

# FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

III

*REDAKTOR: DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.*

1 9 3 1

O L O M O U C

# O B S A H

|                                                     |                  |                                                                |                  |
|-----------------------------------------------------|------------------|----------------------------------------------------------------|------------------|
| <i>Birnbaumová</i> , Historikův poměr<br>k estetice | 20               | <i>Matocha</i> , Osudy a vyhlídky metafyziky                   | 161              |
| Názor sv. Bernarda                                  | 121              | <i>Pavelka</i> , Odkaz                                         | 1                |
| Kritika                                             | 42, 90           | Exaktnost                                                      | 15               |
| <i>Bošković</i> , Úvod do problému existence Boha   | 10, 54           | Vývoj moderní přírodovědy a tomismus                           | 72               |
| Problém existence Boha                              | 104, 150         | Princip abstrakce a tomismus                                   | 117              |
| Kritika                                             | 86               | Svět a jeho zákonitost                                         | 172              |
| <i>Drábek</i> , Velká reformace                     | 130              | Kritika                                                        | 43, 87, 140      |
| <i>Gillet</i> , Karakter                            | 33, 67           | <i>Renč</i> , Kritika                                          | 88, 137          |
| <i>Habáň</i> , Ultimatum lidské činnosti            | 7                | <i>Slavík</i> , Kritika                                        | 138, 184, 185    |
| Může-li býti konkrétní život etický                 | 52               | <i>Soukup</i> , Z filosofie náboženství                        | 2, 49, 99, 145   |
| Problém zla                                         | 97               | Kritika                                                        | 44, 89, 139      |
| Úvod do tomismu                                     | 147              | <i>Hruban</i> , Biologický a sociol. výklad estetických hodnot | 114, 165         |
| Nejširší problém                                    | 83               | <i>Vidal</i> , Poetismus čili strach z transcendentna          | 80               |
| Sexuální problém                                    | 175              | <i>Vilinskij</i> , T. G. Masaryk a ruské pravoslaví            | 37, 77, 125      |
| Kritika                                             | 39, 88, 133      | <i>Voříšek</i> , Traktát o dvojím řádu                         | 177              |
| <i>Kříž</i> , Eudaimonismus ve filosofii            |                  | <i>Wyser</i> , Kritika                                         | 85, 136          |
| Aristotelově                                        | 22, 64           | <i>Poznámky a zprávy</i>                                       | 45, 92, 140, 186 |
| <i>Lapčević</i> , Myšlenky o krásnu                 | 84               |                                                                |                  |
| <i>Maritain</i> , Scholastikové a teorie umění      | 26, 58, 109, 155 |                                                                |                  |

## ODKAZ

*Velikost genia nelze spoutati do litery jeho díla, třebaže bylo tvůrcem jeho růstu. Spokojiti se s písemným dědictvím velikána bylo by totožné s nepochopením základů, ze kterých vzrostlo mohutné životní dílo. Svoji pravou velikost nevystihne nejdůmyslnější myslitel větou zázračnou, obsahující moudrost samu. Pravou velikost lze chápati jedině v rámci plnosti životní. To platí plnou měrou o geniální postavě dosud nepřekonaného Andělského učitele. Kdo vskutku chce poznati velikost jeho ducha, musí nejprve nahlédnouti do hlubin jeho duševní dílny. Duše sv. Tomáše je provanuta ukázněností, již je málo na světě rovno. V dokonalém řádu jeho duše je kořen vši plnosti, kterou sytil věk svůj i věky pozdější a kterou sytí i věk náš. Kdo by měl dosti schopností ponořiti se do ukázněného řádu velké této duše, stal by se sám druhým sv. Tomášem. Moderní ovšem doba v oboru duševních schopností přímo loupežná, nedopřeje žádnému z nadaných duchů dospěti tak veliké duševní síly, aby byl s to pochopiti slovo živého ducha skryté našim zrakům ve velké této postavě. A přece doba naše po tomto vysokém cíli práhne. Bude kdy ukojena?*

*Na otázku tak významnou pro družinu seskupenou kolem sv. Tomáše v této revui dostává se nám i když ne úplné, tak přece jen svojí časovostí velmi cenné odpovědi tímto prostým srovnáním :*

*Vidíš před sebou ležeti dvě knihy :*

*Knihu filosofa XX. stol.*

*knihu filosofa XIII. stol.*

*Znáš první? – Zajisté, je jich dnes na tisíce a v typických rysech se většinou od sebe neliší. Znáš druhou? – Ano-li, pak v okamžiku ti zasvitne na temném pozadí knihy moderní světlo knihy staré vycházející z jediného ohniska : lásky,*

*lásky ke studovanému předmětu,*

*lásky k názoru cizímu,*

*lásky ke své době,*

*lásky k pravdě.*

*Moderní doba bojí se takového slova v oboru filosofie a přece jsou význačné rysy díla Učitele shrnuté pod slovo láska samozřejmými požadavky, které na každou filosofickou práci klade i moderní pracovník, jen že se vyjadřuje svým, t. j. moderním jazykem. Ale musí souhlasiti, vybízí-li nás sv. Tomáš důtklivými slovy dýšícími z celého jeho díla :*

*Milujme předmět svých úvah tak, abychom mimo něj v tom okamžiku nic na světě neměli, ani myšlenky na sebe, ani myšlenky na jiné osoby, abychom netrpěli žádné marnivé duchaplnosti, žádného průhledného vystavování své sečtělosti, žádné touhy po zalíbení, proslavení, abychom zkrátka neměli žádných pokoutných idolů své sebelásky, které nám jen brání v nejdůležitějším předpokladu práce : v soustředěnosti.*

*Milujme názor jiných odlišný od našeho. Poněvadž v každém myslícím duchu je aspoň touha po pravdě, třeba zkalená, snažme se proniknouti až ke kořenům jeho názorů, abychom porozuměli jeho celé ideologii a tím i prvkům dobrým skrytým v jeho názoru. Tím sobě umožníme spravedlivé hodnocení názoru druhého, pravou to toleranci.*

*Milujme svoji dobu, jsme jejími dětmi. Co dnešek zajímá v podání věčných hodnot, to mu čerpejme z bohaté studnice moudrosti, ať již jde o zřetely přírodovědecké nebo duchovédné ve všech jejich dnešních*

*odstínech. Zachycením těchto měnících se zájmů do neměnné výstavby skutečna projevíme nejlépe věčnou mladost.*

*Milujme pravdu, i když nás bolí, i když raní naši sebelásku, i když nám boří pracné výplody našich prací; snažme se dosíci výsledků, které jsou úplně prosty zřetele k subjektu myslícímu, snažme se dojítí ideálu objektivnosti.*

*Tak v moderních heslech soustředěnosti ducha, pravé tolerance, věčné duševní mladosti a neosobní objektivnosti zračí se to, po čem moderní myslitel touží, aniž by toho dovedl dosíci, což však andělský učitel skryl v jediné heslo : láska. To nebylo slovo, to nebylo pravidlo, to byl plný život, láska byla řádem jeho duše. Láska duši jeho ukázňovala v řád, měrou daleko větší, než dnes dovedeme ve své moderní rozdrásanosti pochopiti.*

*Probouzející se a oživující litery knihy XIII. století umlčují svým důstojným klidem nervositu knihy moderní s důtklivou pobídkou :*

*„Tak láska rodící řád nechť vejde v duše naše!“ Toť odkaz učitele andělského nám.*

*RNDr. Artur Pavelka.*

## Z FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

**J**e málo lidí, lidí myslících, kteří by necítili naléhavé nutnosti správného názoru a správného poměru k náboženství. Proto není věci, o které by se tolik mluvilo, není hesla, v dějinách lidstva i v přítomnosti, které by se mohlo vykáhati takovou, v pravém slova smyslu nepřehlednou literaturou jako náboženství. Máme dnes celkem tři směry vědecké práce vzhledem k náboženství: dějiny náboženství, které se snaží zachytiti náboženské názory pokud možno všech národů a všech věků; máme srovnávací vědu náboženskou, která shledává různosti a podobnosti náboženských názorů, dějinami náboženství poznaných; máme konečně filosofii náboženství.

Podle výměru, který může vyhovovati na všech stranách, je filosofie vůbec tvoření jednotného názoru na svět a na život, budované na vědeckém základu a vědeckými metodami. Tím jest ovšem pro filosofii dán též úkol, vědeckými metodami prozkoumati všechny jevy v jejich jednotlivém svérázu i v jejich celku, aby z jasněho poznání jednotlivostech mohl býti utvořen jasný a pravdivý názor o celku, z těch jednotlivostí složeném. Proto se pěstuje nejen filosofie poznání, nýbrž i filosofie přírodní, filosofie dějin, filosofie mravnosti, filosofie umění, filosofie výchovy a filosofie náboženství.

Je tedy úkolem filosofie náboženství hlouběji pronikati do poznatků dějin náboženství a srovnávací náboženské vědy. Ukázati totiž, jaké místo náleží náboženství v celku světa a života lidského.

Vlastní úlohou filosofie náboženství a tedy cílem, k němuž chce dospěti, je zjistiti podstatu náboženství, povědět a vědecky odůvodniti, co jest náboženství vůbec, tak jako na příklad filosofie zjistí, že podstatou člověka je oduševnělá živočišnost. Když pak se zjistí vlastní podstata náboženství, je bez obtíží viděti místo, které náleží náboženství v celku světa a lidského života. To jest úkol na pohled jednoduchý, ale ve skutečnosti nesmírně složitý a namáhavý a zároveň i nesmírně delikátní.

Filosofie náboženství má dnes již vykonaný obrovský kus práce, má ovšem zkušenostmi této práce i své určité metody. Stejně také své výsledky i nezdary. Jako všude v práci lidského ducha stojí ve filosofii náboženství proti sobě různé metody a výsledky. Důležité je znáti hned od počátku dvě hlavní metody pěstování filosofie náboženství. Aby totiž bylo od počátku jasno o způsobu práce. Než, napřed, myslím, je ještě jedna důležitější poznámka o osobnosti člověka, pěstujícího filosofii náboženství. Zkušenost tu ukázala, že pro pěstování filosofie náboženství vědeckými metodami je naprosto neschopný, kdo sám osobně náboženství neprožívá, kdo nežije z náboženství, kdo totiž náboženství nežije jako vnitřní složku svého života. Jenom ten je schopen dojítí ku pravdě ve filosofii náboženství, kdo sám svým osobním životem pěstuje náboženství. Ne ovšem náboženství okleštěné a uvedené na nejmenší míru myšlenek a projevů, nýbrž náboženství schopné rozvinutí veškerých součástí ná-

boženského cítění a snažení. To je jasné, neboť náboženství není jen knižní moudrostí, řekněme moudrostí nebo názorem, který by bylo lze úplně vyjádřit a cele jaksi uzavřít do knihy, jako se tam tak vyjádří a uzavře na příklad filosofie poznání, umění a tak dále. Náboženství je číře osobní záležitostí, tak osobní a osobitou, že jí člověk teprve tehdy rozumí, když ji sám na sobě a v sobě prožil. Jako na příklad filosofii mravů nemůže dokonale pěstovati, kdo sám mravní zásady ve svém snažení neosvědčil, jako o životních bojích a radách, které by se mohly osvědčiti v životním boji, nemůže podle pravdy a skutečnosti mluvit, kdo sám bojů určitého způsobu nepozná sám na sobě a jich neprožil. Tak je tomu i s filosofií náboženství. Kdo sám nábožensky nežije, nemůže nikdy ani pochopiti, co čte nebo slyší o náboženství. Stane se mu tak jako onomu, jenž poslouchaje náboženskou řeč, řekl, že je to jakási zvláštní nesrozumitelná řeč, kterou ti lidé mluví. Tím méně může takový člověk proniknouti k samému jádru a ku podstatě náboženství. Je mu prostě zavřena cesta a nemá klíče, kterým by si tu cestu otevřel; chybí mu klíč osobních zážitků, aby porozuměl tomu a správně vysvětlil a pronikl to, co se dovídá o druzých v náboženském životě.

Nezvratná jistota této poznámky se ukázala v samém badání filosofie náboženství. Badatelé, kteří sami neměli osobní náboženské zkušenosti pozitivní, nebo žili jen v náboženských zárodcích nebo troskách, byli nuceni pro filosofii náboženství hledati pomocné zásady jinde. Vzali na pomoc zásadu z přírodních věd, přesně řečeno z biologie, vytvořili tak zvanou metodu genetickou ve filosofii náboženství, pomocí této metody hledajíce podstatu náboženství. Proti ní stojí tak zvaná metoda syntetická.

Metoda první se nazývá genetickou od řeckého slova značícího vznik. Snaží se zjistiti podstatu náboženství pozorováním vývoje a tvoření určitých náboženství. Vypůjčila si předpoklad biologie, že vývoj druhů se udržuje v jejich zárodcích. Na příklad zvířata, jejichž zárodky jsou stejné a jejichž zárodků první vývoj stejně postupuje, jsou považována za výsledky vývoje společného jednoho druhu, takže ten stejný zárodek je vlastně zárodkem původního nerozděleného druhu. A tak postupují, hledajíce podstatu náboženství. Rozebírají a studují všechna náboženství, která jsou dostateč-

ně známá, by se mohl o nich pronést zralý úsudek. Snaží se v nich nalézt prvek nejprvnější nebo nejprimitivnější, který by mohli nazvati skutečně prvním, otcem všeho ostatního, co se postupem věků a vlivem národních svérázů k němu přidalo. Jako pozdější přídavek odmítají vše, co se nenalézá v nejnižších útvarech náboženských, co má tvar vyspělejší a znaky hlubšího přemýšlení. Tak vlastně podstatu náboženství hledají u dětí a u takzvaných nejdivočejších kmenů lidstva. Podle toho názoru by podstatou náboženství bylo to, co je nejprimitivnější u nejprimitivnějších.

Jaký výsledek může míti tento postup, bylo hned od počátku samozřejmo. Zkušenost totiž ukazuje, že právě ty nejpodstatnější složky náboženského života a cítění, řekli bychom ducha náboženství, skrývá každý nábožensky žijící člověk před veřejností, nepovídá tak snadno a třeba ani nedovede povědět, jak nábožensky cítí. Když někdo příliš prozrazuje ze svého náboženského života, je to nejlepším znamením, že opravdu hluboce nábožensky nežije. Výjimky tu dovede zjednati jenom rozkaz lidí, jimž nábožensky žijící člověk podrobil svou vůli. Chtějící tedy tito badatelé odlučovati nepodstatné od podstatného, jsou odkázáni jen na vlastní dohady. A to tím více, čím právě ty nejprimitivnější složky jsou také nejnejasnější a nejpočetnější, nejneurčitější. A tak dohady aspoň v osmdesáti procentech zklamou. Bez mála každý učenec nalezl něco jiného jako nejprimitivnější tvar a názorů není konce. Vlastně každý promítal do minulosti chudobu svého náboženského života, až na konec se přišlo k oné paradoxnosti, že náboženství vlastně není náboženstvím. Kdosi docela vážně tvrdil, že náboženství jest sbírka skrupulů. To je snůška neodůvodněných zákazů a obav, o nichž nikdo neví, jak se octly v lidstvu a na ně dosáhly takového vlivu, když přece jsou vybudovány na pouhých preludech a překážejí svobodně člověka a jejímu volnému rozmachu. Jinými slovy, tento způsob badání končí nevědeckým smíchem, výsměchem záležitosti, kterou lidstvo mělo vždy a má dosud za záležitost nejvážnější. Je to osud každé negace. Nehledaly se kladné hodnoty náboženství, nýbrž vlastně záporné, a tento minimalismus neviděl pak nic, než náboženství rovnající se policejním předpisům, o kterých nikdo nevěděl, nač jsou a kdo je vlastně na lidstvo uvalil.

Druhá metoda, kterou jsme nazvali syntetickou,

čili skládající, je si vědoma nesmírných obtíží, které je třeba překonat, aby se proniklo k vlastnímu jádru náboženství vůbec; ale rovněž je si vědoma, že se tu nemůže postupovat cestou a zásadami vědy jiné, nýbrž cestou a zásadami samého náboženství. Má-li se přijít k jádru a k podstatě náboženství, musí se ovšem odstraniti vše nepodstatné, vše, co je jen jaksi květem náboženského života. K tomu se ovšem nedojde podle metod uplatněných při vývoji a při hledání podstaty živočišného těla. To nám musí ukázati sám soubor všech známých náboženství. Sestavují se tedy všechna známá náboženství, aby se ukázalo, co je všem náboženstvím společného tak, že je to v každém náboženství, vždy a vždycky ve svém úplném celku. Tu nejsme více odkázáni na dohady, tu se nám nade všechnu pochybnost jasně ukáže, co je vlastní náboženství a co jest jeho pouhým květem. Květ je svéráz a svéráz není nikde stejný, je všude jinaký. Jen touto cestou lze nabýti přístupu ku podstatě náboženství vůbec.

Když chceme mluvit o pojmu a podstatě náboženství, vnucuje se nám tu sama myšlenka, že předpokládáme existenci, skutečnost náboženství. Je to předpoklad a není to předpoklad. Předpoklad je to, protože projednávat tuto věc nepatří do oboru filosofie náboženství. Důkaz skutečnosti náboženství podávají podrobně dějiny náboženství a dějiny lidstva vůbec. Byly doby, kdy se radostně zaznamenával každý nález národu nebo kmene bez náboženských prvků. Skutečnost však byla docela jiná. Maličký, ale stereotypní příklad máme ve případě obyvatelů Ohňové země. Obyvatelé této nejjižnější části Jižní Ameriky byli považováni od dob Darwinových za takový nenáboženský národ. Před asi pěti roky se tam odebrali dva badatelé světového jména, jeden Angličan a jeden Němec. Usídlili se u toho kmene, dali se slavnostně přijmouti do kmene jako jeho příslušníci. Když tak získali úplnou důvěru obyvatelstva, zjistili, že tento dosud za nenáboženský považovaný kmen má ve skutečnosti velmi duchovní náboženství, že zná všechny hlavní náboženské pojmy, že má zbytky náboženských obřadů a předpisů mravních z dřívějších dob, kdy kmen byl ještě silný. Jenže to vše pečlivě skrýval před každým, k němuž neměl důvěry. Tak tomu bylo i jinde, tak se to ukázalo na příklad i v nejnovější době u praobyvatelů Ameriky. Dnes více

než jindy je historickou skutečností, že nebyl dosud nalezen národ ani kmen bez náboženství buď vyvinutého nebo v úpadku; nebyl nalezen kmen v úpadku bez náboženských zpráv a zbytků náboženské minulosti. Z tohoto důvodu není tento první předpoklad předpokladem, který by byl překážkou vědeckosti náboženské filosofie. Neboť je to předpoklad jinde dokázaný.

Druhý předpoklad přejímáme ze srovnávací vědy náboženské. Ze srovnání všech náboženství, pokud jsou nám dobře známa, shledáváme v každém náboženství vždy a v celistvosti tyto tři složky: Uznání moci nebo mocí, které jsou nad člověkem a jsou na něm nezávislé – pocit závislosti na této moci nebo těchto mocích – snaha o styk s touto mocí. Toto vědomí působí všude organizaci, úkony odlišné od úkonů všedního života, předpisy pro život, aby se pro člověka příznivě utvářely vztahy k těmto nadlidským mocnostem nebo k této moci. Lze jíti ještě více do podrobností a říci, že ve všech náboženstvích, vždy a všude se shledáváme jako s celkem s těmito složkami: určitý naukový soubor, více nebo méně soustavně zpracovaný, jenž se snaží podati pravdu o účelu světa a života, především ovšem života a světa lidského – vědomí a hlásání povinnosti každého řádného člena kmene, tyto nauky přijmouti a za pravdu uznati. Shledáváme se dále s pravidly života, ukládanými rovněž jako povinnost jménem nadlidské moci. Jsou všude tradice ústní nebo i psanou udržované soustavy obřadů a svérázných úkonů, aby byl jimi uskutečněn, upraven a prohlouben poměr jednotlivce nebo celku k této nadlidské moci.

Když to všechno shrneme do jakési formulky, jsme oprávněni říci, že základem každého náboženství jsou tyto pojmy a složky: božství a člověk či jeho duše – víra a modlitba – bohoslužba, vyjadřující vznešenost božství a poddanost člověka – uctívání bázeň a jistý stupeň lásky, jevící se aspoň tím, že se božství dává přednost před vším ostatním.

Tím jsme přišli k vlastnímu a nejzákladnějšímu předpokladu filosofie náboženství. Naskytá se totiž otázka: Zdáli náboženství, když je nepopíratelnou a všeobecnou skutečností, není snad jen nějakým chorobným zjevem a plodem zrůdnosti. I to bylo již řečeno. Ale toto tvrzení neobstojí před vážným rozbořením a musíme říci, že náboženské snahy u kterékoli části lidstva, ať lidí kulturních nebo nekul-

turních, jsou velmi vážnou etapou rozvoje ducha. Naznačené výsledky srovnávací náboženské vědy ukazují, jak se náboženským úsilím a náboženskými názory prozrazují a dosvědčují snahy vyšší, než je každodenní všednost, ideály totiž, vědomí ideálů dokonalosti, k nimž se lidstvo náboženstvím snaží přiblížiti. Náboženské názory prozrazují vědomí pravdy hlubší, než je pravda všedností, vědomí nejvyššího a nejdokonalejšího Dobra, k němuž se člověk snaží přiblížiti a státi se sám lepším. Hledá se styk s nejvyšší příčinou všeho, aby se tím přišlo na nejvyšší smysl všech věcí.

Náboženství totiž, soudíme-li jen podle toho, co společného shledáváme ve všech náboženstvích, hledá a dává odpovědi na otázky po základních a nejhlubších pravdách, které by svým světlem trýbily a podporovaly touhu lidského ducha po jasnosti v životních otázkách, aby tuto snahu přivedly ku pravdivému a proto uspokujícím celkovému pohledu a názoru. Tak náboženstvím a jeho odpovědmi má býti ukojena neutuchající a nenasytná touha myslícího člověka nejenom po pravdě, nýbrž i po dobru, to jest po dokonalosti. Proto hledá náboženství spojení s nejvyšší mocí, aby našlo cestu k této nejdokonalejší bytosti. Dosažením pak spojení s nejvyšší mocí je nalezena cesta k nejdokonalejšímu dobru. Dosažením tohoto dobra je pak dosaženo nejvyšších hodnot lidského života. Proto má každé náboženství nejenom nauku, nýbrž i závazné mravní předpisy, a to jménem této nejvyšší moci.

Kolik může býti názorů o těchto ideálech pravdy a dokonalosti, tolik jest i v dějinách různých náboženství, tolik je názorů na jeho základy, původ, podstatu a oprávněnost. Ale proto nelze říci, že by náboženství bylo jen preludem, záležitostí čistě osobní potřeby jednotlivcovy, takže kdo by nepocítoval ve svém duchu smyslu pro tyto ideály pravdy a dobra vyššího, pro toho by náboženství bylo věcí nepotřebnou a pro jeho život naprosto bezvýznamnou. Neboť význam složek lidského života nemůžeme posuzovati podle způsobilsti nebo nezpůsobilsti jednotlivcovy, jež se vytvořily za zvláštních okolností, nýbrž podle vědecky zjištěných zásad o lidské bytosti a jejích cílech a potřebách vůbec. A věda, přesně řečeno, filosofie, právě svým neustávajícím hledáním a tvrzením nových a nových vysvětlování života a věcí dokazuje, že veškerá skutečnost a především skutečnost našeho vnitřního, dušev-

ního života bezpodmínečně vyžaduje dostatečného důvodu a účelu, že se velitelsky a neodbytně právě tato skutečnost dožaduje odpovědi na poslední otázky po smyslu a účelu a cíli všech věcí a především člověka samého s jeho tak podivuhodným sestavením a životem. Chtíti se zříci odpovědi na tyto otázky, zříci se vůle vysvětliti si život a svět, znamenalo by zříci se vůbec pravdy a rozumu, zaraziti jejich činnost právě tehdy, když stojí před nejdůležitějšími záhadami.

Jakmile člověk učiní pokus vejíti ve styk s pravdami o životě, vejíti ve styk s účelem a smyslem skutečností jakýchkoliv, učinil již první krok, a to první podstatný krok k náboženství, chtěj nechtěj. Neboť tak je to v povaze věci, že jednou vyvolaná otázka po vyšší, celkové pravdě a po vyšších ideálech, neumlkne, dokud buď nenalezne uspokojení v náboženské soustavě nebo se násilně umlčí. Náboženství vůbec má tedy jen jediného protivníka, totiž vědomé vzdání se veškerých vztahů ku příčinám a nejvyšším cílům života. Těch vztahů pak se může člověk vzdáti jen z dvojího důvodu: buď že považuje za pouhý klam smyslů veškeru zjišťování i bezprostředně viděných skutečností, nebo se domnívá, že veškerá skutečnost není leč nahodilé nahromadění bezladu a składu, nespořádané shluknutí hmotných atomů bez hlubšího smyslu. Ale jakmile skutečnost je skutečností, a to skutečností očividně určitými pravidly a zákony spravovanou, je povinností vážného, myslícího člověka, hledati řád a smysl této skutečnosti až do posledních důsledků a do nejzazší možné krajnosti, až do uspokojení rozumu. Neboť myslící člověk by prostě zahazoval svou hodnotu, kdyby chtěl zůstat státi v polovici cesty; bylo by to násilí činěné rozumu.

Zdálo by se nemožností, ale je to skutečnost, že se dály a dějí pokusy, podle určitých předsudků zastaviti práci rozumu. I sama filosofie byla na tuto míru přistřižena. Lze tu vysloviti tři jména soustav, které neuznávají náboženství kladnou hodnotu, kterou třeba propracovati až do důsledků nejposlednějších. Předně skepticismus, jenž úsilí rozumové práce nahradil důsledným pokrčováním ramen ke všemu, co se vydává za skutečnost a pravdu. Avšak příroda byla silnější, neboť veškeru sílu rozumu vyčerpávali dokazováním, že je pravdou a skutečností to, co velí jejich soustava. A tak zase stanuli u nepochybné skutečnosti a pravdy. Ale dále nešli,

zůstali státi na začátku cesty. Druhé jméno je agnosticismus, jenž tvrdí, že se vůbec nelze domáhati pravdy. I tato soustava v podivuhodné nedůslednosti utonula tam, kde skepticismus. Neboť, je-li jen jedna jediná pravda, je i celá soustava pravd dalších, s ní spojených, s ní plynoucích a jí naznačených. Pravda totiž je nejpłodnější matkou. Tím tedy není odůvodněna netečnost k dalším pravdám, naopak je proti vůli naznačena nutnost dalšího hledání. Totéž musíme říci o pozitivismu v jeho poměru k náboženství, je-li totiž důsledným. Máme totiž pozitivisty, kteří se dosti namluví o náboženství, ačkoliv podle svého systému musí odmítati vše, co se vymyká zkušenosti smyslů, a tedy vše nadmyslové. O této soustavě platí totéž, co o obou ostatních, že násilně zaráží postup myšlení do důsledků. Vždyť i skutečnost a zkušenost smyslových mohutností dokazuje jistou skutečnost, skutečnost, která má svůj určitý ráz a řád stále se udržující, nikoli smysly samými. Nelze říci: dosti. Rozum velitelsky žádá odpověď na otázky další, především na otázku po důvodu tohoto rázu a řádu, jenž nemůže býti v mohutnostech jednotlivých samých, neboť tu jde o ukázněnost souvislých skutečností i vesmíru a všeho, co známe, protože to smysly vnímáme. A pak je ještě jedna skutečnost, o které jsme se již zmínili, skutečnost, které smyslová činnost nezachytí, skutečnost života od smyslů odlišného, našeho vnitřního, duchového života. Nelze říci, že není, protože jí smysly nevnímají; vnucuje se sama svou přítomností, když smysly jsou v nečinnosti. A tato skutečnost je ještě lépe zajištěna nežli skutečnost vnější, lépe nežli to, co na vlastní oči vidíme a co naše ruka uchopí. I ta skutečnost vyžaduje svého zdůvodnění.

