry jsou poměrně ještě velmi chudé, dosud od nich nemáme nic originelního. Hlavní zástupci prvního směru: *Lenin*, *Deborin*, *L. Axelrod*, *A. Timirjasiev*, *N. Bucharin* a m. j.

Člá.

O B S A H

<i>Beneš</i> : Podstatný rozdíl mezi životem rozumovým a smyslovým	78	<i>Soukup</i> : U kořene skepse	2
<i>Birnbaumová</i> : Dvě vážné knihy	28	Ze záhad pohybu	49
O architektuře	65, 127, 161	Ohnisko pravdy	100
<i>Boškovič</i> : Poznávací formy uskutečňují jednotu poznávajícího s poznáním	8	Měřítko inteligence	145
Vlastní povaha poznání	60	<i>Vidal</i> : Poetismus	132
Úvod k problému existence		F. X. Šalda: O t. zv. nesmrtelnosti díla básnického	144
Boha	102, 150	<i>Vilinskij</i> : Vladimír Solovjev	155
<i>Drábek</i> : Soumrak nad středním věkem	31	<i>Kritika</i> : Straubinger, Probleme der Gotteserkenntnis, Sageret, Brauer, Vašek, Padovani, Gemelli, Škultéty, Fels, Philosophie in Selbstdarstellungen, K. H., Hermes, Kratina	41
Do nové doby	75, 113	Lapčevič, Hoppe, Watson, Strakoš, Zellers, Metz, Allers, Langbehn, Loinaz, Tomáš A., Matiusi	83
<i>Gillet</i> : Charakter	36, 79, 105, 170	Hegel, Lessing, Kratochvil, Anderson, Hromádka, Živković, Ziehen, Hlenčík, Rambousek, Lehn, Fattinger, Laub, Götz	134
<i>Habáň</i> : Kontemplativní činnost v etických hodnotách	4	Plotinus, Ziehen, Šeracký, Handbuch der Philosophie, Erziehungsphilosophie, Joannes a S. Thoma, Giordani, Scremin, Spesz, Pädagogisches Magazin, Höfding, Zimmermann	181
Život shlížící se ve věčném	39	<i>Varia</i> : (Štorm, Vidal, Popelka.)	176
Etické výsledky	51	<i>Poznámky a zprávy</i> : 45 – 48, 91 – 96	
Irradiace věčného	97	138 – 144, 186 – 190.	
Filosofie hodnot a přirozený zákon	146		
<i>Hruban</i> : Základy estetické hodnoty	17, 78, 115, 156		
<i>Kříž</i> : Aristoteles o účelu státu	110		
<i>Pavelka</i> : Absolutní kausalita	19		
Identita	54		
Symbolické vyjadřování ve filosofii	120		
O pravděpodobnosti	166		