Náboženství je tedy při nejmenším tak odůvodněno, jako exaktní vědy. Jest odpovědí na otázky, které jsou v lidském duchu tak pevně zakotveny, jako otázky o tom, co se nám staví před smysl zraku. Je pronikáním do hloubky v oborech usuzování a cítění, vážných duševních snah, v oborech pravdy a vyšších hodnot. Není-li těchto oborů, pak není ani oboru tíže a lehkosti, velikosti a malosti, tepla a zimy atd. Proto patří filosofie náboženství do oboru vědecké práce a to nikoli na nejposlednější místo.

Jméno náboženství je jméno prastaré, bezmála tak staré, jako lidstvo samo. Odborníci jazykozpytu praví, že řeči, které mají abstraktní pojmy, označující nejen jednotlivé věci přírody, nýbrž i pojmy

duchové, výsledky přemýšlení a souborného sestavování, mají pro pojem náboženství slovo nějak shodné s latinským religio. To slovo je na označení náboženství obvyklé u všech románských národů, ač je odvozeno od sanskrtského kořene „leg“, jenž značí „sbíрати, uvažovati, vážit si“ a je zdůrazněn tento kořen v románských řečích předponou „re“, která naznačuje opětování, pečlivost a důležitost této práce. Je tedy tímto slovem naznačena usilovná a opakovaná činnost lidského ducha, sbíracího, uvažujícího a vážícího si věci, kterou se zabývá. České slovo „náboženství“ obsahuje zřetelně tento směr výše, na božství. Řečtina praví thréskeia, což je úcta k vyššímu a deisidaimonia, uctívá bázeň před nadlidskou mocí. Hebrejščina má jméno irát Jahve, bázeň Boží, abodah Jahve, služba Bohu. U národů s primitivní řečí jsou jména podobného významu.

Podle všeobecného způsobu vyjadřování lze tedy říci, že dějiny náboženství v pojmu náboženství podle jména ukazují nejzřetelněji obsaženou úctu k nejvyšší moci a z této úcty plynoucí bohoslužbu. Vede tedy pojem náboženství takto slovem naznačený do vyššího oboru života, nad všední jevy a záležitostmi. Právem pak vyslovujeme první poučku o podstatě a pojmu náboženství takto: *Náboženství je svobodným podrobením duše nejvyšší moci, podrobením v názorech a životě.*

Rozebíráme výraz „podrobení v názorech“ a můžeme viděti hlouběji do povahy náboženství. Co jest obsahem tohoto podrobení? Uznání této nejvyšší moci, uznání její skutečné existence, uznání, že tato moc je příčina vyšší než-li příčiny známé z přírodního dění, že ona určuje cíle skutečnosti a dějů života.

Rozebíráme výraz „podrobení životem“ a vidíme, že znamená obor vůle, totiž vědomé a chtěné pěstování styků s touto nejvyšší mocí. Tajemství náboženství každého je ve vědomí přítomnosti moci nadlidské svou dokonalostí i svým trváním, tedy přítomnosti moci největší a věčné. V její přítomnosti a pod jejím vlivem žije člověk svůj život. Není k tomu třeba hluboké logiky, stačí k tomu tak zvaná vrozená logičnost myšlení, by člověk viděl dvě věci; že jest jeho nejvlastnější zájem, aby svůj život přizpůsobil přáním této moci a aby viděl, že, má-li býti příznivý poměr mezi ním a touto mocí, musí on vystoupiti výše ve své osobní lidské hodnotě. Proto



božství se člověku stává v určitém stupni ideálem, k němuž se povznáší svým životem a svými skutky. Když člověk pozná svou vrozenou logikou, že musí výše, k nejvyšší moci a její hodnotě, vidí zase snadno, že cestu mu nemůže ukázati nikdo jiný, než-li tato nejvyšší bytost sama. Tak jako když chce ke svému vladaři, musí se otázati po jeho přání, kterou cestou se má k němu ubírat.

Netvoří tedy náboženská člověka jen poznání samo, ani jen sama snaha dostat se výše. Obojí musí býti spojeno v jednotlivý celek, v jeden živý a navzájem se prostupující celek. Pouhé hledání nejvyšší moci a pouhé o ní přemýšlení není náboženství, nýbrž filosofie. Pouhý smysl pro jakékoli vyšší ideály a konání určitých skutků nad průměrnou všedností a hrubostí života, není ještě náboženství, protože to může býti docela obyčejná znechucenost nízkostí, ba dokonce to může býti touha po originalitě i pýcha. Avšak obojí spojeno s hlediska existence nejvyšší moci, to je náboženství, jak se s ním shledáváme u všech národů.

Náboženství je tedy vědomé, uvědomělé, dobrovolné a svobodné pěstování styků s božstvím. Takovým náboženstvím má člověk nabýti nejvyššího obsahu svého života, nejvyšší dokonalosti své existence lidské. Tu je totiž existence zakotvena ve spojení s nejvyšší a nejjasnější inteligencí, s nejdokonalější bytostí. A jen v té bytosti lze dosáhnouti skutečného zakotvení, protože člověk sám ze sebe vždy pociťoval jen vratkost a nedokonalost a sklony ku pohodlí, držící v prostřednosti.

Tím máme dán povšechný, ale úplný pojem náboženství: Podrobení ducha i života nejvyšší moci. Je to myšlenka i pro nejnovější dobu praktická, u nás pak velmi praktická. U nás se stalo přímo okřídleným slovem: Jsem člověk nábožensky založený. Co se tím chce říci? Snad mnohý to ani sám dobře

neví. Chce tím jen naznačiti, že není zásadním odpůrcem náboženství. Obyčejně pak to slovo slyšíme z úst lidí, kteří se nikterak nevyznamenávají důsledností náboženského myšlení až do posledních jeho důsledků, nýbrž ve většině případů lidí, kteří mají buď zárodky nebo trosky náboženství a podle okolností tu a tam vykonají nějaký svůj originální náboženský úkon. V nejlepším případě jde o uznání nejvšeobecnějších pravd křesťanství. Ale více málo. Chtějí si ve svém náboženském životě zachovati svobodu, neodvislost, bez důsledného provedení a domyšlení poměru mysli a ducha k náboženství. Avšak náboženství ve svém nejhlubším pojmu je podrobení, dobrovolné a vědomé podrobení ducha a života. Bylo by lépe pro každého, kdo toho slova užívá, ho neužívat, protože tím naznačuje nehotovost, nerozhodnost, neucelenost. A tím se přece obyčejně nechlubíme, že nejsme hotovi ve svých názorech. Protože náboženství je podrobení, nelze tu jinak, než ducha a život podrobiti, nebo toto podrobení odmítnouti. Není podle filosofických pojmů člověka nábožensky založeného, leč v nedostatečné práci rozumu z jakéhokoliv důvodu. Ve skutečnosti jsou jen lidé nábožensky žijící v opravdově pokorném podrobení a pak lidé nenáboženská.

Člověk nábožensky založený je podle vlastního pojmu toho slova člověk z nejvnitřnějšího přesvědčení nábožensky žijící. Člověk z nejvnitřnějšího přesvědčení nábožensky žijící je člověk, jenž podrobení ducha a života provádí až do posledních důsledků.

Tyto poslední důsledky jsou usilovné hledání nejvyspělejšího náboženského útvaru, náboženství totiž, jež nejjasněji a nejdůsledněji provede myšlenku o Bohu a jež nejdůsledněji, třebaže přirozenému člověku neprávě nejpoohodlněji, podrobuje člověka vlivu božství.

*Prof. Em. Soukup O. P.*

## ULTIMUM LIDSKÉ ČINNOSTI

**T**endence poslední doby v morálce je egoistická. Blahobyť vystupuje jako nejvyšší pohnutka a hodnota. Vše se mu podřizuje i ta nejzákladnější činnost lidské přirozenosti, t. j. ploditi. Zřetel na přirozený zákon v této věci mizí, egoistické pohnutky se stávají motivem jednání. Egoistická tendence vtiskuje morálním hodnotám svůj znak, t. j. jsou

závazné jen z individuální vůle lidské, čímž nastává podle Wundta<sup>1</sup> immoralismus. Člověk je tvorem postaveným uprostřed lidské společnosti stejných bytostí. Je poután s nimi různými city, instinkty a vztahy, jimiž je přiváděn k činnosti oproti nim. Egoistickou snahou jeho činnost má nový sub-

<sup>1</sup> Zur Psychologie und Ethik, Leipzig, str. 146.

strát – svou vlastní vůli a libost prosaditi – třebaš na úkor druhých. Nastává katastrofa a převrat zvracující všechny morální hodnoty. Individualistický egoismus znamená v etických hodnotách revolucionářský symptom, který nikdy nenabude věčné platnosti, neboť je od počátku odsouzen ke svému kritickému momentu zřícení.

Definice tohoto směru dá se vyznačiti jeho charakteristickou vlastností, a to: zamítati jednání pro druhého, považovati spolulidi za pouhé nástroje, jimiž lze dospěti k vlastnímu uspokojení, k dosažení svého blahobytu a moci. Proto nemohl býti nikdy vřazen v dějinách etiky čistý egoismus mezi etické hodnoty. Svou povahou jim odporuje. Čistota a jas etických hodnot nemůže strpěti povahu egoismu v řadě svých veličin. Utilitarismus ovládá etické směry již od doby Hobbesa, u něhož egoistické pohnutky se stávají morálními. Lockem se rozmáhá jeho rozpětí, nabývá moci u anglických myslitelů. Ani Hume, Bentham a Mill nevybředli z jeho poučující síly.

Wundt rozděluje utilitaristický směr ve dva proudy: Utilitaristická etika reflexivní, která i nezištné a nenáročné jednání považuje za výslednici egoistických úvah, ale reflexních. Úniká jí ovšem vysvětlení šlechetného a morálně hodnotného jednání pro druhé, na př. obětovati se pro druhého, jímž člověk nedospěje k osobnímu požitku ani zisku. Původní egoistický sklon v něm není patrný. Reflexivní etika je řadí do kategorie těch hodnot osobního užitku a prospěchu, které jsou považovány za užitečné některými lidmi, které lze nazvati spravedlivými. Tím není dáno altruistické jednání; jeho pohnutky zůstávají nerozřešené reflexivní etikou.

Druhý směr označuje Wundt utilitaristickou etikou asociativní a citovou, nebo též morálkou sympatie. Hume chtěl odpomoci reflexivní etice, neboť v ní zasahují asociativní a citové pochody, jedná-li se o altruistické jednání, proto se uchyluje k sympatii. Sympatie však nestačila vysvětliti nejzákladnější etický pojem *spravedlnosti*, pro který bylo nutno navrátiti se k reflexivní etice. Adam Smith rozřešil věc tím, že k subjektivní sympatii připojil objektivní sympatii, čímž byl vyloučen egoistický prvek, čili pohnutka jednání vycházející ze sebelásky. Subjektivní sympatie předpokládá altruistické afekty vycházející samovolně z lid-

ského nitra; předpokládá se tedy objektivní důvod sympatie. Aby asociativní pochody, pomocí nichž se mají vysvětliti altruistické sklony a jednání, se uvarovaly rozporů vznikajících v morálních pojmech, je nutno upotřebiti logických prvků, pohnutek a vedení. Tím se zase vrací reflexivní prvek. Naše jednání je tedy jen nepřímá a druhotně ovlivněno asociativními pochody, poněvadž logické úvahy je řídí bezprostředně. Přes všechnu snahu vysvětliti altruistické pohnutky, teorie etiky sympatie nepřesahuje hranic egoismu. Zůstávají v ní i v logické a rozumové činnosti tytéž pohnutky k jednání, totiž vlastní užitek, zisk a uspokojení.

Etický problém se zmítá během věků kolem své osy. Co je měřítkem lidského jednání, co je podrobeno v lidském jednání mravním zákonům? Individuální život se snaží uniknouti mravnímu poutu. Měřítkem mravního jednání je buď společnost vymáhající svá práva zákony stanovená na poddáních nebo osobní blaho a uspokojení, jak se jeví v egoistických směrech. Kdežto jádro morální závaznosti a měřítko lidské činnosti je dáno každému člověku v jeho rozumové povaze. Především tedy individuální život musí býti urovnán podle rozumového měřítka a pak i ostatní vztahy ke společnosti, ke spolulidem, k Bohu. Etika sv. Tomáše Aquinského jde v těchto věcech podle ontologického rázu věcí, t. j. zachovává přirozený ráz a povahu věcí a tím jeho morální systém zůstává věčně platným. Stojí pevně a září zvláště v době zmatků a bouří nesrovnalostí.

I v lidském jednání dlužno zachovati přirozený ráz a povahu. Co je tedy specificky lidské jednání, lidská činnost?

*Lidský akt je lidský tou měrou, jak je rozumný.* (V jiných aktech, na př. akty ústrojí zažívacího, nebo i smyslového poznání, člověk se shoduje s činností jiných živočichů.) Tato věta sv. Tomáše dává orientaci v morální činnosti lidské. Je jistě nutno bráti ohled na vše, co člověkem hýbá a pobádá ho k činnosti. Tím přicházejí do úvahy i všechny sklony, vášně, emoce a city povstávající v lidském nitru a pudící k činnosti. Mezi těmito popudy je mocný sklon k egoistickému zadostučinění a blahobytu, který však se nesrovnává s ušlechtilými afekty k jinému, k trpícímu, pomáhati jiným nebo zřici se svého pohodlí a tělesného zadostučinění pro vyšší činnost, pro morálně krásný skutek ctnosti.

Je tedy v lidském nitru dvojí sklon, dvojí činnost, navzájem si odporující. (Mnoho lidí žije v tomto rozporu ustavičně, proto povstává v nich vnitřní neuspořádanost, rozervanost.) Která z těchto dvou činností má být podrobena které? (Prakticky se tím liší člověk ušlechtilý morální od nevázaného otoka chťců.) Rozřešení tohoto problému nejlépe udá povaha lidského jednání. Co je vlastního v lidském jednání na rozdíl od jiné činnosti? Člověkovu vlastnictví je být rozumným. Jeho činnost musí nésti značku a výši rozumu, t. j. má odpovídati vedení rozumu.

Ve svém řízení rozum dává směr nejdříve volní schopnosti. Ta je specifikována sklonem k univerzálnímu dobru. Její činnost je určena posledním cílem – vůle musí k němu směřovati. (To je výslednice postupu v minulých ročnících.) Tím dostává lidské jednání nesmírné vážnosti. Život je nepochopitelně vážný právě pro svůj směr – sklon naší bytosti je obrácen k poslednímu cíli, od něhož pochází pro náš život povaha morálně dobrá nebo zlá. Tato tendence strhující celou lidskou činnost je experimentním faktem. Rozum dává orientaci přirozené volní tendenci, neboť vůle se kloní tam, kam rozum ukazuje, co rozum poznává jako dobro a tedy cíl.

Z těchto vysvětlených premis lze vyvoditi: Lidský akt je lidský a tedy morální tou měrou, jak je rozumný, čili pokud vychází z rozvahy. Vůle je hybnou silou, rozum vedoucí a řídící.

Odůvodnění toto dává sv. Tomáš jednak ze své ucelenosti a spojitosti s prvním Zdrojem a Principem všeho, kterou zachovává ve všem badání, jednak z vlastní povahy lidské činnosti. Jeho odůvodnění má ráz moudrosti (*sapientiae*), pohlížející na věci v První Příčině.

Přirozené světlo rozumu je jakýmsi tlumočníkem věčné pravdy, je to odlesk pravdy Boží ve stvoření. Ve spekulativním řádě rozum poznává první principy jako samozřejmé a z nich vyvádí konkluse a přichází k novému poznání, v praktickém řádě zase poznává správnost prvních principů morálních a z nich vyvádí správnost dalších zásad a konklusí a pomocí této přirozené správnosti dospívá až ke správnosti řízení v jednotlivých případech zavinených dospletených individuálních okolností. Rozum je mocností vtisknutou jako účast na Boží pravdě a správnosti a na věčném zákoně člověku,

aby mohl poznávati pravdu a řídití své jednání k cíli.

Druhý důvod, že rozum je skutečně vedoucí a řídící morálního dění a tedy lidské činnosti, plyne z povahy věci. Existuje všeobecný popud v každé jednotlivé věci uzpůsobené k činnosti k tomu, aby uskutečnila celou činnost vycházející z vlastní povahy, z vlastní struktury. Z věci vycházejí kony odpovídající její specifické formě; (ohně svou povahou rozehrívá, kámen má svou resistenci atd.) Tento zákon tvoří v pestré mnohosti vesmíru souladný celek, činnost jednotlivin se navzájem doplňuje a spolupůsobí. Ježto ale v člověku utvářející formou je duch, neboť duše oživuje tělo a duše svou povahou je rozumná, proto i člověk zakouší v sobě samovolné popudy a sklony k činnosti odpovídající vlastní formě, t. j. je v člověku podstatný sklon jednati rozumně. Tato činnost odpovídá jeho povaze, jediné touto činností uskutečňuje cíl své struktury. Konečným bodem dokonalosti, k němuž může dospěti lidská činnost, je, odpovídati a shodovati se s rozumem a jeho vedením. Uzpůsobí-li se kon podle rozumu, pak se stává dokonalým, je vrcholem, kterého může dospěti lidská činnost. Dospíváme k jednání, které se všeobecně nazývá ctnostným. Aristoteles je určuje takto: *Virtus alicuius rei attenditur secundum ultimum*<sup>1</sup> Ctnost ve své původní terminologii značí sílu. Sílu měříme podle nejvyššího bodu, kam sahá (na př. může-li kdo uzvednouti 100 kg, jeho síla není určena tím, že nese 50 kg, nýbrž z toho, že skutečně zvedne 100 kg). Proto síla značí nejvyšší bod rozpětí. Dospěje-li lidská činnost svého nejvyššího rozpětí, dostupuje bodu síly, t. j. ctnosti, poněvadž je to vrcholný bod rozumného jednání. Rozumné vedení dává řád, jde mezi dvěma extrémními body sobě navzájem odporujícími, takže jednání je vrcholně správné – ctnostné. (Na př. vésti si statečně znamená jíti mezi dvěma extrémy – zbabělostí a odvážlivostí.) Ctnost značí řád a správnost podle rozumu. Znamená-li ale ctnostný skutek vrcholné rozpětí potence, pak je takový čin něčím posledním (*ultimum*), jest vrcholným zdokonalením potence (jako ovoce je poslední a nejkrásnější ozdobou ovocného stromu). Toto *ultimum* přináší radost (jako ovoce nejvíce obveseluje), je pro potenci dobrem, neboť ji zdokonaluje. Ctnost

1 Viz: In Arist. libros Ethic. ad Nicom. komentář sv. Tomáše Ap., I. II. lect. II.

tedy přivádí k dobrému dílu. Dobré dílo zase předpokládá dokonalost potence, proto ctností každá schopnost se stává dobrou a dobře jedná. To vše působí v lidském jednání rozumové vedení.

Dvoji věci je třeba ke ctnosti:

a) *správnosti* odporující zvrácenosti. Zvrácenost vychází z neuspořádanosti, ta zase vládne tam, kde není řídicího principu, nebo kde řídicí princip neovládá celé postavení. A to v lidském jednání značí vítězství vášní a nižších schopností nad rozumovým vedením a nad silou vůle. Takové jednání není karakterní, neboť není shodné s lidskou povahou a strukturou. (Morální řád je stále spjat s ontologickým řádem, z něhož vychází, s ním se shoduje a doplňuje. Toto jest charakteristický rys tomistické etiky.)

b) každé ctnosti přináleží chvála, t. j. *uznání* tak jako extrémnímu jednání hana, t. j. opovržení. (Lidé již všeobecně v mluvě označují tyto prvky správného jednání. Chtějí-li označiti, že dílo některé je správné a chvályhodné, říkají, že není třeba nic přidati ani ubrati, t. j. dílo dostoupilo svého vrcholného středu, v němž je správnost.)

Mnohonásobný vztah člověka k věcem mimo něj musí býti uspořádán rozumem, rovněž všechny schopnosti i ty, které tvoří v lidské psychologii neurčitost nebo romantiku. Bohatost psychologických hnutí a sklonů uspořádaná a vedená rozumem přináší plnost života, krásu životních směrů a životní práce. Bez uspořádání zůstává neurčitou, bolestnou a mlhavou končinou, ve které se mladé energie vybíjejí do neurčita, do prázdna. *Síla charakteru vzniká spoluprací a souhrnem činnosti jednotlivých ctností*, neboť jediné síla — ctnost značí nejvyšší

a tedy nejkrásnější rozpětí schopností. Vše, co může rozum uspořádati, co spadá do jeho moci, vše může býti povýšeno do jasu řádu a harmonie. Přesto, že příčiny jednotlivých činů jsou nesčetným způsobem rozličné, všechny mají býti vedeny rozumovým úsudkem, kterýžto úsudek se stává tím jistějším i v sebezapletenějším případě jednání, čím více člověk si osvojil poslušnost k rozumovému vedení a povlnost k jeho diktátům.

Aristoteles uvádí k objasnění tohoto etického problému přirovnání z tělesného života. Je-li kdo postižen paralysí nebo i v opilosti, údy lidského těla nejsou v soudržnosti celkové vedoucí síly, takže se pohybují napravo, když by chtěl je člověk pohnouti nalevo, stejně děje se v psychologii lidské, ve které zasáhla paralyse neuspořádanosti, neovládání vyšší schopností rozumem a vůlí nižších sil. Člověk je puzen a hnán vášněmi a nižšími schopnostmi k opaku toho, co žádá rozum. Jsou v člověku schopnosti (*appetitus sensibilis, concupiscibilis, irascibilis*), které rozpoutané překážejí rozumu ve vedení. Proto si libuje často člověk ve věcech odporujících vyšší zálibě vůle a rozumu. Takový stav je ovšem paralytickým stavem, nezdravým a musí býti zřízen a uspořádán, chce-li člověk svou psychologii uvést v řád.

Lidská činnost je lidskou, pokud je podle rozumu, neboť v rozumu je světlo etických hodnot, podle nichž rozeznáváme egoismus, neuspořádanost, chaos od ctnosti a od morálně hodnotného jednání. Egoismus je převahou nižšího nad rozumem, neboť altruistická činnost, láska k jinému trpícímu, oběť pro jiné jsou činy shodné s rozumovým jasnem, rozum jim přiděluje svou chválu a uznání.

*Dr. M. Habáň O. P.*

## ÚVOD DO PROBLÉMU EXISTENCE BOHA

### *Aristotelismus.*

*Aristoteles* opustil svého učitele v základní otázce o poznání, mnohokrát podal kritiku přehnaného platonského realismu.<sup>1</sup> Když však tak položil Aristoteles základ ke svému systému, překonává Platona i v tom, v čem by se zdál nepřemožitelný

pro svůj přílišný intelektualismus. Plato totiž měl jako hlavní cíl, zachránit rozumovost a zároveň nutnost všeobecnosti našeho poznání. Proto se uchýlil ke světu ideí, v němž jedině možno zachovati tuto všeobecnost. Zatím co však dospěl k tomu, co je čistě rozumové, co se naprosto přiči hmotnému a měnitelnému — zůstal u začátku svého hledání, domnívaje se, že nasehl předmět rozumového poznání. Přílišná rozumovost — opak

<sup>1</sup> *Metaphysica*, lib. I. c. VI. n 1 – 14 (897 b); lib. II. cap. II. n. 16 – 32 (997 b); lib. I. cap. IX. n. 20 – 21 (991 a).

to hmotnosti přirozených věcí – ho uspokojila. Než jeho žák, jakožto moudrý zkoumatel věcí, postupoval střední cestou. Nezapomněl na podmínky naší hmotné povahy, a tak našel vlastní předmět lidského poznání – hmotné jsoucno.

Viděl však v něm různý stupeň, jak je může naše mysl uvažovat. Dobře rozeznával rozmanité způsoby abstrakce. Tím přišel k jasnému poznání nejvyšší rozumovosti lidské, jíž se vše uvažuje ve všeobecnosti jsoucna. Zakladatel metafysiky praví:<sup>1</sup> „Jest jedna věda, která pozoruje jsoucno jako jsoucno a to, co k němu samo sebou patří.“

Každá věc tedy, kromě toho, že je určitým druhem, je také jsoucnem, a jakožto jsoucno – t. j. něco, co je společné všem a jednotlivým jsoucnům – musí být tak uvažována nějakou vědou, která také bude nejvšeobecnější – měřítkem a obsahem všech věd.<sup>2</sup> Aristoteles nikde důkladně nečinil závěry z těchto principů vzhledem největšímu v řadě jsoucna. Nikde výslovně nevyjádřil, že jsoucno jako jsoucno musí mít příčinu a poněvadž jenom nejvyšší jsoucno je příčinou jsoucna jako jsoucna, je příčinou celosti ve věci, takže nic nepředpokládá, nýbrž tvoří z ničeho – neboť mimo jsoucno nic není. To nevyjádřil. Avšak Filosof jasně řekl, že všeobecnější účinky je třeba uvádět na všeobecnější příčiny, protože účinek musí být úměrný s příčinou.<sup>3</sup> A jsoucnu jako jsoucnu náleží nejvšeobecnější příčina. Jemu však stačilo vystoupit k prvnímu jsoucnu pomocí pohybu,<sup>4</sup> a jen když jedná o pravdivosti věd, užívá svých metafysických principů, jež vedou k největšímu jsoucnu. To činí ve své Metafysice, když ukazuje že tato věda je jedinou z nejpravdivějších.

Proto má tento text velkou cenu pro naši otázku. V něm se totiž přichází k tomu, co je největší – v tomto případě nejvíce pravdivé – a možno vidět,<sup>5</sup> jakého důvodu a jakými prostředky vystupuje Aristoteles k tomu nejvyššímu.

Na tomto místě (Metaph. I. I. εἰλαττον cap. I. n. 5.)

1 Ἔστιν ἐπισήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὅ ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπαρχοντα καθ' αὐτό. Metaph. lib. III. cap. I. (1003a) ed. Didot. n. 1.

2 Ibidem num. 2; cnfr. lib. I. cap. II. (per totum).

3 Ἐπὶ τὰ μὲν γενῇ τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον, ὅν ἀνδριχνοπαὸς μὲν ἀνδριάντος, ὁ δὲ δὲ τοῦδε. Physiaorum lib. II. c. III. n. 12(195).

4 Metaph. lib. XI. cap. V. Physica lib. VIII. cap. VI.

5 Metaphysica lib. Iα cap. I. (993).

praví toto: „ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον. To je největší mezi jinými věcmi, podle čeho mají ostatní věci své stejnozvúčné jméno.“ Tento text není ode všech stejně vykládán. Podle Suaraza Aristoteles neříká: „vše, co je nejvíce takové, je příčinou ostatních“, nýbrž naopak: „to, co je v nějaké řadě příčinou ostatních, je největší v té řadě.“<sup>1</sup> Zdá se, že v tom výkladu popírá Suarez to, co sám tvrdí. Tvrdil-li totiž Aristoteles, že, co je příčinou jiných, že je největší, pak se nemůže popřít, že to je nejvíce takové podle příčinnosti největšího a tím že je největší, čím působí. V textu se praví: to je formálně největší, podle čehož některým (těm, mezi nimiž je to největší) ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, t. j. podle které formálnosti všechny ty věci jsou a mají jméno, čili: Když u mnohých věcí nalezáme jakousi formálnost vzhledem k více nebo méně, všechny budou takovými podle této formálnosti, a ta formálnost bude nejvíce taková, protože je příčinou, že jiné věci jsou takovými. Aristoteles též dává příklad, když praví: „ἄν τὸ πῦρ θερμότερον.“ καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦ τῆς θερμότητος.<sup>2</sup> Oheň je proto nejteplejší, poněvadž je důvodem a příčinou tepla u jiných.

Je třeba poznamenat, že autor zde chce vystoupit k nejpravdivějšímu, a ne k příčině pravdy. Chce totiž dokázat, že první filosofie jedná o tom, co je nejvíce pravdivé. A jako prostředek k tomu bere faktum, že je příčinou všeliké pravdy. Proto praví: „ὥστε καὶ ἀληθέστατον; τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι.“ Všeobecně řečeno, jako důvod pravdy má základ v příčině, tak důvod nejpravdivějšího má základ v poslední příčině. Proto to je nejpravdivější, co je příčina pravdivosti jiných, jako to je nejvíce jsoucnem, co je příčinou a důvodem jsoucna. Proto: τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκάων ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας, poněvadž se nemění, nýbrž stále zůstávají. Smysl Aristotelův je tedy v tomto slavném textu – jak se vyjadřoval sv. Tomáš – že to, co je největší v některém rodu, je příčinou všeho, co náleží tomu rodu. Proto je největší, že důvodem a příčinou všech jiných.

Ostatně tyto věci nepodávají nic nového, leč jen hlubší a jasnější vyjádření pravdy, kterou připouštěli všichni filosofové před Aristotelem i po

1 Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. 29, sectio III. 5.

2 Aristoteles, Metaph. I. I. c. I. n. 5.

něm. To „největší“ nazývali přírodní filosofové hmotou, domnívajíce se, že všechno je hmotné. Pythagorejci je kladli do jednotky, neboť mysleli, že jednotka je příčinou a počátkem všeho. Pro Platona to bylo dobro, jímž všechna dobra jsou dobrými, ať jsou jakákoliv. Aristoteles hmotu, počet a dobro neuvažuje, čím jsou takovými, nýbrž jako *jsoucna*, protože vystupuje až k nejvyšší úvaze o věcech. Nic též nevádí, že někteří pochybují o totožnosti této části metafysiky.<sup>1</sup> Co se týče této otázky, je jisto, že tato kniha – řízená ne-lisamým Aristotelem, tedy aspoň jeho věrným žákem – obsahuje pravé peripatetické učení. Vždyť Aristoteles mnohokrát vyslovuje ve svých spisech tento svůj názor. Praví na. př. v *Ethice Endemiorum*:<sup>2</sup> „πρῶτον δ' οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει“, a na jiném místě praví:<sup>3</sup> ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οικείων; ταυτό γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν.

Proto princip je totéž jako první a první je totéž jako příčina,<sup>4</sup> neboť první je to, jehož obsah je ve všech;<sup>5</sup> a proto to první všeobecně je ve všech pozdějších, neboť podle něho a podle toho, jak má na prvním účast, je všechno ostatní pozdější vzhledem k němu a má vztah k němu jako účinek ke své vlastní příčině. Proto první musí být také měřítkem hytí jiných: καὶ γὰρ ὅτι μέτρον τῶν κινήσεων ἡ περιφορά ἐστίν, πρῶτην ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι (ἅπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ), καὶ διότι πρώτη, μέτρον ἐστὶ τῶν ἄλλων.<sup>6</sup>

Nyní může být jasné, jak podle Aristotela vědět něco *a priori* je totéž jako vědět pomocí příčiny.<sup>7</sup> Hluboký důvod toho vyplývá z toho, že první jako první musí být též příčinou.

1 W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles 1912 S. 114 – 30, cfr. Meyer, Geschichte der alten Philosophie, München 1925 s. 231, Baeumker, Witelio l. c. d. 252 nota.

2 *Ethica End. lib. VII. c. II. n. 10* (1236).

3 *Analytica Posteriora lib. I. c. I. n. 11* (72).

4 „Je vidět, že první a princip je totéž: neboť první a největší v každém rodě je příčinou všech těch, jež jsou později, jak se praví II. *Metaph.* (I. a c. I, n. 5.)“ S. Thomas, In *Posteriora Anal. I. I. c. II. lect. IV. n. 16*.

5 Ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον.“ *Eth. End. I. VII c. II. n. 11.* (1236).

6 *Arist. Physic. I. VIII. c. IX. (XIV) n. 2.* (265).

7 „Za starověku důkaz *a priori* neznamenal nic jiného než důkaz ze samých příčin, jež podle Aristotela jsou dřívější svou povahou.“ Trendelenburg, *Elementa logic. Aristot.* § 19, p. 86, Berolini 1878. Tak jako když tvrdíme, že Boha možno dokázat *a posteriori*, tím pravíme, že nalézáme příčinu z jejího účinku.

A poněvadž vše závisí na příčině, to první musí být největší a dokonalé, protože nelze si myslet příčinu, která je menší než její účinek. Proto všechno pozdější nemůže ani trvat bez toho prvního, takže, je-li odstraněno – jak praví Aristoteles – vše ostatní je odstraněno.<sup>1</sup> V pojmu toho prvního již je uzavřeno pozdější, neboť tím, že je první, je příčinou jiných. Je-li dáno první, je dána příčina.

Aristoteles však bere prvenství ne fysicky, nýbrž metafysicky. A než vystoupí k nejvyšší abstrakci, uvažuje *jsoucno*, pokud se dělí na deset kategorií. Vidíme, že různým způsobem se nazývají *jsoucny*. *Napřed* substancí se říká *jsoucno* a pak teprve srovnáním s ní i případku.<sup>2</sup> Jdeme-li dále za Aristotelem stále vystupujícím výše ještě, než je úvaha o *jsoucnu*, pokud je rozlišeno desíti kategoriemi, a pozorujeme-li *jsoucno* transcendentálně pojaté a díváme-li se na ně jako na existující v různém stupni vzhledem k více a méně, dospíváme k nejvíce, k prvnímu.

Protože se tu jedná prostě o *jsoucno*, to největší *jsoucno* bude prostě největší. Poněvadž pak je první, je také příčinou jiných. A protože je první co do *jsoucna*, bude příčinou působící s ohledem na *jsoucno* – celost věci. Skutečně je dáno první, neboť je dáno více a méně, jež jsou taková v poměru k prvnímu. Jsou však srovnávána s prvním potud, pokud na něm závisí, protože jsou takovými totiž *jsoucny* více a méně – vzhledem k nejvíce. To bude důkaz sv. Tomáše. Jeho základy již Aristoteles klade.

A tedy je totéž: příčina, první, největší. A zase: účinek, pozdější, více a méně. To nepůsobí žádných obtíží, chápe-li se to formálně a bere-li se to první podle vlastnosti, jíž je první. Pak je vidět, že je to totéž jako největší, neboť je příčinou všeho toho, co má k němu vztah. Známá slova, jež Simplicius<sup>3</sup> zachoval ze ztraceného díla *de Philosophia*, jasně ukazují, že ačkoliv Aristoteles neformuloval

1 *Metaph. I. XI. c. VII. n. 7.* (272).

2 Proto, jedná-li o podstatě, připouští ji také u případků, ale jen potud, pokud mají vztah k prvnímu (k substancí). Proto je lze též definovat, avšak jen se vztahem k substancí. (Cnfr. *Metaphysica lib. VII. c. I.* (per totum.)

3 „Všeobecně řečeno, v čem je něco lepšího, v tom je něco nejlepšího. Poněvadž tedy je ve *jsoucnech* jedno lepší než druhé, je tam i nejlepší, a to bude něco božského.“ Simplicius, *Commentarius De coelo* (Schol. in Aristotelem, Bekker 487 a 6.)

čtvrtou cestu, přece položil pevné základy k jejímu vybudování. Tyto principy, třeba mnoho nerozvinuté, byly šetřeny a stále je připouštěli všichni peripatetici a komentátoři Aristotelovi.<sup>1</sup>

Všeobecně řečeno, peripatetici nevystupují k Bohu z úvahy o dokonalosti. Co nejvíce rozvinují Aristotelovy principy, jež se vztahují na pohyb. Pomocí jich také sestavují své důkazy o Bohu, aby dokázali prvního Hybatele nebo zdroj nutnosti.<sup>2</sup>

Přece však sem tam se zmiňují dosti často o principech čtvrté cesty, pokoušejíce se i ze stupně dokonalosti dospět k nejdokonalejšímu. Též v kapitolách, kde rozvádějí nauku svého Učitele o principu pohybu s ohledem na prvního hýbajícího, připojují na konci anebo míchají s postupem jiných argumentů také důkaz z množství na jedno.<sup>3</sup> To však jsou jen pokusy, dosud velmi nejasné.

Důležitější jest jejich učení, rozvinuté v komentáři na II. knihu Metafysiky, kde věrně rozvádějí nauku svého Učitele o postupu od prvního největšího. K vůli stručnosti budeme jen jednoho nebo druhého citovat.

Začneme-li Alexandrem Aphrodisiisem,<sup>4</sup> jedním z předních komentátorů, vidíme jasně potvrzenou tuto nauku. Upozorňuje na tom místě, že může být dán a ve skutečnosti je dán různý stupeň pravdy a že vše není stejně pravdivé. To je pravdivější, co je příčinou pravdy jiných, takže jako jejich příčina je též principem pravdy v nich. A tak tedy první a příčina jsou na témže stupni. Toto ztotožňování

1 To se také ukazuje po sv. Tomáši: Klasičtí komentátoři mnoho nemluví o této cestě, ačkoliv zašli ke zcela jiným sentencím. Tak také peripatetici před sv. Tomášem se mnoho nezajímali o tyto principy. Je s dostatek zaměstnávaly důkazy prvního jsoucna z pohyby, z nutnosti nebo z účelu, protože ani sám Aristoteles vyslovně neformuloval a neuspořádal tyto principy k důkazu prvního jsoucna.

2 Cfr. Alexander Aphrodisius, *Quaestiones naturales*. Venetiis 1541, lib. I. c. I. Per quae quis constituat primam causam sec. Aristotelem, pag. 5-6. Simplicius, *Commentarius in Enchiridion Epicteti philosophi stoici*, Venetiis 1546, c. 68, p. 71-72. R. Majemonides, *Doctor perplexorum* I. c. p. 180 squ., Avicenna I. c. p. 133. Theophrastes, *Metaph.* p. 1538-1539. *Opusculum in Collectiones operum Aristot.* Lugduni 1549 editum. Jeho autenticitu někteří popírají. (Cfr. *Praefatis* in edit. lib. p. 1537.)

3 „Množství pak, počátky všeho, přijímá hodnost počátků od jednoho počátečního. Před množstvím musí být příčina.“ (Simplicius.)

4 Alexandri Aphrodisii, *Commentaria in duodecim libros de prima philosophia*. Venetiis 1561, p. 47.

prvního a příčiny je velice důležité. Bude základem onoho důkazu, jenž vystupuje k prvnímu. Protože však to první je příčina, to, co je později bude výsledkem toho prvního. A tak vystupovat od pozdějšího je tolik jako vystupovat od účinků. Vystupovat však pomocí účinků znamená přijít prostřednictvím principu příčinnosti k příčině. To se jeví u samého komentátora,<sup>1</sup> který již neuvažuje formálnost pravdy, nýbrž bere princip více ve vlastním smyslu, totiž podle úvahy o jsoucnu. Říká, že, co je největší v nějakém rodě, to je příčinou celého bytí toho rodu a všeho, co k němu náleží. Je to rozvinutý útvar Aristotelova principu o největším v řadě pravdy. To učení je objasněno thomistickou naukou o stvoření, jež se rozvíjí z úvahy o největším jsoucnu vůbec s ohledem na to, co je pozdější. Proto právem mohl říci Zimara,<sup>2</sup> že tento princip – totiž že největší je příčinou všeho, co je téhož rodu – byl tak známý v peripatetické škole, že jej všichni připouštěli a pevně se ho drželi.

### *Počátky scholastiky.*

Čekali bychom, že na počátku scholastiky byla jasná znalost těchto věcí a že jich bylo užito na

1 Je samozřejmé, že každý princip ve svém rodu je příčinou toho, co je sdruženo v tom rodu. Principy jsou v každém rodě příčinami bytí těch rodů a všeho, co patří k tomu rodu. Averroës Cordubensis, *Commentaria in Metaphysicum Aristotelis*, Venetiis 1562, fol. 29b-30a.

2 Zimarae Marci Antonii, *Philosophi consummatissimi, Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes*, Venetiis 1553, fol. 9a. Nesmíme však přehánět a vidět čtvrtou cestu tam, kde není ani zmínky o ní, jako nejnověji Faragó (*De demonstratione metaphysica Dei existentiae* Temesvar 1927, p. 73) nalézá její původ v Metafysice Avicennově (I. VIII.), v kterémžto textu, jak každý ví, se vede důkaz z nutnosti a možnosti. Sám Faragó praví, že Avicenna vystupuje k prvnímu principu, protože je nutno, aby bylo něco, co je nutné. (cfr. p. 73.) Nic nevádí, že sv. Tomáš tvrdí in S. D. I. Qu. I. a I., že ten důkaz je Avicennův, neboť v tom textu Sentencí se jedná o jednotě prvního principu, pak se opravdu vede důkaz z principů Avicennových. Nejedná se tam však o existenci Boží. Z principů Avicennových se sice dobře argumentuje na nutné jsoucno (3. cesta), protože – jak říkal bl. Albert (*Summa Th.* vol. 31, qu. 19, m. IV. p. 131-2; Qu. 15, m. II. a II.), Avicenna velice dobře poznal rozdíl mezi esse a existere, což je základem třetí a ne čtvrté cesty. Nikterak nejsou důležité věty Majemonida (I. c. II. Pars prop. 19-20), jak je cituje Joly (*La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, Gaud 1920, p. 49). Tam se jedná o tutéž věc, jak je vidno z této věty: „Co nutně existuje svou podstatou, to nemá vůbec žádné příčiny své existence.“ (ib. p. 182).



utvoření důkazu čtvrté cesty; neboť v té době byla všem známa platonská nauka ze spisů Plotinových a hlavně z rozšířeného učení sv. Augustina. Duch této Plotinovy nauky byl postupně vystupován k prvnímu principu. Velmi vhodné by bylo bývalo použití principu Aristotelova, neboť by byly rozřešeny nesnáze systému platonsko-augustinského a obecného učení Pseudo-Dionysia. Než v tom čase málo nebo vůbec nic nebylo známo o metafysické nauce Aristotelově. Sám *Boetius*, jenž chce uvést v soulad učení obou filosofů,<sup>1</sup> nedospívá k jasnému a přesnému pojmu o tomto učení, ačkoliv sepsal komentáře na logické knihy Aristotelovy,<sup>2</sup> a mohl z nich vyvodit poznání této nauky. Proto není divu, že, kdykoliv chce z nedokonalého vystoupit k dokonalému, je vždy v jeho argumentaci mnoho nejasností, pocházejících z platonismu. Tak na př. ve své krásné knize *O útěše filosofie* vede důkaz z nedokonalého k dokonalému. Praví: Nedokonalé se nemůže ani myslet ani existovat bez dokonalého, protože nedokonalé se tak nazývá umenšením dokonalého. Jisto však je, že je dáno nedokonalé, neboť je dáno „i jakési nedokonalé štěstí z pomíjejícího dobra“. Je však nemožno, aby příroda měla počátek ve zmenšeném (v nedokonalém). Počátek bude něco dokonalého: „jakýsi zdroj všech dober“. Avšak, jakým právem je zaměňováno dokonalé s nejvyšším dokonalým? Proto tento důkaz vede jen k něčemu, co je relativně dokonalé, co nemůže být nijak ztotožňováno s Bohem. Vede-li se důkaz pro nejvyšší dobro z cíle blaženosti, pokud člověk má vztah k nejvyššímu dobru jakožto ke svému štěstí, jež všechno v sobě obsahuje, jemuž nesmí nic chybět, má-li být nejvyšším,<sup>3</sup> pak se dá odpověď, že se zde nedokazuje z méně dokonalého na nejvíce dokonalé, nýbrž z blaženosti člověka, jež může být toliko v naprosto nejvyšším dobru.

1 Boetius S. In librum de Interpretatione, editio secunda, lib. II. P. L. vol. 64, col. 433.

2 Teresa Venuti De Dominicio, Boetio vol. I. studio storico-filosofico, Grottaferrata 1911, p. 73. Ve svém komentáři na Posteriora analytica praví: „Příčiny jsou i známější i dřívější.“ Je to však příliš všeobecně řečeno, takže nemůžeme z toho textu vysoudit, že znal jasně Aristotelův princip.

3 Boetius, De consolatione philosophiae lib. III. prosa II. P. L. vol. 63, col. 724. Boetius předpokládá tuto argumentaci v díle dříve citovaném. Ztotožňuje nejvyšší s dokonalým a vyvozuje z nedokonalého v přírodě na dokonalé. Zatím co však přichází k dokonalému tak druhu, uzavírá z toho naprosto dokonalé.

Dosud tedy není dokonale vyjádřen onen vstah, jenž musí být mezi dokonalým a nedokonalým, nemá zřejmý přechod, jímž se vystupuje od zmenšeného k nekonečnému. Totéž platí o sv. *Anselmu Canteburském*. Ten však jasněji než předchůdcové položil důkaz z různého stupně. A není divu, protože měl jasný pojem o dokonalosti, již nazývají naprostou.<sup>1</sup> Pozoruje v ní plnost všech možných dokonalostí, klade mezi tyto dokonalosti i aktuální existenci,<sup>2</sup> a tak chce a priori dokázat, že tato dokonalost existuje.

Než kromě tohoto pověstného důkazu vidí sv. Anselm tuto naprostou dokonalost existující ve věcech i co do více a méně. Tímto výstupem se snaží přijít k největšímu a k naprosto dokonalému.<sup>3</sup>

V prvním důkaze začíná (cap. I.) s úvahou o více a méně. Toto více a méně má takové jméno od nějaké kvality nebo formality. Tato kvalita je *dobro*. Vše je dobré touto dobrotou. Je to pořád platonské uvažování, jež ve všem nalézalo dobro, argumentující na nejvyšší, jímž všechno je dobré. Tak „otec scholastického badání“ zůstává stále platonikem, ačkoliv měl jakousi znalost principů aristotelismu. To dobro však – pokračuje sv. Anselm – jímž všechno je dobré, musí být samo od sebe. Z toho následuje, že ostatní jest od něho, protože vše jest dobré samou dobrotou. Za druhé z toho plyne, že ono je největší ze všech, protože je příčinou dobroty všech věcí, neboť „žádné dobro, jež je skrze jiné dobrým, se nevyrovná a není větší než to dobro, jež je samo sebou dobré.“<sup>4</sup> Rovněž v kapitole III. praví: „co je od jiného, je menší než to, od čeho je všechno ostatní a co je jedině samo od sebe“. Zdá se, že tu je podobnost se sv. Tomášem. Tvrdí se, že to je největší, čím je všechno ostatní, čili že vše je menší než to, od čeho je; je dáno více a méně mezi tím, co je jisté na jiném, a to, co je příčinou všeho, musí být největší.

Nemůžeme tedy přijmout mínění, jež by rádo vysvětlovalo tuto argumentaci Anselmova bez principu příčinnosti, jako by tam ten princip nebyl zřejmě položen. Jediný důvod, proč je připuštěno nejvyšší dobro, je ten, že vše ostatní je dobré skrze

1 S. Anselmus Gantuariensis, Monologium de divina essentia, c. XV. (XIV.) P. L. vol. 158, col. 163.

2 Idem, Proslogium, c. II., III. et IV. P. L. ib. col. 227-228.

3. Idem, Monologium c. I. col. 144-146, c. III., col. 147-148.

4 Loc. cit. cap. I. col. 146.



ně. Avšak něco je od jiného, pokud na něm závisí jako účinek, jím způsobený. A tedy ta dobra, jež jsou dobrou dobrotou „Samého Dobra“, jsou na něm závislá, jakožto účinky, jím provedené. I v této otázce vidíme vliv sv. Augustina, jehož se sv. Anselm hodně přidržuje. Často užívá těchže výrazů, jak na př. při tomto důkazu. Bere se v úvahu stvořená dobrota jako účastenství na nejvyšší dobrotě, čili jinými slovy: v dobrotě jsoucna, v nichž se jeví více a méně, možno vidět vyzařování samé dobroty. Z toho však nemůžeme uzavírat, že sv. Augustin nevystupuje k Bohu pomocí tvorů. Jestliže sv. Augustinovi a jeho žáků každý tvor výmluvně hlásá existenci Boha, je to znamení, že smyslový svět je proň cestou výstupu k Bohu. V samém stvořeném světě vidí nutnost onoho závěru, jenž tvrdí, že Bůh jest. A zase naopak: že nepřichází k Bohu ze samé idey Boha, avšak pomocí jiného prostředků, to činí pravým a přesným vedením důkazu, jenž musí přecházet od jednoho ke druhému. Poněvadž však to vlastní, co se bere v úvahu při tomto prostředku, je závislost na nejvyšším, musí

se tento přechod díti pomocí principu příčinnosti.<sup>1</sup>

Jiná je však otázka, jak je chápán a jak je vyjádřen tento přechod. Vidíme, že ani sv. Anselm nedospěl k jasné nauce Aristotelově, kterou sv. Tomáš skvěle vymodeloval. I u něho se shledáváme s velmi velikým vlivem platonismu, jenž řeší tento problém existence prvního jsoucna exemplarismem. Není dobře vyjádřen onen vztah, jenž je mezi prvním a pozdějším. Tvrdí se, že pozdější je od prvního. Ale jak? To právě není znázorněno tou jasností, jež je vlastní toliko sv. Tomáši. Proto sám sv. Tomáš později musí toto učení a zároveň Augustinovo a Pseudo-Dionysiovo ne sice opravit, avšak vyložit ve správný směr, a vyloučit falešný výklad, do něhož snadno mohli upadnout. Sv. Tomáš: „Je pravda, že jsme dobří božskou dobrotou, avšak tak, že Bůh vytváří v nás tuto dobrotu.“

*Dr. Hyacinth Bošković O. P., Záhřeb.*

<sup>1</sup> Totéž platí pro sv. Benaventuru, který to má in I. S. Dist. p. I. art. un Qu. II.: Musí se říci, že příčina vyzařuje z účinku a moudrost umělcova se projevuje v jeho díle a proto Bůh, „jenž je umělec a příčina tvorstva, je skrze ně poznáván“.

## EXAKTNOST

Exaktnost přírodních věd platí nesporně za největší jejich přednost. Exaktnost je dokonce kriteriem závažnosti té které přírodovědecké disciplíny a s toho hlediska je pak fyzika ideálem, neboť v ní je exaktnost podle přesvědčení fyziků uskutečněna absolutně. Poněvadž právě v přítomné době jest přírodní věda svojí exaktností nedotknutelným základem pro většinu filosofických směrů a nejexaktnější z nich, fyzika, měrou největší, jest nutno podrobiti pojem exaktnosti objektivnímu rozboru, aby bylo lze objektivně hodnotiti význam exaktnosti přírodních věd pro filosofii. Řešení tohoto úkolu je proveditelné dvojí cestou. Pro první případ mohli bychom si definovati exaktnost zcela ideálně a hledati pak, do jaké míry je zjištěna exaktnost nebo praktikovaná exaktnost blíží ideální definici a poměrem mezi skutečností a ideálním požadavkem byl by dán stupeň reality idealisované exaktnosti. Tento postup nebudeme voliti proto, poněvadž by neodpovídal vžitě praxi přírodovědecké, kde exaktnost je prostě samozřejmým požadavkem, který se pokládá za plně uskutečněný. Každý však fyzik ví, že exaktní zákony nejsou ani zdaleka stejného rázu exaktním vyjádřením skutečnosti a musí pak býti více exaktností, je-li ve všech případech exaktnost uskutečněna. Volíme proto postup tomuto praktickému pojetí odpovídající a podáme definici exaktnosti plně vyjadřující to, co fyzik v exaktnosti vidí, a tento ve fysice plně realizovaný pojem podrobíme rozboru, abychom podle něho mohli hodnotiti význam exaktnosti přírodních věd pro filosofii.

### I.

Fyzikální praxi odpovídající definice exaktnosti je vyjádřena větou:

Exaktnost je kvantitativní vyjádření hmotného dění s největší přesností.

Symbolicky vyjádřeno znamená to platnost identity: V oboru hmotného dění

$$\sim (E \equiv V) \quad (1)$$

kde  $E$  = exaktnost,

$V$  = kvantitativní vyjádření o největší přesnosti.

(1) jest prvek zkušenostní, což vyznačeno znakem  $\sim$ , a tvoří základní identitu naší úvahy. Opět ze zkušenosti víme, že kvantitativní vyjádření hmotného dění jest výsledkem činnosti, kterou nazýváme měřením. Symbolicky

$$\sim (M \rightarrow V) \quad (2)$$

kde  $M$  = měření. Slovem měření jsme zkráceně (i to jest jeden druh symboliky, jako celá naše řeč) vyznačili činnost, která jest v podstatě stanovením relace mezi dvěma prvky, které při měření se vyskytují, mezi měřítkem a měřeným. Tedy

$$M \equiv (A \mathfrak{R} B) \quad (3)$$

kde  $\mathfrak{R}$  = znak pro relaci,

$A$  = měřítko,

$B$  = měřené (hmotné dění). Předpokladem, že stanovení této relace lze vůbec provést, jest, že členové relace  $A$  a  $B$  mají pevné konečné rozměry. Aniz bychom prozatím blíže zkoumali, kdy tento předpoklad je skutečně, přijímáme jej prozatím:

$A, B$  mají konečný, neměnný rozměr trojdimensionální. (4)

Mimo tuto společnou povahu členů  $A$  a  $B$  podle (4), který plyne z jejich hmotnosti, mají také povahu rozdílnou vzhledem k subjektu, které měření provádí. Neboť měřené  $B$  se subjektu jeví jako něco daného, co má býti blíže zkoumáno, kdežto měřítko  $A$  jako něco, co může jako známé voliti. Význam volby netkví ve stanovení určité individuální hmoty jako měřítka  $A$ , poněvadž skládáním více měřítek menších dostáváme libovolná větší a všechna jsou hmotná a mají vlastnost (4). Význam volby měřítka nám vysvětlí tehdy, když si uvědomíme povahu činnosti měření a úlohu, kterou při tom hraje subjekt. Měření provádí subjekt tím, že přikládá  $A$  ku  $B$ . Nyní subjekt zjistí zrakem, že je buď

$$A = B \quad (5)$$

$$\text{aneb} \quad A > B \quad (6)$$

$$\text{aneb} \quad A < B \quad (7)$$

Je-li skutečně případ (5), což zjišťuje subjekt zrakem, anebo z případu (6) taková nerovnost, že několikeronásobným přikládáním měřítka nastane rovnost

$$n \cdot A = B \quad (5a)$$

což je principiálně totéž jako (5), pak lze s absolutní přesností rozměr  $B$  vyjádřit v jednotkách  $A$ , měření je tedy provedeno s absolutní přesností, jest tedy proveditelné kvantitativní vyjádření hmotného dění v tomto případě s absolutní přesností a exaktnost je skutečně absolutně.

Je-li skutečně případ (7), pak by bylo lze prováděti dělení na měřítku, to je však totéž jako volba měřítka menšího, jehož užití dává pak opět výsledek (5) nebo (6). Tím je (7) převedeno na (5) a (6). Zbývá tedy jedině případ (6) takový, že neplatí současně (5a). Tedy

$$(n + 1) \cdot A > B > n \cdot A \quad (6a),$$

to znamená, že měřítko bylo přiloženo  $(n + 1)$  -krát a po prvé se ukázalo býti větší než právě zbývající část měřené hmoty.

Je-li skutečně případ (6a), pak se stává dvojí:

buď 1. subjekt se spokojí zjištěním, že  $B$  se rovná  $n \cdot A$  až na zanedbatelný rozdíl

$$B - n \cdot A = r_0 \quad (8)$$

aneb 2. volí měřítko několikanásobně menší, na př. v soustavě desetinné 10-krát menší, nazveme jej  $A_1$  a měření opakuje. Pravíme, že bylo zvoleno měřítko vyššího řádu. Teď může nastati opět případ (5a), kterým by měření bylo provedeno s absolutní přesností v řádě  $A_1$ . Nebo případ (6a) a subjekt se spokojí obměnou rovnice (8)

$$B - m \cdot A_1 = r_1 \quad (8_1)$$

což vyjadřuje slovy:  $R$  se rovná  $m \cdot A_1$  až na veličiny menší než řád  $A_1$ . Teď se může celý postup znovu opakovati, volí-li subjekt ještě vyšší řád, docházejí se stalým opakováním až k rovnici

$$B - k \cdot A_s = r_s \quad (8_s)$$

a vyjadřuje to slovy:  $R$  se rovná  $k \cdot A_s$  až na veličiny vyššího (rozuměj než  $A_s$ ) řádu.

Bude-li dokázána platnost (4) a bude-li lidský zrak na to stačiti, pak bude lze vhodnou volbou dosti vysokého řádu  $A_s$  dojíti vždy k (5a) a tím k absolutní přesnosti kvantitativního vyjádření hmotného dění, čili bude v oboru fyziky realizována absolutní exaktnost.

## II.

Po tomto výkladu činnosti měření přistoupíme ke zjištění toho, co fyzika z uvedených eventualit prakticky provádí budujíc takto základ pro teorii.

Každodenním poznatkem experimentujícího, a má-li býti splněn požadavek exaktnosti, nutně měřícího fyzika jest, že z velké většiny jsou výsledky měření rázu (8<sub>s</sub>), t. j. určené až na veličiny vyššího řádu. A při volbě dosti malého měřítka je bez výjimky každé měření pro subjekt rázu (8<sub>s</sub>), tedy určeno až na veličiny vyššího řádu. Neboť i kdyby nastal v určitém řádě případ (5a), opakují, že podle zjištění zrakového, pak není ještě absolutně zaručena platnost (5a), poněvadž volbou menšího měřítka mohlo by se státi, že rozdíl  $r_s$  bude přece jen odlišný od 0. A poněvadž zrak měřícího subjektu, sám jsa vystaven z hmoty, nemůže jíti libovolně daleko ve volbě dosti malého měřítka, nelze o žádném měření říci více než, že je určeno až na veličiny vyššího řádu. Nelze tedy nikdy zjistiti realizaci relace (5a) v absolutní platnosti. Dlouho bylo to touhou fyziky dosíci tohoto ideálu (5a) v určitém aspoň oboru jejím, ale dnes donucena vývojem vlastních svých teorií, jak uvidíme v dalším, jde vědomě směrem jiným a v mnohých případech ani dříve neměla cíle (5a), takže úhrnem lze říci o všech měřeních fyzikálních obecně:

Měření je přesné jen ve zvoleném řádě. Rozdíl  $r_s$  ze vztahu (8<sub>s</sub>) je vědomě zanedbáván. (9)

Chceme-li i nyní tvrditi, že ve fyzikálním měření byla realizována exaktnost, což se ve fyzice obecně činí, poněvadž je z definice (1) splněn požadavek největší přesnosti, pak musíme dodati: v určitém řádě. Tím docházíme k prvnímu filosoficky důležitému výsledku:

Exaktnost je ve fyzice realizována jen v určitém řádě veličin. (10)

## III.

Uvažovaný řád je prvek exaktnost relativisující, a to prvek závislý na subjektu, neboť měřící subjekt sám volí, jak jsme viděli, některý řád typu (8<sub>s</sub>). Jest nyní otázka, jaké hledisko rozhoduje při volbě měřítka nebo co je principiálně totéž při volbě řádu. Abychom to poznali, všimneme si jednotlivých skupin hmotných studovaných jednotlivými disciplinami anorganické přírodní vědy a volby řádu v nich.

Astronomie používá pro vzdálenosti mezihvězdné řádu světelného roku, což jest, jak známo, jednotka délková odpovídající dráze, kterou urazí světelný paprsek při své rychlosti 300.000 km/sec. v době jednoho roku. Vypočte-li astronom, že některá stálice je od Země vzdálená 25 světelných roků, pak neudá tuto vzdálenost tak přesně, aby dbal na km, neboť řád km je zde již veličinou vyššího řádu, která spadá již do  $r_s$  v (8<sub>s</sub>). Totéž, co pro km, platí zde pro všechny menší řády, než jest km jako m, dm, cm, mm atd. Vzdálenosti planet udává astronom v milionech km, na př. vzdálenost maximální pro Jupitera 959 milionů km. Kdyby určení této vzdálenosti bylo provedeno i přesněji, pod řád km astronom nepůjde. Na otázku, proč tak činí, dostaneme odpověď, že zřetel na vyšší řád nemá smyslu. To znamená, nemá smyslu vzhledem k tomu, co chci svým výpočtem dosáhnouti. Jde-li na př. u planety o výpočet doby oběhu a tím o vzájemnou polohu mezi planetou a Zemí, pak vzhledem k rozměrům těchto nebeských těles ztrácí význam vzdálenost udaná v m, neboť z takové přesnosti pro teorii neplyne žádný měřitelný důsledek. Volba řádu je odůvodněna jedině cílem, ke kterému měření nebo

teorie směřuje. Jelikož teorie potřebuje výsledek přesný na světelné roky nebo na km, zanedbá prostě veličiny řádu vyššího než je světelný rok nebo km a tímto je volba určitého řádu provedena. Je tedy v rozměrech astronomických pro volbu určitého řádu rozhodujícím činitelem zřetel finální

Geodesie provádí měření povrchu zemského. Jde na př. o zjištění výšky nějakého triangulačního bodu nad hladinou moře. Poněvadž podle odečtení na měřících přístrojích by bylo lze udati výšku nad mořem ve zlomcích mm, musí geometr uvážiti jednak pravděpodobnou chybu, kterou se vyloučí možnost tak přesného údaje, a pak účel, kterému to měření slouží, a to jest rozhodující. Vzhledem k snadné měnitelnosti materiálu, na kterém je měřená značka, a který je vystaven vlivům povětrnosti, neměla by přesnost na desetiny milimetrů význam větší než okamžitý. A pro praktický život, jemůž toto orientační měření slouží, nepadá při žádném výkonu 1 mm rozdílu na váhu. Rozhodne se tedy geometr pro udání v cm. Tím zvolil určitý řád opět se zřetelem finálním. Anebo měření vzdálenosti z Prahy do Říma. Bude udáno v km a nikoliv v m, ačkoliv by to principiálně šlo. Udali bychom dva body: Vrchol věže domu svatovítského a vrchol kopule svatopetrské. Ale pro konstrukci mapy Evropy ani pro cestu z Prahy do Říma nemá vzdálenost udaná v m významu. Neboť na mapě Evropy rozměr jednoho metru vůbec vyznačiti nelze a cestu z Prahy do Říma urazí moderní dopravní prostředek takovou rychlostí, že 1 m urazí v okamžiku, který pro cestujícího je prakticky neměřitelný. Dokonce pěší poutník nemá užítka z tak přesně určené vzdálenosti, poněvadž v řádu metrů nemůže vůbec odhadnouti různé odbočky, které přímo jeho cestu nutně doprovázejí. Opakuje se tudíž poznatek při předcházejícím příkladě získaný a lze říci: I pro rozměry geodetické je volba určitého řádu podmíněná zřetelem finálním.

V makrofysice setkáváme se s volbou všech odstínů přesnosti vždy podle předmětu, o který se jedná. Tak na př., abych jeden případ uvedl za mnohé, budeme měřiti roztaživost železné tyče nanejvýše v setinách mm, poněvadž na tisícinky mm tyč není vůbec vypracovaná. Byl by totiž tak přesný výsledek věcí náhody, kterého bodu na konci tyče se měřící mechanismus dotýká. To však by nemělo praktickou cenu. Žádný technik by této přesnosti využití nemohl, i kdyby si fysik pečlivým uspořádáním pokusu tuto přesnost realizoval. Není tím řečeno, že takové měření nelze provést přesněji, ale provede-li se přesněji, pak je účel jiný. Finální zřetel i v oboru makrofysiky určuje volbu měřítka a tím řádu.

Pro úplnost měla by býti i pro makrofysiku uvedena řada fysikálních jevů, jejichž měření má povahu která je vlastní celé mikrofysice: měření co nejpřesnější čili co nejvyšší volba řádu. Zde tedy nestanovíme předem určitý řád, nýbrž snažíme se důmyslným uspořádáním pokusu zvýšiti přesnost měření co nejvíce. Klasickým dokladem v oboru spektroskopie jsou celé serie prací konaných u prof. Siegbahna ve Švédsku, jehož laboratoř se přímo specialisuje na přesnost, řekl bych, absolutní. Zde se uplatňuje touha badatele proniknouti až ke vztahu (5a). Zde zaslouží býti uvedena historická poznámka charakterisující tuto snahu po dosažení největší přesnosti. Ve spektroskopii, která právě pracuje nejmenšími jednotkami délky, nastala před několika léty taková situace, že nebylo již dosti přesného měřítka A, pro měření spektrální čára resp. odpovídající jí vzdálenosti atomů v krystalu B. Měřítka A byl také krystal a jednotka jeho délky byla také vzdálenost atomů v něm. Ale dosti přesné určení rozměru tohoto měřítka nebylo proveditelné. Tu byla prostě za cenu přesnosti stanovena délka krystalického měřítka A (byl to krystal soli kamenné) libovolně v řádě tak vysokém, jakého spektroskopie potřebovala. Tím ovšem byla přetržena souvislost s naší centimetrovou soustavou fysikální a měření relativisovaná vzhledem k měřítku A. Měřítka dosti přesné zde bylo, ale měřící subjekt nedovedl jej již využití pro omezenost svých smyslů a tento svůj nedostatek nahradil předpokladem, že jej využití dovede, že jej totiž zná. Ale ani tento prostředek nebyl všemohoucí, lidský duch toužil stále dál a pokud nemohl prakticky, rozprádal své teoretické úvahy. Výtěžek těchto úvah je pozoruhodný.

Teoretické úvahy ve fysice již v době klasické ukazovaly místa, kdy kvantitativní vztahy nebyly vázány přísnými zákony matematiky. Obraty, kterými se takové skoky zahlazovaly, byly: v prvním přiblížení lze říci; rovnost zde platí až na vyšší členy rozvoje, které lze zanedbat; výsledek souhlasí

v mezích pozorovacích chyb atd. Teorie na takových nepřesnostech vybudovaná nesla název exaktnosti, pokud tím myslela na řád zvolený zmíněnými skoky. Experimentální potvrzení uskutečnitelné v určitém řádu bylo finálním zřetelem exaktnosti teoretických úvah. Se zvyšováním experimentální přesnosti toužící, jak jsme viděli, stále výše, zvyšoval se řád, ve kterém byla realizována exaktnost teorie.

Tu nastal obrat. Důsledky kvantové teorie vzniklé v r. 1926 vedou k poznání, že pravděpodobně stojí fyzika před hranicemi smyslového poznání. Jsme totiž s přesností řádově tam, kde již nutný průvodce vidění, totiž světlo zasahuje do pozorování způsobem, který již nelze zanedbat, z čehož plyne, jak zde dále nemůžeme rozvádět,<sup>1</sup> nepřekročitelné hranice pozorování zrakem. Nelze totiž podle dnešního stavu přírodní vědy pokračovat ve volbě měřítka za tuto mez. Mohli bychom říci, že nelze dojít k absolutní exaktnosti podle případu (5a). Jen že k (5a) jsme dospěli za předpokladu (4), a právě kvantová teorie ukazuje, že hmota není něco absolutně přesně vymezeného, nýbrž že hranice její jsou neurčité a že v podstatě naplňuje celý prostor. K tomu přistupuje ještě nezvládnutelnost nesmírného množství jednotlivin u zjevů makrofyzikálních, což také vylučuje snížení přesnosti pod určitý řád.

Tak musí fyzika přes svoji touhu po dosažení absolutní exaktnosti ve smyslu (5a) jako zřetele finálního, spokojiti se s řádem nižším, smyslovému vnímání přístupným a povaze hmoty odpovídajícím. Jest tedy zřetel finální i v mikrofysice i v úvahách teoretických rozhodující pro volbu určitého řádu: jest to přístupnost smyslů, na kterou lze ostatní omezení redukovati.

Tím jsme vyčerpali všechny obory hmotných jevů a vesměs jsme poznali jako pohnutku pro volbu určitého řádu zřetel finální.

#### IV.

Závěrem dospíváme k tomuto poznatku o exaktnosti přírodních věd.

Podle (10) je exaktnost ve fyzice a tím v přírodovědě vůbec realizována jen v určitém řádu veličin. Volba řádu je úkonem subjektu vedeného vždy zřetelem finálním. Zřetel finální se mění poměrem jednoho nebo více subjektů ke kvantitativně vyjádřenému hmotnému jevu. Symbolicky

$$S \mathfrak{R}_v H \quad (11)$$

kde S . . subjekt,

H . . hmotný jev,

$\mathfrak{R}_v$  . . jednak pro určitou relaci. Relace  $\mathfrak{R}_v$  je finální.

Podle (10)  $\mathfrak{R}_v \rightarrow \check{R}_n \rightarrow E$  (12)

kde  $\check{R}_n$  . . určitý kvantitativní řád.

Slovy znamená (11) a (12):

*Exaktnost přírodních věd je kvantitativní vyjadřování hmotných jevů s přesností určenou finální relací mezi vyjadřujícím subjektem a vyjadřovaným hmotným jevem.*

\*

Mnohotvárnost relace (11) způsobuje mnohotvárnost realizace exaktnosti, která ukládá filosofovi velkou opatrnost ve zužitkování výsledků přírodních věd pro filosofii.

*Filosofie má právě v takové povaze exaktnosti přírodních věd velmi závažný důvod exaktní výsledky podrobiti přísnému rozboru právě po stránce jejich exaktnosti, aby nestavěla na základech vrátekých.*

Kam nekritické přejímání exaktních výsledků vede, vidíme názorně na spleti odporujících si názorů o kauzalitě a pravděpodobnosti a jiných dnes aktuálních problémech filosofie jako prostor, čas a jiné. Jest to jen znamení, že filosofie se dnes většinou dostává do nekritického područí přírodních věd. Platilo-li kdysi: philosophia ancilla theologiae, platí dnes: philosophia ancilla rerum naturalium – služkou přírodních věd pro jejich exaktnost.

RNDr. Artur Pavelka.

<sup>1</sup> Viz čl. autorův; Identita ve II. roč. F. r.

## HISTORIKŮV POMĚR K ESTETICE

Dnes je zřejmo, že v oblasti umělecké kultury rozkládá se kolem nás úplná poušť. Nalézáme stále jen tytéž věci, líbivý kýč, nebo židovsky zabarvený, intelektuální snobismus. (Muchova epopej – Aventinská mansarda.) Individuality vskutku umělecké, (bylo jich i u nás dost) které přežily válku, úplně ztroskotaly. Jako by v době mezi r. 1914 – 1918 se z nich stali docela jiní lidé. Je tomu všude tak, nejen u nás. Ledaže ve městech, která před válkou reprezentovala střediska, udrželo se vyšší a kultivovanější vkusové niveau (Víděň a některá jihoněmecká města, Anglie, Holandsko). A jediné, co zachovává jakž takž úroveň, jsou výtvořky řízené oním realismem, který má přízvuk socialistního žánru, momentky z běžného, denního života a jeho bezradně tragických smutků a radostí. Zápas o denní chléb, o denní bytí – dětský úsměv. To, co jde přes tuto hráz, je snobismus nebo kýč. Jisto je, že jsou i dnes absolutní výtvarné talenty, není však průkazných a vůdčích genialit. Picasso nepřekonal sílu svých melancholických a klasicisujících kreslených postav – které transponoval s celou jejich skutečnou ubohostí do jakýchsi téměř irreálných vizí, sugestivní analysou barevné i tvarové formy do posledních důsledků. Barevná skvrna a čára je vše, co z formy zbylo. S těmito dvěma je možno pak ovšem manipulovati docela libovolně, tak libovolně, že lze pracovati nejen podle vize smysly ve skutečnu vnímané, nýbrž i podle vizí halucinantních. *H. Masson* je to poslední, co r. 1929 přinesla Paříž. Tedy: konec, poslední možný krok, za nímž pak je už jen pomatenost.

Bylo by však úplně marné a zbytečné nad tím naříkat. Celá tato zdánlivě bezútěšná věc má ten úžasný smysl – díváme-li se na ni se stanoviska historického – že jest *exemplárně poučná*. Máme-li však dosti síly a vůle dát se poučit?

Už před válkou – u nás asi od r. 1912 – bylo inteligenci jasno, že rozumářský materialismus a sensualismus je u konce se svými silami, že nevyplňuje a nenaplnuje všechny složky lidského chtění a touhy. Zajímavý v tomto směru je článek K. Čapky ve Volných směrech z r. 1913 „Křik po náboženství“. I když útočí na formalismus plnou silou a požadováním nové náplně – která prý přijíti nemůže – popírá rozhodně jakoukoliv renesanci ná-

boženskou – přece je tu více než zřejmý strach z prázdnoty vlastní duše, subjektivistické, egoistické, samovolně povýšené, která miluje jen svoje prestižní postavení vyvoleného intelektuála, a *není* tudíž *vůbec schopna* pochopit, že by něco, co si sama nevymyslela, mohlo být také dobré, t. j. že by právě ve schopnosti dáti se poučit, v poslušnosti a pokorě mohlo být velké štěstí a velká hodnota. – Vyhrocený subjektivismus předválečné generace intelektuálů není leč obdobou docela primitivně materialistického egoismu, a i když se tváří velmi duchaplně a velmi učeně, zůstává vždy přízemním, ztroskotává buď úplně nebo vede k nové formě citlivkovitého šosáctví.

Mezi mladší generací nebude nikoho, kdo by negoval význam generace předválečné – která tragicky ztroskotala ve svých mužných letech – tak, jako oni sami to namnoze činili, příliš hodnotíte a vybírájíte. Nebudou mít tento osud. Nebudou z nich vybírání jednotlivci, ale budou hodnoceni jako celek a nebude jim zapomenut největší čin, který vykonali dokonale, totiž že se silou zdravé bezohlednosti otevřeli konečně a na plno všechna „okna do Evropy“, a že se poctivě snažili ukázati nám všechno nové. Snad nebylo ani v jejich moci, aby byli poznali, že *novost* není hodnotou, ale pouhým znakem. Nemohli více než uvést k nám *nové*, protože nechtěli více. – Jestliže dnes *chceme* více, jsme si naopak vědomi, že sotva *můžeme*, a jestliže toto poznání nemá depresivního přízvuku pro nás, je to ještě jen velká milost Boží, která činí nás radostnými optimisty bez ilusí.

Toto je úvod k otázce o bytí nebo nebytí vědy pojaté do systému věd duchových pod názvem: estetika. – Estetika je nauka o krásnu. Ale co je to krásno? Krásno je to, co v nás vzbuzuje pocit libosti: – Z těchto několika formulí zeje prázdnota. Relativismus otrásl pojmem krásna, protože vskutku znemožnil pojem libosti, připoutav ho pevně k člověku, jakožto komplexu sil nejen duchových, nýbrž i hmotných. V důsledku toho počalo se pochybovati o možnosti estetiky ve smyslu normativním, a zájem její převeden byl na pole čistě popisné a psychologicko-experimentální. – Ačkoliv již před válkou (Lalo) poukázal na to, že i v estetice je nutno postupovati dvojím směrem zkušeností, totiž

– podle výsledků badání historického a psychologického. Nebyla upravena cesta, kterou by tyto výsledky mohly být zužitkovány – alespoň ne *historická*. A tu jsme teprve u vlastního tématu: je se stanoviska historického věda estetická možná, nutná, užitečná – tedy vůbec platná? A v jakém smyslu?

Na prvou otázku odpovíme ano a doložíme níže důkazy. – Na druhou otázku odpovíme: ve smyslu normativním i popisném. První bude doloženo níže. K druhému chtěli bychom hned říci, že ve smyslu popisném mohla by estetika vykonati – ostatně již vykonala – pro dějiny umění tolik, kolik kterákoliv věda pomocná pro dějiny všeobecné. Mohla by přesně stanovit terminologii, dodnes velmi labilní a stanovit nauka o formulaci slovního projevu o kráse umělecké. Již toto pole činnosti zajišťuje jí pevné místo v systému vědním. Nevím – ačkoliv se v tomto směru pracuje – že by bylo chápáno v plném dosahu. Neboť tento směr sám o sobě vyžadoval by již velmi přísnou specialisaci.

Nyní nám půjde o odpověď první, resp. o první část odpovědi druhé. – Za dnešního stavu umění se zdá, jak řečeno, že estetika normativní je nemožná. Nic není méně relativního, než hlediska, podle nichž lze o umění uvažovati. Jsme přesubjektivisováni. Výboje jsou příliš prudké a změny vylučují možnost jakéhokoliv řádu. Nebylo nikdy větší nesnášenlivosti. Kolik jedinců, tolik směrů, tolik forem krásna uměleckého i životního. Úpadek kritiky! Vše přichází k platnosti, všechno živé a životné nachází své obdivovatele a odpůrce. Je to volnost projevu a zálib. Sens commun uplatňuje se tak mnohoznačně jak jen možno – pocity libosti a nelibosti řadí volně v tisíce a jedné formě. Každý z nich je však při tom přesvědčen o své vlastní důležitosti a proto křičí, láká, strhuje k sobě a chce převládnout. – Jak v tomto chaosu najít normu, jak ho utřídit?

Estetika v nové době zaměstnávala se z velké většiny jen výtvořem umění druhotných, malířstvím, sochařstvím, hudbou, básní. Zapomnělo se, že prvním projevem výtvarné vůle člověka je architektura a že jedině ta je směrodatná při určování toho, co Vídeňská škola nazývá „Kunstwollen“. Zapomnělo se na tento fakt do té míry, že se vyskytly dokonce ve francouzské literatuře takové výmysly, jako by malířství bylo předstihlo architekturu a jako

by tato ve svém vývoji jím byla, nebo měla být určována. To se teď traduje i u nás, což je nesprávné. Je jisto, že na př. malířství dává možnosti rychlejších přesunů, ale jen ve smyslu analýsy. Vytvářeti formovou syntézu, naplňovati Kunstwollen doby může jen architektura. To jest první poučka um.-historická a bylo by tudíž záhodno, kdyby estetika přesunula svoje badání na toto pole. Tím by se jí otevřely nové perspektivy a hlavně na základě poznání a utřídění principů architektonické tvorby domohla by se pevnějšího hlediska v utřídování výtvarných projevů druhotných.

Další možností kroku z dnešního chaosu by bylo pochopiti to, že vlastně skutečná um.-historie nemá možností hodnocení, nemá možností hodnocení ani do minula. Jejím úkolem je zcela objektivní výklad faktů a jejich zařazení do posloupnosti. Musí se pečlivě vystříhati hodnocení i tehdy, dospěla-li ke kritériu stylovému pro tu kterou dobu naprosto platnému. – Tady zase může přijíti jedině normativní estetika k slovu. A zase v několikolikerém účinu. Předně zase ve smyslu pomocné vědy historické, dále v tom, že novodobý zisk a nejnovější obohacení, kterého se dostalo lidskému duchu, to jest jeho zájem historický – historismus – je jedním z nejživějších jeho složek a plné, estetické zhodnocení výtvořů minulých není nám naprosto ani dnes lhostejné. (Estetika normativní stala by se tak důležitou složkou památkářství na př.) Vidíme a cítíme naprosto jasně různost kvality u výtvořů minulosti. Leč není úkolem historika, aby tuto hodnotu zjišťoval. To bylo možné snad někdy při počátku zrodu naší vědy co takové a residua tohoto zájmu přenesla se do onoho oboru, který nazýváme, do určité míry s despektem, Kunstwissenschaft, tohoto hybridního útvaru, přechodného tudíž, který není ani estetikou ani historií. – Konečně pak kdyby estetika dopracovala se na látkách historických přesné metody hodnotící, mohla by přistoupiti k dalšímu účinu, totiž touto přesně vypracovanou, objektivně vědecky podloženou metodou normativní – která by neměla nic společného se subjektivním kriticismem – hodnotiti i zjevy přítomné, stanovit normy pro tvorbu současnou. Jak již řečeno, musela by však vycházeti od umění základního, toho, které odráží Kunstwollen v plné podstatě, totiž od architektury. Muselo by se tímto postupem bezpečně



stanoviti, že architektura není pouhým rytmem, že člověk není tak primitivní, aby snesl pouhý rytmus bez melodie – že prázdná stěna, rytmisovaná otvory nemá nejmenšího práva na to, aby se tvářila jako výtvar umění a j.

Měla by tudíž estetika pro um.-historiky důležitý význam zbavujíc nás úkolů, které nám znemožňují úplnou specialisaci – to jest v důsledku možnost všeobecných závěrů, kterých se dopracujeme jen specialisací. Přejala by úkoly dnes nevědecky a povrchně probírané v t. zv. „Kunstwissenschaft“, a kdyby je zpracovala systematicky, mohla by se dopracovati základních kritérií pro vybudování norem současných. Kdyby pak vybuďovala přesné názvosloví a formulaci – vykonala by úkol nad jiné, právě pro nás záslužný. Pokud se týká experimentální a psychologické složky estetického badání, jsem přesvědčena, že i v tomto směru lze vykonati velmi mnoho, co by usnadnilo vybudování normativní estetiky. Ani na tomto odlehlém poli není vyloučena spolupráce s um.-historií, i zde za poskytnutou látku možno kompensací získati mnohé poučení o projevech, popudech k projevům

a pod. – Je tu na př. speciální otázka: mecenášství objednavatelů, dnes v historii poněkud přehlížená a poněkud temná. Ta dá se řešiti jen psychologicky.

Zbývá mi nyní jen závěrem přičleniti k svému tématu úvod. Částečně byl už vysvětlen tím, že jsem ozřejmila ve výkladu obtížnost dnešní situace vzhledem k stanovení estetické normy. Zdůrazňováním vyhroceného subjektivismu doby předválečné stalo se zřejmým, že veškerá stanoviska, dobrou zaujatá, musela být falešná. Tak bylo falešné i její popírání platnosti estetiky normativní, byl falešný i v době té vzniklý zjev, který se projevil na často jmenované již „vědě o umění“. Subjektivismus usurpoval si právo mluvit do všeho a činiti všestranné závěry. Všestrannost není však všeobecnost. Jak bylo řečeno: Je třeba specialisace, a zase specialisace, která jediné může dospěti k bezpečným závěrům, v úseku i v celku. Specialisace pak dostává svůj výraz v metodě, která je tím, co rozrůzňuje disciplinu estetickou od historické, aby je na konec ve výsledku spojila. A to jest právě to, čemu jsme se v důsledku krise posledních let bezpečně naučili.

*Dr. Alžběta Birnbaumová.*

## EUDAIMONISMUS VE FILOSOFII ARISTOTELOVĚ

**Z**ákladním pojmem Aristotelovy etiky jest bláženost, εὐδαιμονία. Má smysl etický, ale také metafysický: jest výrazem člověkovy snahy, uskutečniti formu, přirozený svůj účel, lidství.

### *Vláda duše nad tělem.*

Podle Aristotela každá jednotlivina puzena jest snahou za uskutečněním určité formy. Dosáhne-li formy sobě vlastní, dosáhne středu, dokonalosti, která jest účelem a přirozeností. Neboť to, k čemu něco směřuje, nazývá se účelem (τέλος = konec snahy, vývoje); a tak τέλος jest dobro, ἀγαθόν.<sup>1</sup> Je tudíž forma dobrem, po jehož uskutečnění touha uložena jest v přirozenosti všeho. Co se vyvíjí, pohybuje se v mezích formy – forma jest omezení (πέρας) – a bere účast na věčném jsoucnu, „všechno zajisté přirozené obsahuje cosi božského.“<sup>2</sup> Z toho plyne, že všechno, puzeno za realizací určité formy

sobě vlastní, jedná v souvislosti se zákony světového dění a řádu. Z tohoto zákona nemůže se vymykati ani člověk, vrchol přírody.

Člověk skládá se z těla a z duše; tato oživuje ono. Život jest projev duchového činitele, který organisuje hmotu v určitou formu.<sup>1</sup> Tak i u člověka. Tělo představuje princip hmotný, nedokonalý, potenci, kdežto duše jest principem dokonalým, formou, utvářejícím prvkem. Duše jest první formou těla, entelechií. Duše tedy má větší hodnotu než tělo,<sup>2</sup> vládne tělu. Vláda duše nad tělem jest přirozená a prospěšná. A tak přirozeně a podle hodnoty vyšší jsou dobra, mající vztah k duši, kdežto dobra tělesná a dobra vnější, jako bohatství, sláva, moc jsou mnohem nižší, jsou to dobra podmíněná. Mezi dobry lidskými totiž nutno rozeznávati: jedna jsou účelem, druhá prostředkem k dobrům jiným,<sup>3</sup> na př. účelem jest zdraví, lék jest prostřed-

1 Etika Nik. 1094 a 1 n.

2 1153 b.

1 Srov. Vývoj v organické přírodě podle A., Hlídka XLVI, str. 73 n.

2 Polit. 1254 b 5. 3 E. Nik. 1097 a 14.

kem; zdraví je tedy dokonalým dobrem, neboť dokonalým jest nepodmíněné, t. j. čeho se snažíme dosáhnouti pro ně samé, ne pro něco jiného.

V čem pak záleží nepodmíněné dobro u člověka? Duše lidská se skládá ze dvou částí, a to z té, kterou člověk má společnou s rostlinami a zvířaty (duše vegetativní a sensitivní) a z duše rozumné, která je teprve specifickým znakem člověka. Rozum dává člověku vládu nad tělem, nad přírodou. V rozumu a v jeho činnosti dosahuje člověk svého dovršení, dokonalosti. Nejvyššího dobra pro sebe nemůže člověk dojíti činností nižších částí duše. Úkol člověkům nemůže záležeti v zachovávání vegetativního života, který má společný s rostlinami, ani ve vnímání, které mají i zvířata, nýbrž pouze v činnosti rozumu, života teoretického i praktického. V životě teoretickém činnost rozumu dochází výrazu ve filosofii (theologii), ve vědách a v uměních, v životě praktickém pak ve ctnosti.

Ctnost jest přirozený účel člověka. Aristoteles ji vymezuje jako jakousi dokonalost.<sup>1</sup> A tak úkolem člověka jest uskutečňování rozumu (činnost rozumová) a ctnosti (jednání mravní). Žije-li člověk podle rozumu a ctnosti, spěje za nesmrtelností,<sup>2</sup> žije a jedná ve smyslu obecného světového řádu, který má příčinu v Bohu a jest božským rozumem ovládan. „Jestliže rozum jest cosi božského vzhledem k člověku, je také život podle rozumu božský vzhledem k životu lidskému. Nesmíme tudíž podle radících básníků lidsky smýšleti, jsouce lidmi, ani smrtelně, jsouce smrtelníky, nýbrž spěti pokud možno za nesmrtelností a všechno činiti, abychom žili podle své nejlepší části.“

### *Blaženost boží a lidská.*

Dosáhne-li člověk sobě vlastní přirozené dokonalosti v rozumové činnosti, má účast na věčném bytí, přibližuje se bohu a dosahuje blaženosti. Neboť je-li Bůh myšlením myšlení (*ἡ νόσις νοήσεως νόσις*), v němž myslící a myšlené jest jedno, myslí a poznává sebe sama, člověk pak poznává boha, a to jest vrchol lidského blaha. „Z lidských činností nejblazejší je ta, jež jest oné (božské) nejpříbuznější.“<sup>3</sup>

V Metafysice popisuje Aristoteles čistou a stále

trvající blaženost Boha, která plyne u něho z myšlení. Tak také pravá blaženost člověka je v myšlení, ale té jest mu dopřáno toliko občas. Bůh myslí sebe sama a proto je nevýslovně blažen, nepotřebuje mimo sebe žádné jiné věci. Myslí sebe a nic jiného, neboť toto bylo by pak objektem, který by byl nad něho, ježto by působil, že myslí. Člověk však poznává inteligibilní ve smyslovém, jest proto jeho myšlení a poznání nedokonalé, i nemůže býti blažen ve stejné míře a stále jako Bůh, nýbrž jen někdy; Bůh je blažen sám sebou (poznává také konkrétní věci, ale ne jako my, kteří myslíme s pomocí smyslové obrazivosti), konečný duch však teprve jím. On neobdržel dokonalosti nikým a ničím, je dokonalá a čistá skutečnost od začátku,<sup>1</sup> člověk však musel ji obdržeti; neboť podle Aristotela z možnosti stává se skutečnost jen něčím skutečným, jako člověkem stává se člověk jen člověkem, vzdělanec vzdělanec. První vždy pohybuje a pohybující je skutečné. Bůh tedy jako dokonalá skutečnost jest na počátku, jest příčinou, ale i účelem podle Aristotelova učení: „Je-li nějaký pohyb a něco se pohybujícího, a jestliže každý pohyb má svou příčinu a cíl, musí pohybované bytí obsaženo v tom, z čeho pohyb je způsobován a pohybovati se v něm a směrem k němu.“<sup>2</sup>

Aristoteles ještě praví, že Bůh vložil v přírodu touhu po cíli tedy také živým bytostem; hybnými silami těchto jsou touha a rozum (*ὄρεξις καὶ νοῦς*), které vždy směřují k účelu, jehož dosažení je pro ně dobrem. Bůh je dobro inteligibilní, ale i žádané (*ὡς ἐρώμενον*). Bůh jest předmětem myšlení a chtění jako konkrétní, reální a nejdokonalejší bytost. Bůh tedy svět nutně k sobě jako k cíli pořádá a vede.

Aristoteles táže se přímo po dobru a nejvyšším dobru,<sup>3</sup> když vše touží po tom, co je dobré, jako po cíli. A tu dokazuje, že nejvyšším účelem světa není jeho vlastní dokonalost, kterou má pro řád, který v něm jest, nýbrž Bůh, který tuto dokonalost chce a oním pořádkem uskutečňuje. Co jeho rozum myslí, co on chce, má se rozvíjeti a zdokonalovati, Aristoteles užívá přirovnání k vojsku, které jest uspořádané. Vojevůdce je uspořádal za účelem vítězství. Pořádek ve vojsku není tedy účelem, nýbrž prostředkem; určení vojska není v něm samém, nýbrž ve vůdci, který ho používá jako nástroje. Tak

1 Fys. 246 a 13. 2 E. Nik. 1177 b 33.

3 E. Nik. 1178 b 23.

1 Met. 1072 b 25 n. 2 Met. 1063 a 15 n.

3 Met. 1075 a 11 – 25.

je tomu i v přírodě; rád dodává jí imanentní dokonalosti, ale dokonalost její není samoučelem; za ni děkuje nejdokonalejší bytosti – podle Aristotela zřejmě transcendentní – . Nejdokonalejší bytost však jako první pohybující a žádané může mít cílem jen sebe.

Tak Bůh vše pořádá a vede jako vůdce ve vojsku anebo hospodář v domácnosti. Nečiní nic nadarmo, pečuje o všechno, co žije,<sup>1</sup> zvláště také o lidi, kteří život svůj utvářejí, aby byl podoben jeho životu.<sup>2</sup> Toho však všichni lidé nedovedou; jejich zkažená vůle jest náchylná k zlému. Dav (οἱ πολλοί) jest ovládán vášněmi a vášeň nepoddá se důvodu, nýbrž moci. Dav neumí poslouchati ostychu, nýbrž strachu. Je tudíž potřebí zvykem duši napřed zpracovati, aby se dobře radovala a nenáviděla, jako půdu, která má símě vyživiti. Nestací, aby jen mládež nabyla správné výchovy, nýbrž i dospělých třeba ostříhati a zvykati je. A to je předmětem státnictví, vědy, která z toho důvodu jest podle Aristotela největším dobrem pro praktický život člověka; státník musí mít znalost povšechného, ale potřebuje také zkušenosti; teorie má dojíti svého dovršení v praxi.

Pro tu důležitost státnictví začíná Aristoteles svůj spis „Etika Nikomachova“ zmínkou o státnictví. A pojednáním o něm spis také končí, aby přešel ke spisu „Politika“. Etice a politice přiznává stejné oprávnění.<sup>3</sup> Ctnost jednotlivého člověka je táž, jako bytosti společenské, člověk potřebuje společnosti a tato zase dobra, které jsou cílem snažení jednotlivcova. Styčným bodem pro všechny snahy, činnosti a umění (t. j. činnosti, která pouhou vědomost uvádí ve skutečnost) jest mravní zdokonalení, přiblížení se Bohu. Ač Aristoteles snaží se etiku a politiku spojit v jednotu, přece zas činí mezi nimi rozdíl. Píše: „Politika a rozvaha (která má důležitost v etice) je táž vlastnost, ale bytnost jejich není táž.“<sup>4</sup> Ve státě totiž jest vůdčí zákonodárství, které přihlíží k obecnému, rozvaha (φρόνησις) však po výtce je to, co se zabývá jedincem a jím samým.

### *Určení pojmu blaženosti.*

V Etice Nikomachově Aristoteles praví, že veškerá znalost a volba touží po nějakém dobru; v dokonalé činnosti pak že jest nejvyšší blaženost, bez

níž touha po uskutečnění dobra by nebyla dobře vysvětlitelná. Blaženost jest vzpruhou v duši lidské, aby člověk toužil po dobru a veškeru svou činnost k němu usměrňoval.<sup>1</sup> Co konáme, konáme pro blaho, které nám působí; čest, zdraví, důmysl a jiné věci volíme proto, že se domýšlíme, že se jimi staneme blaženými. To dokazuje Aristotelovi zkušenost.<sup>2</sup> Nevolíme ovšem blaženosti pro něco jiného nýbrž pro ni samu.<sup>3</sup>

Aristoteles správně míní, že všichni lidé pokládají blažený život za slastný a vplétají slast, rozkoš (τὴν ἡδονήν) do blaženosti zcela důvodně. Všeobecnou touhu po rozkoši pokládá Aristoteles za nutnou a identickou se životním pudem. „Oboje, žití a rozkoš, tuším, je spolu spojeno a od sebe nerozlučitelné.“<sup>4</sup> Ale zdůrazňuje, že rozkoš není účelem života, naopak život požitkářský jest vlastně život zvířecí a člověka nedůstojný. V rozkoši spatřuje blaženost bezdůvodně jen dav a nevzdělanci.<sup>5</sup>

Pojem blaženosti usiluje Aristoteles objasniti určením úkolu člověka. Jako oko, ruka, noha a vůbec každý jednotlivý úd lidského organismu má určité zařízení, tak i člověk není určen k nečinnosti, nýbrž k splnění určitého úkolu na světě.<sup>6</sup> Blaženost tedy nutno klásti v nějakou činnost;<sup>7</sup> nikoliv však v činnost překáženou a neúplnou, která není dokonalá (τέλειος), nýbrž v dokonalou činnost. Blaženost jest účelem všeho lidského, náleží tedy k věcem úplným a dovršeným,<sup>8</sup> jest spočinutím v klidu, v dokonalosti, jest přirozeným ukončením činnosti, které je teprve pravou skutečností.<sup>9</sup> Proto blaženost není vlastností (εἶς), neb tuto může mít také ten, kdo život prospí nebo žije životem rostlin. Blaženost, jako obsah a cíl života, znamená totéž, co dobře žítí (εὖ ζῆν = εὐδαιμονεῖν) a dobře jednati (εὖ πράττειν).<sup>10</sup> Jest sice darem božím, ale přece není bez osobního přičinění, když život záleží v činnosti, v práci a nikoliv v zábavě a ve hře. Aristoteles případně píše: „Jako při hrách olympijských nebývají věnčení nejhezčí a nejsilnější, nýbrž ti, kteří o věnec závodí, tak i životní krásy a dobra docházejí,

1 Ib. 1095 a 12 n. 2 1095 b 1 n.

3 1097 b 1 n. 4 1175 a 19.

5 E. N. 1095 b 15.

6 1097 b 22 n.

7 Ib. 1176 b 1.

8 Ib. 1176 a 31; 1153 b 17.

9 Ib. 1176 b 3 n.

10 Ib. 1095 a 16; 1098 b 21.

1 De coelo I, 4; De gen. et corr. II, 10; De gen. an. II, 1.

2 Nik. X, 9. 3 Rhet. I, 2. 4 E. Nik. 1141 b 23.

kteří dobře jednají; jejich život jest pak o sobě příjemný a radovati se náleží k duševnu.“<sup>1</sup>

Blaženost sestává z dobrého a krásného, ale i příjemného. Jest nutno ovšem klásti ji mezi ty činnosti, které jsou samy pro sebe žádoucí a ne pro něco jiného. Jsou to pak skutky ctnostné, neb konati krásné a dobré náleží mezi věci o sobě žádoucí. Je tedy blažený život v ctnosti.<sup>2</sup> Činnost jest však také o užívání (*χρησις*), i jest blaženost dokonalá činnost a užívání ctnosti, ne podmíněně, nýbrž prostě.<sup>3</sup> Pravá blaženost jest v dokonalém plnění životního úkolu a v uplatnění schopností.

Podle Aristotelova učení, co komu jest vlastní přirozeně, jest pro něho nejlepší a nej příjemnější.<sup>4</sup> Pro člověka je to život podle rozumu, poněvadž to je nejvíce člověk. Takový život je tedy nejblaženější. Proto ostatní tvorové mimo člověka blaženosti nemají a z toho důvodu Aristoteles nepřisuzuje blaženosti dětem.<sup>5</sup> Ač blaho, plynoucí z dokonalé činnosti praktické, jest ušlechtilé, přece nejvýše jest dokonalý život spekulativní, rozjímavý, neboť rozum přirozeně vládne a má poznání věcí krásných a božských. Kdo je činný rozumem a jej pěstuje, jest nejvíce bohumilý.<sup>6</sup>

Blaženosti dostává se vždy spíše těm lidem, kteří vynikají ušlechtilostí rozumu a povahy, co do zásoby zevnějších věcí jsou však skromní, než těm, kteří těchto mají více než užitečno, v oně však jsou pozadu. Statků vnějších (majetku, zdraví) je sice potřebí také, aby člověk mohl dokonale rozvinouti své síly, ale nejsou věcí hlavní. Člověk jen, žijící podle rozumu, pokud je člověkem a žije s jinými, potřebuje také toho, aby byl člověkem; neboť jsa tvorem podmíněným a tělem svým závislý na přírodě, potřebuje také oněch statků k svému uspokojení. Člověk nemá jen božský rozum, nýbrž také lidskou přirozenost. Člověku jest potřebí také zdraví, potravy a ostatního zaopatření, aby nebylo překážky.<sup>7</sup> Ovšem, dodává Aristoteles, nesmíme míti za to, že blažený člověk bude potřebovati mnoho a velkých věcí. Nezávisí spokojenost na nadbytku neb jednání; také ten, kdo nevládne zemí a mo-

řem, může krásně jednati; také ze skrovných prostředků lze jednati podle ctnosti.<sup>1</sup>

Kdo je chud a bídny, nemůže vlastně podle Aristotela býti úplně šťasten, třeba byl ctnostný a moudrý. Neb kdo mučeného neb do velkých nehod upadlého nazývá blaženým, jestli on dobrý, volky nevolky mluví nepravdu. Tu vychází Aristoteles se stanoviska antického, ale přece zas říká, že netřeba se báti, že by se ctnostným nedostávalo vůbec statků potřebných, vždyť „bohové je milují, pečující o ně jakoby o své přátele“.<sup>2</sup>

Poněvadž blaženost jest jakýmsi konem duše v dokonalé ctnosti, přihlédá Aristoteles ke ctnosti. Stupeň ctnosti, jehož člověk dosáhne, jest i stupněm ideálu lidství, které člověk v sobě uskutečnil. Definuje tudíž Aristoteles ctnost jako činnost duše podle rozumu.<sup>3</sup> Není to ovšem pojetí čistě intelektualistické jako u Sokrata. „Každá ctnost jest sice rozumností,“ píše, „ale tvrdil-li Sokrates, že každá ctnost jest věděním, my pravíme, že jest spojena s rozumem.“<sup>4</sup> Ctnost bez rozumu není v pravém slova smyslu ctností, ctností stane se teprve, až se spojí s činností rozumovou.

Podle účasti rozumu dělí Aristoteles ctnosti na dianoetické (rozumové) a etické (mravní).<sup>5</sup> Ony sídlí v rozumné části duše a jejich podstatou je správné chování se rozumu jednak k němu samému, jednak k nižším psychickým činnostem. Vrcholem jest moudrost (*σοφία*), vědění (*ἐπιστήμη*), poznání prvních příčin, boha.<sup>6</sup> Ctnosti etické týkají se nerozumné části duše, pokud jest poslušna části rozumné; jsou to štědrost, statečnost, uměřenost, spravedlnost. Těchto ctností nabýváme jednáním. Spravedlivě jednáje stáváme se spravedlivými,<sup>7</sup> střízlivě pak střízlivými a mužně mužnými. Tudíž nemálo na tom záleží, aby člověk tak nebo onak ihned od mlada si zvykal, aby navođen byl určitý zvyk, pevný směr vůle (*ἔξις*), založený na svobodném odhodlání.<sup>8</sup> Kdežto v umění se počítá jen vědomost, ctnosti jsou jakési volby neb aspoň ne bez volby,<sup>9</sup> mravní jednání předpokládá svobodnou vůli.

1 E. N. 1179 a 5. 2 Ib. ř. 24–30.

3 Ib. 1098 a 13–14. 4 Ib. 1144 b 30. 5 Ib. 1103 a 5.

6 Ib. 1141 a 9 n; 1178 b 21 n; Met. XII, 10.

7 E. N. 1103 b 1.

8 Ib. 1113 b 6: ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία.

9 Ib. 1106 a 3.

1 Ib. 1099 b 12: τὴν εὐδαιμονίαν θεόδοτον εἶναι; 1175 a 12.

2 Ib. 1177 a 1. 3 Polit. 1328 a 28.

4 E. N. 1178 a 5. 5 Ib. I, 10; X, 8.

6 Ib. 1179 a 23.

7 Rhét. I, 5–6; E. N. 1153 1b 7.

Každá ctnost jako dobré ukončuje (ἀποτελεῖ), čeho je ctností.<sup>1</sup> Ukončení uskutečňuje se pak v dosažení a zachovávání středu mezi dvěma extrémy, nedostatkem a nadbytkem (ἐλλειψις – ὑπερβολή), mezi „příliš málo“ a „příliš mnoho“.<sup>2</sup> Afekty a city, které také patří k lidské přirozenosti, nesmějí být prostě potlačeny, nýbrž rozumem musí být uvedeny pouze na správnou míru, ježto city a vášně jsou neomezené, bez míry. To je tedy ctnost etická, která jest sice méně než ctnost teoretická, ale náleží také ke zdokonalení osobnosti. Tím přiznáno relativní oprávnění i nerozumným částem duše. Mezi rozumem a afekty nesmí být nesmířitelné nepřátelství, rozum afekty jen ovládá, v jistém smyslu (k volnému rozhodnutí) jich však také potřebuje.

Co do podstaty a co do pojmu jest ctnost podle Aristotela středností, co do nejlepšího a co do dobroty jest vrcholem.<sup>3</sup> Střed je pak rovností (τὸ ἴσον).<sup>4</sup>

1 Ib. ř. 15. 2 Ib. 1106 b 27.

3 E. N. 1107 a 6, 23: ἀκρότης. 4 Ib. 1106 a 28.

„Zovu pak středem věci rovnost vzdálenou obou krajností, co jest u všeho jedno a totéž, vzhledem k nám však to, čeho ani nenadbývá ani nechybí.“ To znamená, že střed je nutno stanoviti individuálně.<sup>1</sup> Neboť slasti a činnosti jsou u lidí různé; proto každý hledá slast, která se hodí jeho schopnosti. Je tudíž nutno dbáti měřítko. (Příště dokonč.)

Dr. Ant. Kříž.

1 Ib. 110 b 38; 1176 a 8. V knihách a učebnicích se opakuje fráze o Aristotelovi jako o „učiteli zlatého středoceští“ a to s jistou shovívavostí nebo i s despektním přízvukem. Je to nepochopení z neznalosti. Myslí se, jako by střed ve filosofii aristotelské znamenal něco jako prostřednost („Jen zevšednět mi nedej, Bože!“) „Střed“ je však něco jiného. Je to usilovná činnost, všestranné uplatnění schopností, vrchol možného rozvinutí sil jednotlivého člověka, aktivita v nejčistším smyslu! Ten vrchol jest ovšem u různých lidí různý, nemožno tedy měřiti lidi podle pravítka. O zlatém středoceští ve smyslu rovnosti a prostřednosti možno mluvit teprve u utopistických teorií novodobých.

## SCHOLASTIKOVÉ A THEORIE UMĚNÍ

### I.

Scholastikové nenapsali zvláštního traktátu s názvem „Filosofie umění“. Je v tom nepochybně důsledek tuhé kázně pedagogické, jíž středověcí filosofové byli podrobeni; jsouce zaujati všestranným hloubáním a zkoumáním problémů školských, málo se znepokojovali tím, že zůstávají mezi těmito hlubokými důlními šachtami krajiny nevyčerpané. Přesto u nich najdeme theorii umění velmi hlubokou, ale je nutno ji hledat v přísných pojednáních o některém problému logickém – „Je Logika uměním svobodným?“ – nebo morálně-theologickém – „kterak se liší ctnost Opatrnosti, síla to rozumová a spolu mravní, od Umění, síly to rozumové?“

V těchto pojednáních, v nichž povaha umění je studována jen při příležitosti jiného námětu, jde o umění vůbec, od umění Výrobce lodí až po umění Gramatikovo a Logikovo, nikoliv o krásná umění zvláště, zřetel k nimž se „formálně“ netýká projednávaného problému. V metafysice je nutno hledat, co soudili staří o Krásnu, abychom odtud přistoupili k Umění a pozorovali, co se děje spojením těchto

dvou výrazů. Takový postup, i když nás uvádí v rozpaky, nám aspoň přináší užitečné poučení, dává nám nahlédnouti blud dnešní „Estetiky“ moderních filosofů, která všímajíc si v umění pouze krásných umění a pojednávajíc o Krásnu pouze při námětu o umění, se odvažuje mást i pojem umění i pojem krásna zároveň.

Bylo by tudíž možno, kdyby se shromáždila a nanovo zpracovala látka připravená scholastiky, sestaviti z ní bohatou a úplnou theorii umění. Rádi bychom zde jenom naznačili několik rysů takové theorie, omlouvajíc se z dogmatického postupu, jenž se tak ukládá našemu skrovnému pokusu, a doufajíc, že přese svou nepostačitelnost upozorní tyto úvahy *při příležitosti a kolem zásad scholastických na prospěšnost návratu ke starobylé moudrosti, jakož i na možný zisk rozhovorů filosofů umělců v době, kdy všichni cítí potřebu, vyjít z nesmírného intelektuálního zmatku zděděného z XIX. století a opět najít duchovní podmínky poctivé práce.*

## II. Řád spekulativní a řád praktický.

Jsou v našem duchu síly (*virtutes*), jejichž *jediným cílem* je *poznání*. Ty náležejí do řádu *spekulativního* („zkumného“).

Jimi jsou: Chápání principů (*Intelligentia principiorum*), jež, když jsme ze svémyslové zkušenosti vyvodili ideje Bytí, Příčiny, Účele atd., nám dává vidět bezprostředně – působením aktivního světla, jsoucího přirozeně v nás – pravdy evidentní samy sebou, na nichž je veškeré naše poznání závislé; Vědecké poznání (*Scientia*), jež nám dává poznávat důkazem, označujíc příčiny: Moudrost (*Sapientia*), která dává rozjímat o prvních příčinách, kde duch se zmocňuje všech věcí ve vznešené jednotě prostým pohledem!

Tyto síly spekulativní zdokonalují ducha v jeho funkci nejvlastnější, v činnosti, v níž je čistě sám sebou; neboť duch jako takový směřuje toliko za poznáním. Duch jedná (*agit*) a především samo toto jednání je, mluveno absolutně, životem; ale je to jednání (*dění*) *immanentní*, jež cele setrvává v duchu samém, aby jej zdokonalilo, a jímž se duch s bezmeznou dychtivostí chápe bytí a vnímá je, jí je i pije je, aby „všechny věci se jaksi staly jím“. Tak řád spekulativní je řádem jeho (ducha) pro něho; je mu v něm dobře. Málo mu záleží na dobru nebo zlu předmětu, na jeho potřebách a náležitostech; raduje se z bytí a vidí toliko je.

Řád *praktický* („výkonný“) stojí proti řádu spekulativnímu, neboť člověk v něm spěje za něčím jiným než jedině za poznáním. Poznává-li, tedy ne už proto, aby spočinul v pravdě a radoval se z ní (*frui*); nýbrž jen proto, aby použil (*uti*) poznaneého se zřetelem k nějakému dílu nebo k nějakému skutku.

Umění náleží do řádu praktického. Je obráceno směrem ke skutku, nikoli k čistému jádru poznání.

Jsou, pravda, umění zkumná (spekulativní), jsoucí zároveň vědami, na příkl. logika: tato vědecká umění zdokonalují rozum zkumný (*intellectum speculativum*), nikoli výkonný (*practicum*); ale dotyčné vědy mají ve svém *způsobu postupu* cosi výkonného (praktického) a jsou uměním jen proto, že přinášejí *dílo, jež má být vytvořeno* (*oeuvre à faire*), – dílo tentokrát zcela niterně duchové, směřující samo o sobě jen za poznáním a spočívající v tom, že uvádí řád do našich pojmů, že staví předpoklad či závěr. Je tedy nadále jisto, že všude tam,

kde se setkáváme s *Uměním*, setkáváme se s činností nebo výkonem, jež má být uskutečněn, s dílem, jež má být vytvořeno.

## III. Jednání a Tvoření.

Duch je mohutností dokonale jednotnou ve své bytosti, ale pracující způsobem zcela rozdílným, podle toho, zda poznává, aby poznával, nebo poznává, aby jednal.

Rozum spekulativní dosáhne dokonalé, do nekonečna se rozlévající radosti jedině přímým viděním božské podstaty; jím tedy dojde člověk blaženosti: *gaudium de Veritate*. Na tomto světě jest velmi vzácné, aby se vypěstoval k absolutní svobodě, leda u Mudrce, theologa či metafysika, nebo u čistého Vědce. Ve velké většině případů pracuje rozum v řádu praktickém a za rozmanitými cíly lidských skutků.

Avšak sám řád praktický rozděluje se dále ve dva světy (*dominia*) naprosto odlišné, které staří nazývali světem Jednání (*agibile*, *πρακτόν*) a světem Tvoření (*factibile*, *ποιητόν*).

Jednání v omezeném smyslu, v němž scholastické toto slovo chápali, spočívá *ve volném, v pokud možno volném užívání* našich schopností, nebo v provádění naší libovůle, uváženém ne vzhledem k věcem samým nebo k dílům, jež tvoříme, nýbrž čistě vzhledem k tomu, jak užíváme své svobody.

Toto užívání řídí se naší žádostivostí (*appetitus*) čistě lidskou, nebo naší vůlí, jež sama od sebe nespěje za pravdou, nýbrž jedině a žárlivě za dobrem člověka, neboť pro žádostivost existuje pouze to, co naplňuje touhu či lásku a co zmnožuje bytost subjektu, co je mu tím, čím on sám. Toto užívání je dobré, je-li shodné (*conformis*) se zákony lidských skutků a s pravým cílem všeho života lidského; a je-li ono dobré, i jednající člověk je dobrý, čistě a prostě.

Tak je Jednání uspořádáno k obecnému cíli veškerého života lidského a usiluje o vlastní dokonalost lidské bytosti. Svět Jednání je světem Mravnosti nebo dobra lidského jako takového. Opatrnost, síla výkonného rozumu, Jednání rektifikující, setrvává zcela v mezích lidských. Královna sil mravních, vznešená a stvořená k vládě, neboť měří naše skut-

ky vzhledem k poslednímu cíli, jímž je sám Bůh, nade vše milovaný, přece jen podržuje příchut bíd-  
nosti, protože jejím materiálem je spousta potřeb a  
okolností a záležitostí, v nichž se zmítá lidská strast,  
a protože lidskost prosákne vším, čeho ona se do-  
tkne.

Oproti Jednání definovali scholastikové Tvoření  
jako *činnost tvůrčí*, uváženou nikoli vzhledem k to-  
mu, jak při jejím uskutečňování užíváme své svobo-  
dy, nýbrž čistě *vzhledem k tvořené věci* nebo k dílu,  
pojatému samostatně.

Tato činnost je tím, čím má být, je dobrá ve svém  
řádu, jen je-li shodná (*conformis*) s pravidly a vlast-  
ním účelem díla, jež má být vytvořeno; a výsledek,  
o nějž se snaží, je-li dobrá, je ten, aby toto dílo bylo  
dobré samo v sobě. Tak Tvoření řídí se tím či oním  
zvláštním cílem, pojatým odděleně a soběstačně,  
nikoliv obecným cílem života lidského, a vztahuje  
se k dobru nebo k vlastní dokonalosti ne tvořícího  
člověka, ale tvořeného díla.

Svět Tvorby je světem Umění v nejobecnějším  
smyslu toho slova.

Umění, rektifikující Tvorbu a ne Jednání, setrvává  
tudíž mimo meze lidské, má cíl, pravidla, hodnoty,  
které nejsou cílem, pravidly, hodnotami člověka,  
nýbrž díla, jež má být vytvořeno. Toto dílo patří  
zcela Umění, je pro ně jediný zákon – požadavky  
a hodnota díla.

Odtud vševládná a stravující moc Umění a též  
jeho podivuhodná moc upokojující; ono oprostuje  
od lidského; staví *artificem*, umělce či řemeslníka,  
do světa odděleného, uzavřeného, ohraničeného,  
absolutního, kde on dává svou lidskou sílu, svého  
lidského ducha do služby věci, kterou tvoří. To  
platí o všem umění, nechť k životu a ke chtění  
se zastavuje před prahem každé dílny.

Avšak jestliže umění není lidské svým cílem, je  
lidské, podstatně lidské svým postupem práce. Jde  
o lidské dílo, které je vytvářeno, a to se neobejde  
beze známky člověka: *animalis rationalis*.

Umělecké dílo bylo dříve myšleno, než bylo tvo-  
řeno, bylo hněteno a připravováno, formováno,  
mateřsky opatrováno, zrál v rozumu dřív než pře-  
šlo ve hmotu. A v ní (ve hmotě) uchová si navždy  
barvu a chut ducha. Jeho *formálním* prvkem, tím,  
co je ustavuje v jeho druhu (*species*) a činí je tím,

čím je, je regulace duchová. A jak ubývá tohoto  
formálního prvku, tak ubývá i umělecké skuteč-  
nosti. *Dílo, jež má být vytvořeno*, je pouhým ma-  
teriálem umění, jeho formou je *přísné usměrnění*  
*rozumové*. *Recta ratio factibilium*, nebo, pokusí-  
me-li se vyjádřit přesně tento pevný aristotelský  
a scholastický výměr, umění je *přímoou determinací*  
*děl, která mají být vytvořena*.

#### IV. Umění je silou rozumovou.

Shrňme nyní, co scholastikové učili o umění vů-  
bec, pozorovaném u umělce nebo u řemeslníka a po-  
kládaném za jakousi část jeho (*sc. artificis*).

1. Umění patří především do řádu rozumového,  
jeho činností je vtiskování myšlenky do hmoty:  
sídli tudíž, nebo, jak se říká, je původně domovem  
(je subjektivováno) v inteligenci *artificis*. Je jakousi  
*vlastností* (*qualitas*) této intelligence.

2. Staří nazývali *trvalými stavy duševními* (*ha-  
bitus*, ἕξις) vlastnosti zvláštního druhu, které jsou  
v podstatě stálým uzpůsobením, zdokonalujícím  
ve smyslu své přirozené povahy subjekt, v němž  
sídli. Zdraví, krása jsou habitus tělesnými, posvě-  
cující milost je (nadpřirozeným) habitem dušev-  
ním; jiné habitus mají za subjekt schopnosti nebo  
mohutnosti duševní, a ježto přirozenou povahou  
těchto jest zaměřování k činnosti, habitus, které  
jsou v nich původně domovem (subjektivovány),  
je zdokonalují v samotném dynamismu jejich, jsou  
habitus *operativními*: tak síly (*virtutes*) rozumové  
i síly (*virtutes*) mravní.

Tento poslední druh habitus získáváme cvičením  
a návykem; avšak nesmí se proto zaměřovat trva-  
lý stav (*habitus*) se zvykovým uzpůsobením (*ha-  
bitudo*) v moderním smyslu toho slova, t. j. s kou-  
tem (duše) mechanickým a rutinou; trvalý stav  
je naprostým opakem zvykového uzpůsobení takto  
chápaného. Zvykové uzpůsobení, zdůrazňující zá-  
važnost hmoty, sídli v centrech nervových. Trvalý  
stav operativní, zdůrazňující aktivitu ducha, má  
své hlavní sídlo jedině ve schopnosti nehmotné,  
v inteligenci nebo ve vůli. Když na př. intelligence,  
původně lhostejná k volbě předmětu (poznání) co  
do užitečnosti, si ověřuje pravdu, uzpůsobuje v jis-  
tém smyslu svou vlastní aktivitu, podněcuje sama  
v sobě vlastnost, která přizpůsobuje její rozměry,  
přivádějíc je na společnou míru, tomu či onomu



předmětu zkoumání, která ji povznáší a upevňuje vzhledem k tomu předmětu, nabývá (sc. intelligence) habitu některé vědy. Trvalé stavy duševní jsou podstatným zvyšováním živé spontaneity, vitálního vývoje, které činí duši lepší v daném řádu a nalévají ji aktivní mízou: *turgentia ubera animae*, jak je nazývá Johannes a Sancto Thoma. A živí sami (t. j. duchové, kteří jediné jsou dokonale živi) mohou jich nabýt, protože jediné ony jsou schopny povznést úroveň jejich bytí jejich aktivitou samou: mají tak ve svých obohacených schopnostech druhotné principy akční, jichž použijí, kdy chtějí a jež jim zesnadňují a zlahodňují to, co o sobě je strastným.

Habity jsou jako metafysické tituly šlechtické, a právě tak jako vrozené dary, působí i ony mezi lidmi nerovnost. Člověk vlastní některý habitus má v sobě hodnotu, již nic nemůže zaplatit ani nahradit; ostatní jsou nazí, on je obrněn železem: ale jde tu o zbroj živou a duchovní.

Konečně habitus ve vlastním smyslu je pevný a stálý (*difficile mobilis*) i vzhledem k předmětu, který jej specifikuje; odlišuje se tak od prosté dispozice, jako je na příklad domněnka. I předmět, vzhledem k němuž zdokonaluje subjekt, je nehybný – tak na př. neomylná pravda důkazu pro habitus vědy – a na tento předmět se vztahuje vyvinutá vlastnost v subjektu. Odtud síla a neúchylnost habitů, odtud jejich přílišná citlivost – všechno, co se uchyluje z přímého směru jejich objektu, je rozdírá – odtud jejich nesmlouvavost – jaký ústupek by mohly připustit? tkvějí v absolutnu – odtud jejich nepohyblivost sociální. Lidé světští, hladcí na všechny strany, nemají rádi člověka, skrývajícího habitus s jeho drsnostmi.

Umění je trvalým stavem praktického rozumu.

3. Tento trvalý duševní stav je ctnostnou silou (*virtus*), to jest vlastností, která, triumfujíc nad původní neurčitostí poznávací schopnosti, brousí a zároveň kalíc hrot její aktivity, otvírá ji vzhledem k nějakému určitému předmětu vstříc *jistému maximu dokonalosti, tož operativní účinnosti*. Když každá síla je takto determinována až na nejzazší, čeho je mohutnost schopna, a poněvadž každé zlo je jen nedostatkem a nepevností, může síla vést toliko k dobru: není možno použít nějaké síly (*virtus*) ke špatnému skutku; je podstatně *habitus operativus boni*.

Přítomnost některé takové síly v dělníku je k hodnotě díla nezbytná, *neboť způsob práce řídí se rozvrhem pracujícího, a jaký kdo je, takové věci vytváří*. Je nutno, aby dílu, jež má být vytvořeno, má-li se zdařit, odpovídal v duši dělníkově rozvrh, tvořící mezi nimi (duší a dílem) onu jakousi shodu a úměrnost, jež scholastikové nazývali „soudrost“ (*connaturalitas*); Logika, Hudba, Architektura štěpují v logikovi syllogismus, v hudebníku harmonii, v architektovi rovnováhu hmot. Skrze sílu Umění, která je v nich, jsou jaksi sami svým dílem, dříve ještě, než je vytvoří, jsou s ním soutvaří (*conformes*), aby je vůbec mohli ztvárnit.

Ale je-li umění *silou rozumu praktického*, a vede-li každá síla výhradně k dobru (t. j., v případě síly duchovní, *k pravdě*), je nutno z toho uzavřít, že Umění jako takové (pravím Umění a nikoliv umělec, jednající často proti svému umění) se nikdy nemylí a že s sebou přináší *neomylnou správnost* (*rectitudinem*). Ikdyby ani nebylo habitem ve vlastním slova smyslu, je pevné už ve své přirozenosti. Scholastikové obšírně rozmlouvali o této neomylné správnosti umění, a obecněji o silách praktického rozumu (Opatrnost v řádu Jednání, Umění v řádu Tvorby). Jak může být rozum učiněn neomylně pravdivým v říši individuálního a nahodilého? Odpovídali základním rozlišením *pravdy rozumu spekulativního*, spočívající v *poznávání*, shodně s tím, co jest, a *pravdy rozumu praktického*, spočívajícího v *usměrňování*, shodně s tím, co má být podle zákona a míry věci, již třeba vytvořit; existuje-li *vědomost* pouze o nutném, není-li neomylné pravdy v *poznání*, jde-li o něco, co může být jiné než je, může být neomylná pravda v *usměrňování*, může existovat *umění*, jako existuje *opatrnost*, jde-li o nahodilé.

Avšak tato neomylnost umění se týká pouze formálního prvku operace, t. j. regulace díla duchem. Nechť ruka umělci zemdlí, nechť mu nástroj selže, nechť hmota uhýbá, vada takto ve výsledku (*eventus*) vzniklá nezasahuje v ničem umění samo a nedokazuje, že umělec ve svém umění pochybil: od okamžiku, kdy umělec v aktu souzení neseném jeho rozumem uložil zákon a míru příslušné danému případu, nebylo v něm omylu, t. j. nesprávného směru. Umělec mající habitus umění a ruku chvějící se, *C'ha l'habito de l'arte e man che trema*, vytváří dílo nedokonalé, ale ctnostnou sílu (*virtu-*

tem) ponechává bez úhony. Rovněž v řádu morálním může výsledek selhat, akt nesený pravidly opatrnosti od neomylnosti se neodchýlí. Ačkoli vnějškově a se stanoviska hmoty přináší s sebou náhodnost a omylnost, umění samo v sobě, t. j. se stanoviska formy a regulace pocházející z ducha, není kolísavé jako domněnání, je vypěstěno v jistotě.

Z toho vyplývá, že zručnost netvoří součást umění, je toliko jeho podmínkou hmotnou a vnější: práce, díky které umělec „hrající na citeru“ nabývá obratnosti prstů, nepřispívá ke vzrůstu jeho umění samého a nevytváří umění zvláštního, pomáhá pouze odstraňovat fyzické překážky v provozování umění, „non generat novam artem, sed tollit impedimentum exercitii eius“: umění dlí zcela a bez výhrady na straně ducha.

4. Pro přesnější stanovení jeho přirozené povahy je staří srovnávali s Opatrností (Prudentia), jež taktéž je silou praktického rozumu. Rozlišující a v opak stavíce takto Umění a Opatrnost, přišli na jakési vitální jádro psychologie lidského konání.

Umění, jak jsme již řekli, kryje se se směrem Tvoření, Opatrnost se směrem Jednání. Ona stanoví a aplikuje prostředky k dosažení našich cílů mravních, jež samy jsou podřízeny konečnému cíli veškerého života lidského, to jest Bohu. V přeneseném smyslu je, chcete-li, uměním, avšak uměním *totum bene vivere*, uměním jedině světci plně ovládaným, s nadpřirozenou Opatrností a zejména s dary Ducha svatého, které je obracejí k věcem božským po božském způsobu (*modus*), a nutí je jednat za regulace samého Ducha Božího a jeho Umění lásky, propůjčující jim křídla orlů, aby jim usnadnili pout v tomto údolí: *Assument pennas ut aquilae, current, et non laborabunt, ambulant et non deficient*. Umění se nezabývá naším životem, nýbrž jenom těmi neb oněmi zvláštními a mimolidskými cíly, jsoucími oproti němu výrazem nejzazším.

Opatrnost působí k dobru jednajícího, *ad bonum operantis*, Umění k dobru tvořeného díla, *ad bonum operis*, a všechno, co je odvrací od tohoto cíle, falšuje a ochuzuje je samo. Od okamžiku, kdy Umělec začne „dobře tvořit“ (*bene operat*) – jako od okamžiku, kdy Geometr začne dokazovat – „nezáleží na tom, zda je v dobré náladě nebo zuří vztekem“. Je-li rozhněván nebo žárliv, hřeší jako člověk, nehřeší jako umělec. Umění nikterak ne-

usiluje o to, aby umělec byl dobrým ve vlastním svém jednání lidském, spíše by usilovalo o to, aby vytvořené dílo, kdyby bylo možno, bylo samo ve svém vlastním směru dokonalým využitím jeho aktivity; ale umění lidské nevytváří děl, která by se sama od sebe snažila o čin, jen Bůh taková tvoří, a tak jsou světci skutečně do písmene jeho mistrovským veledílem.

Dále, poněvadž umělec je dříve člověkem než umělcem, je snadno pozorovat konflikty, v nichž se u něho střetá Umění s Opatrností, jeho síla Výrobce a síla Člověka. Bezpochyby mu sama Opatrnost, ve všem rozsuzující podle zvláštních případů, nepřihlíží k pravidla jako rolníku a obchodníku, a nebude chtít na Rembrandtovi nebo na Leonu Bloyovi, aby tvořili *díla výnosná*, aby jimi zajistili hmotný blahobyt své rodiny. Bude však musit mít jakousi hrdinskost, aby se udržela v přímém směru Jednání a neobětovala jeho nesmrtelnou podstatu žravé modle, kterou on má v duši. Vpravdě řečeno, konflikty takové mohou býti vymýceny jedině, jestliže hluboká pokora učiní umělce, abych tak řekl, nevědoucího o svém umění, nebo jestliže všemohoucí pomazání moudrosti dá všemu, co je v něm, usnout a spočinout v pokoji a míru lásky. Fra Angelico nepocítil těchto vnitřních svárů.

Avšak přece zůstává jisto, že čistý umělec, pojat abstraktně jako takový, *reduplicative ut sic*, je něčím veskrze amorálním.

Opatrnost zdokonaluje inteligenci jen v předpokladu, že vůle se přímo kryje se směrem lidské žádostivosti (*appetitus humani*), to jest, se zřetelem k jejímu (inteligence) vlastnímu dobru, jež jest dobrem člověka celého; skutečně se zabývá pouze určováním *prostředků* vzhledem k těm či oněm konkrétním lidským cílům již chtěným, a tudíž předpokládá, že žádostivost je v náležitém uspořádání vůči těmto cílům.

Umění naopak zdokonaluje inteligenci, aniž předpokládá správnost vůle v jejím přímém směru lidské žádostivosti, neboť cíle, za nimiž spěje, jsou mimo hranice lidského dobra. Právě tak „hnutí žádostivosti, porušující hodnocení opatrnosti, neporušuje hodnocení umění, stejně jako hodnocení geometrie“. Poněvadž akt *použití* našich schopností (*usus*) závisí na vůli, ve vlastním jejím dynamismu lidské žádostivosti, chápe se tak, že umění dává toliko možnost něco dobře vykonat (*facul-*

*tas boni operis*) a ne sám *usus* dobrého konání. Umělec, chce-li, může nevyužít nebo špatně využít svého umění, jako gramatik, chce-li, může zplodit barbarismus, síla umění v něm jsoucí tím neztratila na své dokonalosti. Podle slavného výroku Aristotelova, jenž by byl beze vší pochyby miloval fantasie<sup>1</sup> Erika Satie, umělec, hřešící proti svému umění, nezaslouží tolik pokárání, hřeší-li o své vůli, jako hřeší-li bez své vůle, zatím co člověk hřešící proti opatrnosti nebo proti spravedlnosti, je více kárán, hřeší-li o své vůli, než když hřeší nevolky. Staří k tomu poznamenali, že Umění i Opatrnost mají nejprve *soudit*, a potom *přikazovat*, ale že hlavním úkonem umění je toliko souzení, kdežto hlavním úkonem opatrnosti je přikazování. *Perfectio artis consistit in iudicando*.

Konečně Opatrnost, majíc materiálem ne věc, jež má být vykonána, ale čistě užívání, způsob, jak subjekt užívá své svobody, nemá jistých a určitých cest, nebo pevných pravidel. Jejím pevným jádrem je přímý cíl, k němuž směřují síly mravní, a jde právě o určení správného prostředku k jeho dosažení. Ale k dosažení tohoto cíle a k aplikování všeobecných zásad morálního vědomí, přikázání a rad, ke zvláštní činnosti, jež má být uskutečněna, není zcela hotových pravidel; neboť tato činnost je zamotána v předivu okolností, které ji individualisují a činí z ní po každé případ opravdu nový. V každém z těchto případů<sup>2</sup> bude způsob shodného přizpůsobení se k cíli zvláštní. To je úkolem Opatrnosti, najít tento způsob s použitím cest a pravidel podřízených vůli, která podle výhodnosti vybírá okolnosti a příležitosti, samy o sobě náhodné a ne předem určené, jež budou tkvít s jistotou a budou učiněny absolutně určitými jediné úsudkem nebo rozhodnutím Opatrného, kteréž byly z tohoto důvodu scholastiky nazývány *pravidly rozhodování* (*regulae arbitrarie*). Jsouc ojedinelé pro každý ojedinelý případ, usměrňování Opatrností není proto méně jistým a méně nomylným, jak bylo výše řečeno, protože pravda úsudku podaného Opatrností se pojímá se zřetelem k přímé žádosti (*per conformitatem ad appe-*

*titum rectum*), ne se zřetelem k výsledku; a máme-li předpokládat možnost návratu některého jiného případu nebo nekonečna případů, *ve všech bodech totožných* s případem daným, můžeme tak učinit jediné proto, že tomuto se dostalo přesně *téhož usměrnění* (*regulace*), jakého by se musilo dostat všem: avšak nikdy nebude jediného případu mravního, který by byl úplně totožný s některým jiným.

Z toho je vidno, že žádná *věda* nemůže nahradit opatrnost, neboť věda, tak kasuisticky komplikovaná, jakou si ji představujem, má povždy jen pravidla obecná a určitá.

Rovněž je vidno, proč Opatrnost k upevnění úsudku naprosto potřebuje se vracet k tomu tápavému a mnohokrát znovuzapočatému zkoumání, jež staří nazývali *consilium* (rozvažování, rozbírání).

Umění naopak, majíc materiálem něco, co má být vykonáno, postupuje *cestami pevnými a určitými*, „*imo nihil aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad determinatum finem actus humani perveniant*.“ Scholastikové to po Aristotelovi potvrzují neustále a z tohoto vlastnění pevných pravidel dělají podstatnou vlastnost umění jako takového. Později podáme několik poznámek ohledně těchto pevných pravidel při řeči o krásném umění. Připomeňme si zde, že staří pojednávali o síle Umění, jak byla pozorována v sobě samé a v celé své obecnosti a ne v tom onom svém druhu, v ten smysl, že nejjednodušší příklad umění takto pojatého, příklad, v němž především se uskutečňuje rodové pojetí umění, musí být hledán v uměních mechanických. Umění výrobce lodi nebo hodinářovo má vlastním cílem cíl nezměnitelný a všeobecný, určený rozumovým důvodem: umožnit člověku jízdu po vodě nebo mu označovat hodiny, – neboť věc, mající být vytvořena, loď či hodiny, je sama pouze látkou, která má být shodně přizpůsobena tomuto cíli. A na to jsou pevná pravidla, určená taktéž rozumovým důvodem s vědomím cíle a jistého souhrnu podmínek.

Tak vzešlý výsledek je nepochybně individuální a v případech, v nichž látka umění je zvláště náhodná a schodná (*defectibilis*), jako na př. v Lékařství nebo v Zemědělství nebo v Umění válečném, bude nutno, aby umění k aplikování svých

1 Fantasie, které jsou cudnost sama, ukazující na hlubokou studánku přísnosti a čistoty.

2 Zvláště jde-li na př. o určení přesné míry dvou ctností, které mají být uskutečněny současně, pevnost a laskavost, pokora a velkomyslnost, milosrdenství a pravda atd.

pevných pravidel použilo pravidel nahodilých (sc. *regulae arbitrarie*) a jakési opatrnosti, taktéž bude nutno, aby se uchýlilo k rozvažování, ke *consiliu*. Tím zůstává však plně v platnosti, že Umění o sobě uchovává si pevnost svými rozumovými a všeobecnými pravidly, ne *consiliem*, a že správnost jeho úsudku není vzata, jako při Opatrnosti, z okolností a výhodných náhodností, ale právě z pevných a určitých cest, jemu vlastních. Proto jistá umění mohou být vědami, – vědami praktickými jako Lékařství nebo jako Chirurgie (*ars chirurgico – barbifica* se říkalo ještě v XVII. století), nebo i vědami spekulativními jako Logika.

5. V celku tedy je Umění výlučněji rozumové než Opatrnost. Zatím co Opatrnost má subjektem rozum praktický, *samozřejmě předpokládajíc přímou vůli a závislost na ní*, nezabývá se Umění vlastním dobrem pocházejícím z vůle a z cílů, které ona sleduje ve svém směru lidské žádostivosti; a jestliže předpokládá jistou správnost žádostivosti, je to ještě se zřetelem k některému cíli podstatně rozumovému. Je jako Věda poutáno k nějakému *předmětu* (ovšemže k předmětu, který má být vytvořen, ne prozkoumáván). Oklik rozjímání a úvah používá jen náhodně. Ačkoli vytváří úkony a výsledky individuální, nesoudí, leda snad podružně, podle nahodilých okolností a tím ohlíží se méně než Opatrnost na jedinnost (individuaci) skutků a na ono *hic et nunc*. Krátce jestliže co do látky, která je náhodná, se spíše shoduje s Opatrností než s Vědou, – *v ohledu formálním a jakožto síla* se spíše shoduje s Vědou a trvalými stavy rozumu spekulativního než s Opatrností: *ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia*. Vědec je člověk rozumový, který dokazuje, Umělec je člověk rozumový, který tvoří, Opatrný je člověk duchově volní, jenž dobře jedná.

Taková je v hlavních rysech představa, kterou si scholastikové tvořili o umění. Nejen ve Fidiovi a v Praxitelovi, ale i v našem vesnickém truhláři a kováři uznamenali vnitřní vývoj rozumu, jakési šlechtictví ducha. Ctností *artificis* nebyla jejich očí síla svalů nebo ohebnost prstů nebo rychlost časově měřeného a taylorisovaného pohybu, taktéž jí nebyla ona čistá obratnost zkušenostní (*experimentum*), utvářející se v paměti a v (přemýšli-

vém) rozumu tvorstva, ohraničující umění a jsoucí umění naprosto nutnou potřebou, ale pro umění sama o sobě zůstávající vnější. Byla silou duchovou a vybavovala sebe skromnějšího řemeslníka jistou dokonalostí duchovní.

Řemeslník v normálním znaku lidského vývoje a opravdu lidské vzdělanosti představuje nejobecnějšího z lidí. Jestliže Kristus chtěl být řemeslníkem na malém městečku, tož proto, že chtěl vzít na sebe normální vlastnost lidskou.

Středověcí učenci nestudovali toliko, jako mnoho našich introspekčních psychologů, člověka městského, knihovního neb akademického, pečovali o veliké člověčenstvo obecné. Ale činíce to, studovali tím zase svého Mistra. Zkoumajíce umění nebo vlastní činnost *artificis*, zkoumali činnost, kterou provozoval Pán dobrovolně po celou dobu svého skrytého života; zkoumali též jaksi i samu činnost Otcovu; neboť věděli, že sílu Umění jest chápat jakožto vlastnictví Boží, právě jako Dobrotivost a Spravedlnost, a že Syn, vykonáváje své řemeslo chudých, byl opět obrazem Otce a jeho neustávající činnosti: *Philippe, qui videt me, videt et Patrem*.

Je zajímavé konstatovat, že ve svém třídění nevykázali staří zvláštního místa tomu, co my nazýváme krásným uměním. Rozdělovali umění na užitkovou a svobodnou, podle toho, vyžadovala-li nebo nevyžadovala tělesné práce, nebo spíše, jelikož toto dělení, jdoucí dále, než se myslívá, bylo založeno nasamotném pojmu umění, *recta ratio factibilium*, podle toho, jak *dílo, které má být vytvořeno*, bylo v jednom případě výsledkem dosahovaným ve hmotě (*factibile* ve vlastním smyslu), v druhém případě čistou konstrukcí duchovou zůstávající v duši. V tomto ohledu sochařství a malířství tvořily část umění užitkových a hudba umění svobodných, sousedíc s aritmetikou a logikou: neboť hudebník rozumově uspořádává zvuky ve své duši, jako aritmetik v ní uspořádává čísla a logik pojmy; neboť ústní či nástrojové vyjádření, pomocí něhož v plyném postupu zvučící hmoty procházejí stavby, takto v duchu dokončené, jest pouze vnějším důsledkem a jednoduchým prostředkem těchto umění.

V mohutně sociálním ustavení středověké civilisace byl umělec rangu jenom řemeslnického, a

všelijaký anarchický vývoj byl jeho individualismu zapovězen, protože přirozená sociální kázeň mu ukládala z vnějšku jisté omezující podmínky. On nepracoval pro lidi světské a kupce, nýbrž pro věrný lid, v němž měl ochránit modlitbu, poučit inteligenci, utěšit duši i oči. Ó nepřirovnatelné časy, kdy prostý lid byl utvářen v krásu, dokonce aniž si toho byl vědom, tak jako dokonalí řeholníci se musí modlit, aniž vědí, že se modlí! Kdy učenci a obrazáři láskyplně učili chudé a kdy chudí s radostí vnímali jejich učení, jsouce všichni téže královské rasy zrozené z vody a z Ducha sv.

Tvořily se tehdy věci krásnější a sebezbožnění bylo méně. Šťastná pokora, v níž umělec setrval, povznášela jeho sílu a svobodu. Renaissance musila umělce pobláznit a učinit z něho nejnešťastnějšího z lidí – i v okamžiku, kdy svět se mu stává méně obyvatelným – odhalujíc mu jeho vlastní velikost, a pouštějíc naň dravou krásu drženou v začarovaném zajetí víry, a vedla jej za sebou, sama poddajná, spoutaná jen babím letem.

*Prof. J. Maritain, Paris.*

*Přeložil Václav Renč.*

## K A R A K T E R

### *Vášeň a charakter.*

Když přistupujeme k druhé části této práce, jež jest zajisté nejdůležitější, nebude snad bez užitku, připomeneme-li si, v jakých přesných mezích se staví od nynějška nesnadný problém výchovy charakteru.

S jedné strany máme ideál, k němuž musíme směřovat. Avšak tento ideál, tak jak mocný reflektor, vrhá toliko na nás záplavu svého světla a ukazuje nám jen cestu. V krajním opaku, v oblasti tmavé a zmítané citlivosti, narážím na prudké a slepé síly, jež, ponechány samy sobě, by námi házely všemi směry zároveň.

Kdyby ideál sám sebou byl s to opanovat tyto síly, podrobit je svému vůdčímu vlivu, problém výchovy charakteru by byl rychle rozřešen. Bohužel, zkušenost nám ukazuje, že idea sama o sobě, byť to byla křesťanská idea, je bez účinku na divokost našich sklonů.

Tu zasahuje vůle. O tom není pochyby, že vůle je určena k tomu, aby nás vedla k uskutečnění křesťanské idee. Než jak si při tom počínati? Odtržena byvši ve skutečnosti od narození od tohoto ideálu následky prvotního hříchu, jež všichni dědíme, nepocituje k němu téhož půvabu, těchže citů lásky. Aby se k němu přimkla, aby jej milovala, aby jej konečně chtěla, potřebuje božské pomoci milosti. Avšak milost též nás nedispensuje od osobního úsilí.

Když jsme křtem vyléčeni, zůstáváme přesto dále rekonvalescenty, kteří mohou nabýti veškeré své síly jen na volném vzduchu činnosti. A která čin-

nost je taková, že může vyburcovat vůli z její malátnosti, dáti více svěžesti jejím vznětům, více intenzity její lásce k božskému ideálu, jenž se o ni uchází.

Snad je to činnost tohoto ideálu? Než viděli jsme, že nemá působivé síly na vůli, aby chtěla, že jí nemá na vášnivé návaly, aby je zmírnil.

Nu a tak tedy si nevíme rady a výchova charakteru je umělé vnaidlo? Ne, není vnaidlo, neboť lék je v samém klíně zla.

Naléhám na to, naše vůle je schopností afektivní. Láska je v ní základem. A láska volá lásku. Místo rozkazů jasných, ale studených, dejte jí příkazy teplé, pohnuté, zabarvené vášněmi, a uvidíte, jak ihned bude poslouchat a s celým svým „srdcem“ je provádět, jimi naplňovat všechny své úkony.

Není prostředkem, jak připojit ke křesťanskému ideálu silné vášně, rytířské vzněty, schopné probudit tak vůli a působit na ni, aby účinně chtěla? Tento prostředek existuje a vůle sama má moc uskutečnit jej. V základě je to jen otázka taktiky, to, co již Aristoteles nazýval uměním filosofovat s vášněmi.

Dříve však, než podrobně pojednáme, v čem právě spočívá toto umění, je třeba říci nějaké slovo o povaze vášni.

### *Vášeň.*

Prakticky značí vášně hnutí příjemná nebo nepříjemná, jež stále pocítujeme ve smyslové oblasti duše. Když se mluví o žáru vášni, je to narážka na samovolnou, prudkou povahu těchto hnutí. Stačí

někdy malá věc k roznícení tohoto ohně: setkání, vzpomínka, obraz – jako stačí jiskra, aby vyletěla prachárna do povětří.

Moralisté připínají nejčastěji nepříznivý význam k tomuto slovu „vášeň“, totiž nezřízenost, krajnost. Jsou opravdu vášně, které se mohou státi nezřízenými a krajními, když se jich zneužívá. To však není důvod k tomu, aby byly proklínány jakékoliv vášně. Poněvadž se může zneužít i nejlepších věcí, nic by po této stránce nebylo dobré na světě.

Vášně jsou tedy příjemná nebo nepříjemná hnutí citovosti. Pohledme jen tak mimochodem, v kterých hlavních formách se podávají tato hnutí.

*Láska k sobě* je na počátku všech vášní. Poněvadž je to pramen, který vylévá ustavičné proudy, není ani jediné vášně, která by se z něho neživila.

„*Nenávist*, již někdo má k nějakému předmětu,“ poznamenává Bossuet, „pochází z lásky; tu někdo má k druhému, jenž je mu protivný. Nemám nenávisti k někomu, leč jen proto, že mi překáží, abych měl to, co mám rád.“

*Touha* je láska, která se vztahuje k dobru, jehož nemá. Radost je láska, která se pojí k dobru, jež má.

*Odpor a smutnost* je láska, která se vzdaluje od zla, jímž je zbavována svého dobra, a která se z toho rmoutí.

*Odvážnost* je láska, která podniká něco nesnadnějšího, aby zahнала ztrátu milovaného předmětu; a *bázeň* je láska zarmoucená z toho, že se vidí, jak je zbavena toho milého předmětu, což působí zemdlenost, z níž se nemožno povznést.

*Hněv* je láska popuzená z toho, že jí někdo chce vzít její dobro a mstí se na vinníku. Nakonec: odstraňte lásku a není vášní; a zjednejte lásku – všem jim dá vznik.<sup>1</sup>

Láska, touha, radost, nenávist, odpor, smutek, odvážnost, bázeň, naděje, zoufání a hněv, to je to, co můžeme nazvat škálou vášní. Než jako se může se všemi tóny hudební škály provádět hudba dobrá nebo špatná, tak se může se všemi vášněmi konat s mravního hlediska dobré nebo zlé dílo.

Vše bude záviset na mravnosti předmětu, ke kterému nás strhnou. Vášně samy o sobě opravdu nejsou ani dobré ani špatné, protože dobrota nebo mravní špatnost počínají zásahem rozumné vůle.

Sv. Řehoř praví: „Právě tak jako železo vhozené do ohně přijímá tvar, jaký mu dává kovář, a

podrobujíc se užívání, jež mu určí, stává se ušlechtilým mečem nebo obyčejným nástrojem, tak také vášně. Podrobeny vůli člověka stávají se podle jeho libosti nástroji ctnosti nebo neřesti, podle toho, jak je podrobuje rozumu nebo nerozumně podléhá jejich vládě.“

Je-li to výhodné mít vynikající zdraví, dobré oči, silné svaly a stejnoměrně rozdělený mozek, je neméně předností mít teplé srdce, ohnivou povahu, konečně vášnivou duši, ovšem pod tou podmínkou, dobře chápanou, že sebesilnější vášně se omezují na sloužení a neosobují si poroučení.

Hlavně mladí lidé cítí, jak v nich vrou tyto vášně. Tím lépe, jsou-li disponováni užívat jich, jak jest třeba; neboť smyslová hnutí, jež jsou zvláště údělem mužné mladosti, mohou se státi živými vzpruhami našeho chování. Jsou-li ustavičně vedeny a udržovány, dodávají charakternímu člověku jakéhosi nadšení, jehož nezastaví překážky. Tento citlivý dotek, to vzkypění, jež vašeň klade do lásky, je mocnou pohnutkou pro vůli a cenným pomocníkem ctnosti.

Je však při tom jedna podmínka, jež ovládá celou otázku výchovy charakteru, totiž možný soulad vášní se vzněty, jež jsou vlastní vůli.

Skutečně nalézáme ve vůli stupnici vznětů, odpovídající stupnici vášní. Vůle miluje, touží, raduje se, nenávidí, odvrací se, trpí, doufá a zoufá, je bázlívá nebo odvážná, je tichá nebo se hněvá.

Kdežto však vášně vedoucí ke zpěvu nebo kvílení, k smíchu neb pláči se slepě dožadují svého nadchnutí u všelijakých dober, jež jim smysly a obrazivost podávají v nejživějších barvách, nadšení a vzněty vůle se naproti tomu vrhají na svou kořist jen ve *světle* rozumu.

Je jisto, že vůle, odkloňujíc se od křesťanského ideálu, jenž se ukládá její činnosti, se může sytit také smyslovými dobery, nebo přesněji, my můžeme jejím prostřednictvím krmit své tělo požitky na útraty duše, avšak bude to vždy v poznání příčiny, *svobodně*, ne-li *rozumně*. Z toho následuje, že naše vášně, přijaté vůlí pro křesťanský ideál nebo proti němu, berou od ní svůj *mravní* ráz. Stávají se dobrými nebo špatnými ve styku s jejími úmysly a zpětným úderem velmi srozumitelným sdělují jejím vznětům ve formě intensivnější dobrotu nebo špatnost, kterou od ní obdržely.

Celá otázka tedy spočívá v poznání, v jaké míře

1 Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*.

křesťanské vzněty, nedokrevné, zbavené lásky – jakožto vzněty kleslé vůle – mohou nabrat v silných, avšak slepých vášních trochu životního dechu, jenž jim chybí a který umožní obrozené vůli, pevně přimknuté ke křesťanskému ideálu, aby vládla jako královna nade všemi našimi energiemi.

Naše duše jest jako varhany o dvou klávesnicích totiž klávesnici smyslových vášní a volních vznětů. Zda můžeme – abych užil technického vyjádření – spojit tyto dvě klávesnice tak, že rozechvěný tón smyslovosti strhuje s sebou příslušný tón vůle nebo naopak? Jestliže ano, pak výchova charakteru je *možná*; neboť charakter, jak jsem výše poznamenal, je harmonie duše. A tu souzvuk vůle a smyslovosti je právě to, v čem má spočívat tato harmonie.

Když tedy pomocí zručnosti a vytrvalosti dospějeme k důkladnému poznání svého nástroje, když uvedeme hodně silných vášní v souzvuk se svými křesťanskými vzněty, když si zajistíme prostřednictvím řádných návyků jejich téměř samočinné spouštění, pak se nemusíme báti nesnází. Naše prsty budou jakoby samy pobíhat na dvojí klaviatuře s překvapující hbitostí. Akordy stále bohatší a zvuknější se budou množit. Celý náš život bude dlouhou posloupností harmonických úkonů, nevýslovně se navzájem pojících a tvořících samou svou nepřetržitostí velkou báseň charakteru.

Vášně jsou tedy hnutí, nárazy smyslovosti, jež ve formě lásky nebo nenávisti, touhy nebo odporu, bázně nebo odvahy, radosti neb smutku nás samočinně unášejí k smyslovým dobrům, nebo nás od nich vzdalují.

Musíme rozluštit předběžnou otázku, dříve než uvidíme, zda naše vůle je ve stavu spojit prakticky tato vášnivá hnutí s křesťanským ideálem, aby oživila a posílila v ní samu lásku k tomuto ideálu a založila její naprostou vládu. Což nemá křesťanský ideál jako povinnost sobě vlastní potlačit vášně a zbudovat svou moc nad jejich troskami, daleko jsa od možnosti s nimi se smířiti? Vždyť konečně křesťanský ideál záleží ve vedení života Božího, života podstatně nadpřirozeného, a tedy více a více odloučeného od hmoty. A předmět vášní je zcela hmotný: vztahuje se na smysly. Uvádí je do vzrušení a čím více je samovolné a prudké toto smyslové rozbouření, jež v nás vzbuzuje, tím více, zdá se, vzdalujeme se těch božských výšin, kde se skvěje křesťanský ideál.

Velmi rozdílné odpovědi byly dány během století na tuto otázku. Zmíním se o hlavních, abych lépe položil do světla tu, kterou považuji za nejvíce souhlasnou s katolickým učením.

*Stoikové* ve starověku tvrdili, že vášně jsou naprosto špatné a že ideálem člověka ve skutečnosti je – *a fortiori* ideálem křesťana – vysušit je, mohli to říci, v jejich prameni. Podle Zenona Citijského a jeho žáků měl mudrlec směřovat k ovládnutí sebe, o tom není pochyby. Avšak měl k tomu spěti ne jako mírný král, který reformuje neukázněné poddané, a tím si zaručuje jejich podrobení, nýbrž jako tyran, který je činí nemožnými a bezslitování je kosí.

Pravý stoik se vyhýbá smyslovým vznětům, jejich rozkošem i pohmožděninám. Vzpírá se proti jejich vlivu. Nenapravuje jich, potlačuje je. A jeho snem je dospět k bezcitnosti.

„Před lehkomyšlností svého lidu, před nestřídmostí a zradou svých vojevůdců, před proviněním své ženy, smrtí svých dětí, zločinnostmi svého syna Commoda, před snížením důstojností, před prostitucí manželství, nepoddajností mocností, před ztrátou odvahy, bezstarostností o veřejné blaho, před vládou pověry, zkrátka před zřícením a hanbou své armády, své rodiny, své říše, Marcus Aurelius se chrání vši rozhořčenosti, všeho hněvu, všelikého zármutku. Podoban pevnému předhoří, na něž bouře marně narážejí, pyšní se, že žije prost bolestí, necitelný k ráně, která ho bije dnes, nepřístupný ke strachu z té, která ho udeří zítra.“<sup>1</sup>

Toto radikální a nelidské řešení problému vášní musilo přivodit jiné, neméně radikální, třebaš diametrálně opačné. Nebudu se zdržovat psaním jeho dějin, je vyloženo ve všech morálních příručkách.

*Epikurejský ideál* – Epikura mu dávají za otce a Rousseau za kmotra. Pohledme, nač se soustřeďuje. Naše povaha je vynikající ve své podstatě. Všechny náklonnosti, jež se v ní napájí jako z pramene čisté vody, mají účast na této dokonalosti. Co je špatného a proti přirozenosti, je právě chtít ukládat jakékoliv meze jejich rozpětí.

„Z vášní učinili pohané bohy, kteří měli své chrámy, své svátky. Jejich úkolem bylo nejen dávat zemi podívanou a pohoršení ze svých zlořádů, avšak též povýšiti mezi lidstvem prostopášnosti v nich zosobněné. Jako kdyby zvrácená přirozenost nebyla schopna zacházet dosti daleho – přicházely satur-

1 Janvier, Les Passions.



nalie, bacchanalie, svátky velké bohyně a otvíraly duším horizonty nekonečného hýření. Nesmrtelní sestupovali s nebe, aby pobízeli svědomí, již si to oškliví, aby je zavazovali k orgiím, za jejichž pravé původce se vydávali, aby je tím ctili.“<sup>1</sup>

Nahraďte slovo „bůh“ slovem „věda“, a snadno poznáte v tomto výkladu jistý současný názor o oslavě vášní. To, co pohané hlásali jménem svých idolů, špatní učitelé to dnes hlásají jménem vědy.

Jaké postavení přísluší katolíku mezi těmito dvěma protikladnými thesemi, z nichž jedna vynáší bez míry vášně a druhá je nemírně odsuzuje?

Nedělejme si ilusí, hlavně Zenon a Epikur měli mezi učenci a křesťany často nevědomky žáky. Kolikrát jsme slyšeli okolo nás, v prostředí, jež se přece odvolávají na katolické učení, tato zářežející sofismata, jichž se zneužívá k zastření nejžalostnějších poklesů vášní: „Mladá krev se musí vybouřit?“ Co jest to, ne-li už čistý epikureismus? Prakticky to znamená, že mladý člověk, jedině proto, že je mladý, a ne proto, že je člověk, se má oddat proudu vášní a nemusí se pokoušet plouti proti němu nebo usměrnit jej ve smyslu vyššího ideálu.

Že vášně propukají s prudkostí, hlavně v době mládí, o to se tu nejedná. Běží však o to, zda ten jediný fakt býti mladým dovoluje oddávat se jim nenuceně úmyslně. Tu pak mi více neodporuje učení rozumu a víry.

Z čeho učiníme jednou lidi, ne-li z mladých? A když ideál člověka spočívá v ovládnutí svých vášní, myslíte snad, že mladý člověk s dneška na zítřek, jakmile se rozhodne, že doba jeho mládí uplynula, může postaviti prostým fiat své porouchané vůle nezdolnou hráz bouřlivým vlnám, které dobrovolně rozpoutal?

Hle, to jsou neblahé výsledky zcela knižní morálky, jež schválně obětuje skutečnost blouznivostem. Ne, stokrát ne, mládež se nemusí vybuřovat v tom smyslu, jak mu svět rozumí. Ještě jednou: výchova charakteru není dílo jednoho dne. Jsme-li otroky svých vášní po dvacet let a více, nebude to na nás záviset, abychom se vymanili náhle z jejich jha, stali se jejich pány.

Je tím řečeno, že jménem křesťanského ideálu máme směřovat k nestvůrné bezcitnosti, udusit své vášně v jejich zárodku, abychom si zajistili vládu nad sebou?

1 Janvier, Les Passions.

Toto stoické chování, právě tak jako předešlé, nemá nic lidského, je proti přirozenosti. „Kdo chce dělat anděla, dělá bestii,“ řekl Pascal, a zkušenost to s dostatek dokazuje. Vždyť veškerá síla a půvab křesťanského ideálu pochází z toho, že je ideálem lidským po výtce. Milost je nám dána, jen aby zdokonalila naši přirozenost. *To, co je proti přirozenosti, je tím rázem protikřesťanské.*

Nechci jiného důkazu než příklad Ježíše Krista, našeho vzoru ve všem. Stačí opravdu otevřít evangelium, aby se zjistilo, že Syn člověka nebyl prost vášní. Prodavači v chrámě, farizeové, vyděrači lidu vzbudili jeho hněv. Plakal nad nevěrným Jeruselem, byl rozechvěn při své agonii strašnými hrůzami strachu. Ukazoval při Poslední večeři známky vášnivě něžnosti ke svým učedníkům. Velkou toužebností si přál jísti Beránka velikonočního s nimi. Miloval utrpení. Šílel konečně po kříži.

Zdaž to vše očividně nedokazuje, že každá vašeň není trestuhodná, že lidský ideál vtělený v Kristu se neobrací toliko na rozumnou vůli, nýbrž i na mozek, nervy, svaly, na všechny síly, jež jsou nám dány, na tělo i krev?

Tím zase není řečeno, že všechny vášně jsou dobré, ať mají jakýkoliv směr, ať upadají do jakékoliv krajnosti. Všechny vášně jsou dobré, které nám pomáhají útokem dobýti ideálu, jež víra ukládá naší činnosti. Jsou špatné všechny ty, které nás od něho odvracejí a ochromují naši vůli.

Tohle je katolické učení o vášních. Není ani příliš úzké ani příliš široké; je úměrné pravdě. A pravda je, že silné vášně, jako jsou vášně mládí, dobře orientované, dobře připiaté vůli k ideálu křesťanskému, usnadňují náš výstup k němu a vrhají do očí nevím jaký plamen, na čelo nevýslovnou záři, jež strhují lidi a dodávají živosti malátným a nejnecitelnějším mezi nimi.

Nebojme se tedy vášní. Musí nám sloužit jako můstek, abychom se vrhli na výboj charakteru. Není pochyby, že jsou při tom podmínky, které budeme muset zkoumat. Celá taktika se musí zachovávat.

Abychom se však oddali této taktice, je třeba vědět, že křesťanský život se nerozvíjí v lidskou mrtvolu, a že není nutné, — právě naopak — abychom v sobě usmrtili člověka, máme-li mít právo na název křesťanů. (Příště dále.)

P. M. G. Gillet O. P.

# T. G. MASARYK A RUSKÉ PRAVOSLAVÍ

(„*Rusko a Evropa*“).

Masarykův spis „*Rusko a Evropa*“ je Rusům málo znám a ruská vědecká i polit. literatura dosud nezaujala přesně vyměřeného stanoviska ohledně této práce, jejíž svědomitost a důkladnost nemůže býti žádným popírána. Není to zaviněno předpojatostí, nýbrž tím, že kniha vyšla těsně před válkou a nedostala se téměř do Ruska, kde její rozšiřování bylo dokonce censurou zakázáno. Vladimír Lazarevský („*Rusko a československé znovuzrození*“, Praha 1927, str. 54) píše: „Bohatým a nestranným zdrojem informace o Masarykovi byla jeho literární činnost, zejména a zcela zvláště jeho objemné dvousvazkové dílo „*Russland und Europa*“, vydané v Německu v roce 1913. Censurní exemplář této knihy byl proto předán zahraničnímu ministerstvu. V roce 1916 objednali ze Švýcar ještě dva exempláře této knihy.“ Spis Masarykův dostal se do Ruska zajisté ve větším počtu exemplářů nežli udává Lazarevský, avšak jest přece jisto, že nedošel zvláštního rozšíření, a širším kruhům inteligence byl naprosto neznám. Proto postrádáme větších a hodnotnějších ruských úsudků; pokud se vyskytovaly, byly neúplné a kusé.

Určité vyrovnání s Masarykem bylo provedeno toliko Lazarevským a Trockým a to výhradně po stránce politické. Zmíněný již spis Lazarevského, jsa ve své podstatě pouhým pamfletem, stranickým a předpojatým, nevystihuje nikterak samotné základny Masarykovy knihy, její filosofické a historiosofické koncepce, jež je značně důležitější nežli to, či ono politické zabrojení. Právě tuto věcnou analýsu po stránce filosofické a historické ruská literatura Masarykovi dosud dluží. Tím hodnota jeho spisu zůstává stále neotřesenou a všechny námitky, které činil proti jiným koncepcím ruských dějin, jsou dosud platné. Rovněž ani západní katoličtí, zejména unionističtí spisovatelé, jichž se „*Rusko a Evropa*“ musilo alespoň ve stejné míře, jako samých Rusů týkati, do dnešního dne nepodali věcného rozboru Masarykových thesů a tak nezamítli, ani nevyužili onoho bohatství, jež jim mohlo plynouti z této knihy, pocházející z pera věhlasného znalce ruských poměrů. Zdá se, že určitá záliba v ruském pravoslaví, kterou projevují světové kruhy protes-

tantské, pracující v intencích kongresů „*Faith and Order*“, dává tušiti, že Masarykovo hodnocení ruské církve nebylo by ani zde přijato bezvýhradně. V otázce názoru na dějiny ruské církve stojí Masaryk osamocen; jeho tvrzení nejsou ani obecně akceptována, ani zamítnuta. Nepovažuji zde za svůj úkol podávati obsáhlý rozbor „*Ruska a Evropy*“, nýbrž chci poskytnouti jen menší glosu, *jejímž cílem jest konstatovati, jakým směrem by podobná ruská kritika měla se ubíratí a k jakým výsledkům musí přijíti*, bude-li důsledně a nezaujatě kráčetí ve šlépějích tradic ruské náboženské historiosofie. Jinými slovy, tyto poznámky musí se dotknouti jednak Masarykova soudu o duchu ruské církve, jednak jeho úsudku o duchu její minulosti.

2. Názory vyslovené prof. T. G. Masarykem o duchu a dějinách ruské církve, pozůstávají ze dvou částí: z filosofie dějin a z výkladu empirických fakt, jejich osvětlení a uspořádání v jednotný rámec pevné historiosofické koncepce. Pokud jde o filosofii dějin, je to známá a dalších výkladů nepotřebující these boje demokracie proti theokracii, což podle úsudku autora jest imanentním smyslem ruských církevních, státních a vůbec kulturních dějin.

Obsah filosofie dějin určuje se jejími hlavními úkoly. Především hledá jisté prameny historického dění, jež jsou současně též základem dějepisu, jako samostatné vědy; za druhé ujasňuje si význam všech těchto nalezených zdrojů a uspořádává je v harmonickou jednotu vědění a bytí – jinými slovy, umísťuje jednotlivá fakta v soustavě světa a hodnotí je podle poměru k určitému ideálu. Třetí její úloha spočívá jak v poznání a znázorňování konkrétního dějinného procesu, tak i ve vysvětlení jeho vnitřního smyslu, podstaty a cíle. Pokud se filosofie dějin omezuje na první úkol, nazýváme ji teorií dějin, t. j. teorií historického poznání a bytí. Upírá-li zrak svůj výhradně k druhému cíli, pak nutno mluvit o filosofii dějin v užším a speciálním slova smyslu; konečně v mezích třetího úkolu, tato filosofie jeví se nám jako metafysika dějin, jejímž předmětem je poznání historického procesu ve světle nejvyšších metafysických ideí.

Masaryk zabývá se především třetím cílem a při-

dává své práci značný psychologický nádech. Méně pozornosti věnuje úkolu druhému a přenechává stranou první, takže poněkud zanedbává noetické předpoklady historického poznání, na což má určité právo, poněvadž jeho názory v tomto oboru jsou dosti známé ze spisů jiných. Nicméně, pokud se jedná výhradně o „Rusko a Evropu“, nutno podotknouti, že tato mezera ve struktuře knihy je dosti značná a nutí někdy autora opírat se výhradně o empirii a postupovati cestou nikoliv filosofického, nýbrž psychologického a sociologického badání. Masarykovo líčení konkrétních historických procesů, jeho zajímavých charakteristik a úsudků dotkneme se jen zběžně, poněvadž nahodile nesprávná hodnocení neznamenaají mnoho ve filosofické struktuře „Evropy a Ruska“. Každá kritika této knihy, chce-li správně a věcně zhodnotiti podstatu Masarykových názorů, nesmí příliš odbočovati do oblasti empirických událostí, nýbrž musí vyzkoušeti historiosofické závěry autora ve výhni té neb jiné koncepce *teorie dějin* a filosofie dějin v užším a speciálnějším smyslu slova. Toť jest úkol, kterému musí učiniti zadost každý badatel. Podotýkáme výslovně, že nejde nám o filosofickou zkoušku základů světového názoru Masarykova, nýbrž toliko o zhodnocení jeho závěrů, které bereme jako samostatné these a kreslíme onen postoj, jež musí zaujmouti vůči nim ruská filosofie dějin.

3. V „Rusku a v Evropě“ mluví Masaryk jako sociolog a není proto snadno uvéstí takové citáty, které by charakterisovaly správně jeho postoj ohledně metafysiky ruských dějin; správněji řečeno, tento postoj je vždy vyjádřenslovy, majícími vzhled sociologického badání. Sociologie není metafysikou dějin, nýbrž jenom jedním z mnoha jejích pramenů. Akcentuje-li T. G. Masaryk právě sociologickou formu výkladu, pak jsme nuceni dočasně činiti totéž, ale tak, aby vždy bylo lze osvoboditi filosofickou strukturu problému od roucha sociologie, empirie a psychologismu. Stanovisko T. G. Masaryka je vloženo v těchto citátech:

„Patří k nejdůležitějším úkolům filosofie dějin, vyličití vývoj a význam tří velkých systémů církevních – katolicismu (římského), protestantismu a pravoslaví – a vyjádřiti jejich vzájemný poměr. Zároveň jest pro celý vývojlidstva důležitý zvláštní poměr, v němž stojí od dob řeckých theologie, jakožto orgán mytu k filosofii jako orgánu vědy

(„Rusko a Evropa“, vydání r. 1921 svazek II. str. 627.)

„Při svém pokuse o dějinně filosofický výklad vycházím z názoru, že náboženství je centrální a centralisující mocí v životě jednotlivcově i společnosti: etické ideály lidí formují se nábožensky, náboženství tvoří duchovní směr, životní náladu člověka.

Mluvíme zde o náboženství církevním: církev jako organisace společnosti, církev jako vůdčí opora státu a jeho organisace, církev jako základ theokracie byla a jest dosud učitelkou a vychovatelkou národů . . .“ (ibid. sv. II. 691.)

„Pravoslavný katolicismus liší se od západního, římského katolicismu analogicky, jako se liší Byzantion od Říma, západ od řecko-asijského východu; theologicky a filosoficky uplatnil se v pravoslaví vedle Starého a Nového zákona, vedle Krista Plato, kdežto v Římě nabyli vlivu Pavel a s Pavlem Augustinus a potom Aristoteles.

Kdežto na pravoslavném východě soběstačný byzantinismus brzy se zakotvil, byl na západě pasivism katolicismu méně silný . . .“ (ibid. II. 628.)

„Ruské pravoslaví, jak bylo již ukázáno, je dědicem byzantinismu stationárním, t. j. zůstalo mnohem stationárnější než církev římská, nemluvě ani o protestantismu. Proto musil třetí Řím vypůjčovati si na západě nejen ve věcech kulturních, ale také v církevně-náboženských . . .“ (ibid. II. 629.)

„Povaha pravoslavného pasivismu a jeho náboženské a církevní zpátečnictví vysvětlují nám fakt, že na straně církvi přátelské i v církvi samé tak často a tak charakteristicky vystupuje tendence katolisující (Čaadajev – Pečorin – Solovjev – Leontěv). Není to jen vnější sblížení se západem, úzce příbuzným nábožensky i církevně, nýbrž pravoslaví uvedeno byvši v kvaszápadní filosofii, vede zvnitřku logicky k římskému katolicismu, jakožto k nejbližší vyššímu stupni církevně náboženského vývoje . . .“ (ibid. II. 631.)

„Jestliže na západě se vyvinula v opozici proti církvi a jejímu učení, proti theokracii nová filosofie a věda, tedy v Rusku byl dán týž antanogism vnitřně; vliv západního myšlení urychlil a posílil jeho vývoj . . .“ (ibid. II. 632.)

„Středověké staré Rusko bylo vtaženo bezprostředně do evropského procesu vývojového století XVIII. a následujících . . .“ (ibid. II. 690.)

4. Uvedené citáty, rovněž i ostatní obsah „Ruska a Evropy“ mohou býti charakterisovány těmito stručnými body:

I. Masaryk spojuje otázky náboženského vývoje s otázkami obecného vývoje kulturního; církev je spjata s kulturou, dějiny kultury současně jsou také dějinami církve.

II. Podstata ducha ruské církve je tatáž, co podstata církevnictví západního – římsko-katolického (správněji je mluvíti o katolictví universálním).

III. Ruské pravoslaví je toliko časově opožděno proti katolictví; celkem je podobné jeho dřívějším fázím a další vývoj musí nevyhnutelně sblížit navzájem obě církve.

Konkretnímu líčení tohoto opoždění jest vlastně věnován celý obsah této monumentální knihy: problém revoluce a demokracie v Rusku podle názoru T. G. Masaryka těsně souvisí s tím, jak ruské myšlení překoná tytéž fáze, kterými kráčelo lidstvo na západě. Jest ovšem pamatovati, že názory Masaryka nežádají, aby evoluce ruského myšlení zdržovala se delší dobu na všech stupních; následkem vlivů západní filosofie tento proces může býti značně urychlen. Základem sociologických názorů autora není tedy vývojová teorie v přesném smyslu slova, nýbrž spíše teorie mutace. Odůvodnění třetí these jest čistě sociologické a jest rozvinuto velmi obsáhle; zde sociologie opravdu se snoubí s filosofií a proto můžeme názory Masaryka v tomto směru chápati jako historiosofickou soustavu, t. j. jako systém politické i kulturní předvídavosti,

zbudovaný sice na filosofické basi, ale opírající se především o poznatky empirické. Proto prozatím přenecháme stranou část sociologického obsahu třetí these, jako tvrzení povahy smíšené a věnujeme jí pozornost především jako otázce přípustnosti toho, by jedna lokální církev nacházela se na takovém stupni rozvoje, který již byl překonán církví jinou. Při pokusu dosáhnouti našeho cíle, t. j. zakreslení postoje ruské filosofie vůči názorům Masarykovým, můžeme se opíratí toliko o teorii takových ruských myslitelů, kteří smýšlejí nábožensky, přísněji řečeno „církevnicky“, a tak mají legitimaci k tomu, aby přijali, anebo zavrhnli uvedené these.

Je samozřejmé, že u takových spisovatelů první bod Masarykových názorů – spojitost dějin církevního a vědeckého myšlení – nemůže vyvolati žádného odporu, třeba ovšem jejich pojmání a hodnocení této spojitosti bude odlišným od stanoviska T. G. Masaryka. Popření anebo obhájení odůvodněnosti toho či jiného obecného nazírání v otázkách hodnocení určitých zjevů, vymyká se však z rámce této studie a proto omezují se pouze na to, že konstatují tuto formální a strukturální podobu názorů. Slavjanofilové zdůrazňovali vztah každé lokální osobité kultury k náboženství a právě proto zatracovali západní kulturu, poněvadž přerušila tuto souvislost – v tom zvláště vynikal Leontěv. V jeho díle nyní pokračuje t. zv. jevrazijské hnutí, které usilovně zdůrazňuje, že náboženství je nejdůležitější složkou.

*Dr. Valerij S. Vilinskij.*

## KRITIKA

### *Philosophische Forschungsberichte.*

Junker und Dünhaupt Verlag (Berlin).

Tato nová sbírka a přehled současné vědy filosofické v přítomné době obsahuje hluboké studie z různých oborů filosofie: (Heft 1) Walter Passarge: Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart (RM. 4·50), (Heft 2) Wilhelm Burkampf: Naturphilosophie der Gegenwart (RM. 2·50), (Heft 3) Hans Leisegang: Religionsphilosophie der Gegenwart (RM. 4·50), (Heft 4) August Messer: Wertphilosophie der Gegenwart, (Heft 6) Günther Ipsen:

Sprachphilosophie der Gegenwart (RM. 1·70), (Heft 7) Otto Tumlriz: Jugendpsychologie der Gegenwart (RM. 3·80), (Heft 8) K. F. Sturm: Erziehungswissenschaft der Gegenwart (RM. 3· –).

Zajímavá je synthetická snaha v Německu, shromážďovat všechny dosavadní poznatky jednotlivých oborů. Rozptýlenost je unavující lidskému duchu, soustřediti vše přispívá nemálo k hlubšímu chápání a poznání.

Ve čtvrtém sešitě přináší August Messer jako vždy ve svých studiích jasně a každému přístupně *filosofii hodnot*. Jak sám autor doznává, jméno je

nové, ale obsahem věc je již ve staré řecké filosofii projednávána. Je to zvláště Sokrates, Plato a nejvíce Aristoteles, kteří zavádějí pojmy *povah* věcí. Filosofie hodnot byla hlavně vypěstěna sv. Tomášem Aquinským, který v každém svém filosofickém postupu hledá to, co patří „*per se*“ k věci, to jest, co je vlastního každé věci, co patří k podstatné struktuře věci, pak vylučuje, co je „*per accidens*“, bez čehož podstata věci se nemění a tak dospívá k vlastní povaze věci.

Filosofie hodnot se vrací k tomuto zkoumání povah věcí.

Messer dokazuje, že pojem „hodnota“ je pojem relace čili vztahu. Není to něco tak s objektem souvisejícího jako forma objektu, bez níž předmět není myslitelný. Hodnota vyjadřuje objekt ve vztahu k něčemu nebo pro někoho. Z toho nenásleduje, že je to čistě relativní pojem, t. j. subjektivní. Podává tu Messer ontologický rozbor pojmu „hodnota“. Tak jako pojem pravdiva nebo dobra povstává z objektu a jeho vztahu k lidským schopnostem buď poznávací (pojem pravdiva) nebo dychtící (pojem dobra), tak pojem hodnota značí ens, objekt ve vztahu k jinému, při tom ovšem zůstává objektivní platnost. Značí tedy pojem hodnota předně: obsah věci, který je dán nezávisle na našich schopnostech, který je poznáván, nikoliv vynalezen a za druhé teprve značí schopnost tohoto obsahu působiti na schopnosti. Messer se v tom vrací k subtilní, ale pravdivé metafysice povah věcí. Značí hodnota dobro, t. j. dokonalost věci uznanou rozumem jako takovou.

Ve stanovení základu hodnot udává autor dvě věci: *a)* je to užitečnost (*prodesse*), *b)* příjemnost (*delectare*) věci. Je v tom patrný nedostatek. Chybí v tomto rozdělení podklad čistě duševních hodnot, které lze zvatí „*honestum*“, t. j. něco, co samo o sobě je hodnotné a zálibyhodné (na př. hodnota ctnosti má na sobě více než užitečnost a příjemnost, je v ní vznešenost).

V badání o poznání hodnot Messer se blíží k filosofii přirozeného zákona, jak jej zpracoval svatý Tomáš Aq., zvláště v poznání etických hodnot, ačkoliv nepoužívá tohoto výrazu.

V historickém, přehledném úvodě ke spisu *Jugendpsychologie* uvádí autor, že vědecky pěstovaná psychologie mládí je fakticky teprve 48 let, tedy v nejnovější době. Byly v tom oboru některé po-

kusy dříve, ale velmi nedokonalé, mezi pokusy o to uvádí i Komenského. Kdežto již starověký pedagog Aristoteles zvláště ve své *Etice* k Nikomachovi zabývá se tak podrobně a přesně psychologii mládí, uvádí její charakteristiky na základě pozorování a zkušenosti a buduje celý svůj etický systém na psychologii. Tak přesné analýse psychologie mládí, jak ji podává Aristoteles, nedovedl vlastně dosud nikdo podat. Modernější badání o té věci jeví nedostatky tím, že vývoj mládí omezilo na porozování biologické a fyziologické. Psychologická stránka byla zanedbávána. Dnes se opouští atomické pozorování vývoje mládí a pozorovatelé se vracejí k pozorování celku, celé struktury, jak celá bytost se všemi schopnostmi účelně je sestavená a žije a jenom psychická struktura celku soustřeďuje celý pochod biologický k vytvoření různých duševních dispozic vlastností. Z toho důvodu odpadá mechanismus, který dřívější atomické badání postavilo jako výslednici.

Ve stanovení metody k poznání psychologie mládí a k určení jejích prvků je autor co nejobjektivnější tím, že vedle fysicko-chemických prvků zdůrazňuje nutnost poznání psychického pozorování.

Autor je obeznámen s přítomnou dobou a jejími názory na psychologii mládí, k některým zaujímá své kritické stanovisko (na př. k Freudově sublimační teorii atd.). Mezi konfusí sexuálního pudu a erotickými vzněty moderní doby v celkovém rozhledu se ozývají zdravé hlasy o duševní lásce, o duševním krásnu. České mládeži chybí dosud kniha o psychologii mládí, úplná a správná, která by bohatě rozvíjela tak důležitý předmět, aby se stala základem výchovy.

Tato sbírka rozhledu po literatuře filosofické umožňuje i neodborníkovi nahlédnouti do výsledků odborné filosofické práce. *Dr. Habáň.*

*Dr. Josef Matocha: Osoba v dějinném vývoji a významu.*

Olomouc 1930.

Význam a stav jednání o problému osoby ukazuje autor v úvodě. Je to jeden z nejzákladnějších problémů, kolem něhož se otáčí od nejstarších dob lidské zkoumání. Není to jen středisko starověku, moderní filosofie jej klade stejně do popředí, ovšem

pozoruje se s jiného hlediska. Autor ukazuje, že spor o osobu, podstatu jsoucna souvisí se sporem o možnost metafysického (ontologického) badání. Vlastně každý obor filosofie je nutně vázán na podstatu a povahu věcí.

Co vším právem nejvíce zdůrazňuje je, že pojem podstaty a osobnosti ve scholastické filosofii není čistě statickým pojmem, nýbrž *staticko-dynamickým*. Dynamický stav, kony, jevy duševního života předpokládají nutně svůj princip – podstatu. Nauka sv. Tomáše o věci je podána důkladně (snad jen terminologie mohla více odpovídati terminologii moderní filosofie).

V první části dává autor dějinný přehled o otázce. Prochází nejstaršími dobami až k posledním okamžikům; jejich znalost dosvědčuje ohromnou literaturou.

Kniha je ohromným pokusem projíti bouří moderní filosofie a jejích nesrovnalých názorů k pravdivému stanovení tomistické these. Objasňuje pravdu v odstínech tmy moderního chaosu. Ukazuje zároveň, jak je třeba pojednávat o filosofických problémech dnes, t. j. kráčet přes materiál moderní filosofie a srovnatí jej, dáti mu formu. Tou formou jsou věčné principy tomismu.

H.

*Dr. Jaroslav Beneš: Psychoanalyse.*

Praha 1929.

Kniha dra Beneše má velkou výhodu jasnosti a přístupného podání. Psychoanalyse rychle se rozšířila, stala se pro mnohé novým světovým názorem. Ale nedostatečnost jeho se ihned dostavovala, takže se tříštila hned ve svém počátku. Autor se zabývá výhradně Freudovou psychoanalysou a jeho kniha osvětluje správnosti, ale hlavně nesprávnosti freudismu z psychologických principů křesťanské filosofie.

— a —

*P. Erich Przywara S. J.: Kant heute.*

Oldenbourg, München (RM. 5-50).

Uprostřed dnešních filosofických krisí a nesrovnalostí autor ve své vysoce vyspělé spekulativní schopnosti utkává sv. Tomáše Aq. s Kantem se stránky problematice metafysiky o *analogii jsoucna*. Dotýká se tím nejzákladnějšího bodu toho, co

je stvořené a co je Nestvořené, a podstatného rozdílu mezi Bohem a tvorem. Na tomto principu pozoruje dva proudy myšlení od sv. Augustina ke sv. Tomáši a druhý od Luthera ke Kantovi, z nichž povstaly dva tak různé body – katolický a protestantský. Przywara známý svými hlubokými studiemi dosahuje výše největších moderních myslitelů.

*Hans Margolins:*

*Die Ethik Franz Brentanos.*

Meiner, Leipzig.

Autor rozebírá Brentanovu věc: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“.

V tomto svém díle Brentano mistrně podal principy etického poznání. Nejsou to nové principy, ale je to nový způsob na podkladě experimentním podání věčných principů. Tím Brentano dovedl učiniti přístup spekulativním principům do zkušenostního období filosofického badání. Analýze etických jevů je psychologická, takže etické hodnoty splývají se strukturou člověka a s jeho vyšším životem.

— b —

*Jos. Kratochvil: Meditace věků,*

dějinný vývoj filosofického myšlení, díl třetí, filosofie novověká (1930, Barvič a Novotný, Brno).

Autor vydává třetí díl svého velkolepého díla o dějinném vývoji filosofického myšlení. Jedinečné dílo v české literatuře, v němž není zaujatosti. Pohled na dějinný vývoj lidského myšlení filosofického autor rád nazývá *rozpravu o pravdě*. Tomuto pohledu odpovídají jeho tři svazky. Každá doba má svou charakteristiku, kterou autor postřehl. Moderní doba rýsuje negace, popření minulosti, odmítnutí středověké scholastiky, žádá si nová doba naprostou volnost a svobodu. (Tím ovšem nevědomky upadá do nových předpokladů, které si staví jako jisté.) Z těchto předpokladů lze označiti moderní filosofii jako čistě osobní, individuální, *subjektivní*. Tím pozbývá pestrost a různost badání a zkoumání moderní doby vnitřní souvislosti. Tento díl díla Kratochvilova obsahuje dobu od počátku novověku čili od doby přechodní, renesanční až do konce XVIII. století. Poslední díl tedy bude obsahovati nejnovější filosofii.

*Dr. Oswald Kroh: Die Psychologie des  
Grundschulkindes*

in ihrer Beziehung zur kindlichen Gesamtentwicklung (7. – 8. vydání), Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne 1930.

Tolikáté vydání knihy ukazuje, že kniha se těší oblibě, a to hlavně proto, že psychologie tak útlého věku nebyla vědecky probírána. Moderní doba spějící k výchově všímá si dětské psychologie, aby jí porozuměla a tak účinně se jí mohla věnovati. První část knihy rozvíjí všeobecnou znalost dětské psychologie, v druhé části jsou podána různá období dětského vývoje až ke zralosti, třetí část nejobsáhlejší a nejvýznačnější podává rozvoj různých složek duševního života, intelektuelního, morálního a náboženského, estetického smyslu atd. Ve výkladu jednotlivých věcí patřících k morálním hodnotám ne dosti rozhodně pronáší svůj názor na př. proti názoru, že onanie v dospívajícím věku je nutným zlem, které se musí trpěti. Málo zdůrazňuje, že tato výstřednost oslabuje charakter, ale zvláště přináší s sebou otupělost duševní, nechápavost vyšších životních složek, takže rozvoj člověka není úplný.

*Robert Linhardt: Unsere Ideale.*

Herder, Freiburg im Br. 1930.

Dnešní doba a okolí přináší tolik nových nutností spojených s životem, že je třeba eticky se s nimi pořádati. Zkušený křesťanský etik Linhardt právě pro tuto příčinu píše svou knihu. Uprostřed pochybností a etického hledání udává, co jest správné, co je třeba činiti, aby duše dospěla klidu v Bohu. Pravda podaná vzletným způsobem budí v duši lásku a to jest jistý krok k postupu, k jednání. Ve svém duševním vývoji autor dospívá k jasnému zření cesty a tuto cestu ukazuje zvláště mladistvému světu. Jeho duch je vytríben bolestí a láskou a tato dispoice ho činí jemným a čistým a diktuje mu slova hýbající duší.

*J. H. Robinson: „Vývoj lidské mysli“.*

(Družstevní práce, 1929. S předmluvou  
H. G. Wellse.)

Knížka doslovně americká. Stosedmdesátdevět

stránek, kapesního formátu, a vůbec formou i stylem příručná. Meetingové řečnění, o jehož vědeckosti je autor přesvědčen do té míry, jako soudný čtenář o pravém opaku. Odhodlává se postaviti thesi: bez znalosti historie, bez nového důkladného poznání příčin a zákonitostí z ní plynoucích – nelze uvažovati o pokroku. Také já jsem před časem v tomto časopise postavila podobnou thesi. Leč nemohu se jí odříci ani po přečtení této knížky a proto upozorňuji na Robinsona a prohlašuji, že moje these, ač skoro doslovně stejná, nemá s jeho vývody a důvody nic společného. Je bodem, v němž se naše zcela protichůdné cesty zkrížily – a po této křižovatce se zase rozbíhají v pravém úhlu.

Robinson na straně 15 (srovnej i str. 21) praví: „Kdyby určité, nepopíratelné, dějinné fakty byly všeobecně známy, přijaty a každodenně uplatňovány v našem myšlení, svět stal by se ihned zcela jiným místem, než je dnes. Nemohli bychom pak klamati sami sebe tak prostoduchým způsobem, jako to činíme, ani využívatí nevědomosti druhých.“ – Tato věta mu ale nevádí, aby pak v celém následujícím výkladu neklamal sebe, a i ty druhé způsobem tím nejprostodušším.

Když byl totiž zavrhl tři až dosaváde uplatňované metody reformační, to jest změnu organizace, domluvu duchovní a vzdělávání naukové, vykládá své názory o různých druzích myšlení (t. j. čisté myšlení – při čemž přivěšena je tato perla: „rozlišování ducha od těla je velmi dávný, bezděčný a nekritický, divošský předsudek“ – podvědomí, snění atd.) a dospívá k závěru, že naše dnešní myšlení není objevováním nových fakt, nýbrž z převážné většiny pouhým *zdůvodňováním*, to jest shledáváním důvodů pro zachování toho, co už víme. Praví, že všichni jsme nakloněni tomu, alespoň z 80% býti konservativci, že konservativnost není pro mysl lidskou násilím, naopak, že je to jejím normálním a jí velmi konvenujícím stavem. Posteriorní, pouhé *zdůvodňování* jeví se mu velmi škodlivým a radí tudíž k reformě ve smyslu podstatného, kritického přezkoušení takových idejí, které jsme si zvykli jen *zdůvodňovat* (náboženství, vlastenectví, rodinná forma života a p.). Jediné správné myšlení jest takové, které vede ke *změně*. Jedině změnou dospíváme prý k tvořivosti, čili: tvoření je změna.



Poté následují kapitoly líčící vývoj lidské mysli, a to od údobí blahoslaveného stavu naší opičí minulosti, pokračují chrlením nadávek na inkvisici, velebením martyria G. Bruna a spol. — a konečně vedou k závěru, že jsme ještě stále zatíženi středověkým intelektuálním dědictvím. Dvě poslední kapitoly pojednávají o našem „přítomném stavu ve světle dějin“. — Pohybovali-li jsme se dříve na mělčinách, ocitli jsme se tady na suchu. Neboť krom toho, že podobně Robinson zavrhuje kapitalistický řád společenský, krom toho, že ostře kritizuje mnohé minulé i přítomné presidenty, a že gravituje k bolševismu (ačkoliv je dost zbabělý, aby to hned na následující stránce popřel), krátce krom toho, že celý tento tlach je pustopustým neujasněným povídáním, vyplývajícím z protestantského morálkářství a projevem zoufalé bezradnosti v premisách i závěru — nedověděli jsme se nic jiného než to, že také autor ví, že pečeti knihy minulosti byly zlomeny, a že tudíž se v této knize můžeme poučiti: 1. o tom, že konservativismus je nejzhoubnější zhoubou. 2. že naši předkové žili po statisíciletí ve tmách, nevědomostech a divošství. 3. že naše doba je vrcholnou. 4. že pojem duše a duševnosti nutno přezkoušet a j. v.

Upozorňuji-li přece na knížku Robinsonovu, činím tak ze dvou důvodů. Především proto, abych řekla, že s ní nesouhlasím, přes to, že je tu vyslovena these, zdánlivě s mojí stejnoznačná — ale i proto, abych upozornila na formu a styl knihy. Není nejmenší pochyby o tom, že kniha bude mít úspěch právě pro tyto dvě věci. Natropí mnoho škody. Je malá, stručná, jadrná. Basírujíc na zdánlivě ohromném vědeckém materiálu a syntetisujíc vnucuje se nevtíravě. Knižka bude mít úspěch. Vede k primitivnosti, vychvaluje a zdůrazňuje jednoduchá hlediska. Vystihla potřebu doby. To jsou její přednosti a nebezpečnost, které je dobře si uvědomit.

Jak a proč jsem já dospěla k tomu naprosto pevnému stanovisku, že historie je dnes, současně, nejdůležitější disciplinou, právě jakožto věda o změnách lidského myšlení a jak hodnotiti změny lidského myšlení, vyložím jindy. Tady zdůrazňuji jen kontrasty své koncepce. Především vycházím se stanoviska naprosté komplikovanosti lidského života. — Jsem přesvědčena, že to, co bylo před námi, je nejen při nejmenším právě tak hodnotné, jako

doba naše, ale naopak v mnoha případech vykrystalisovanější a hodnotnější. Jsem přesvědčena, že jedinou možnou formou sociálního řádu jsou kasty, nikoliv rovnost (a trvám tím na papežské encyklice proti socialismu), že tedy veškeré snění o komunismu je nemožností. Jsem přesvědčena o tom, že jest nám snažiti se o zušlechtnění sebe, tedy de fakto o pokrok, ne ovšem proto, abychom tím chtěli dosáhnouti úplné dokonalosti, ale proto, že tato nutnost zušlechtnění a zkrásnění sebe samých byla nám Bohem vložena do duše, a že právě tato nutnost je důkazem božského jejího původu. Tato touha po pokroku a vývoji vlastních schopností je však podmíněna pokorou. Bez pokory není poznání — bez něho není pokroku, bez pokroku trváme v primitivnosti. — Dovede-li nám však p. Robinson poraditi jen to, abychom se stali bolševiky, odpovíme mu, že jsme si dávno již dali lepší radu. Chceme býti pokorní před vším, co se stalo, děje a bude dít. Naším úkolem je poznávat a třídit, nikoliv soudit.

Dr. Birnbaumová.

### *Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie.*

I., sešit 1. Cena brož. 4. — RM. Felix Meiner, Verlag in Leipzig. 1930.

Společnost pro empirickou filosofii v Berlíně a spolek Ernst Mach ve Vídni vydávají po prvním svém sblížení na kongresu v Praze 1929 (viz tehd. referát v této revui) společný filosofický časopis „Erkenntnis“, který má vycházeti šestkrát do roka. Obsah prvního čísla jest v hlavních rysech to, co jsme slyšeli na zmíněném pražském kongresu, takže prozatím netřeba se k tomu v referátě vraceti. Pokud tento filosofický směr podává plodné náměty všeobecně přijatelné, bylo k nim pohlíženo již ve studiích ref. v této revui. Pokud některý projednaný problém bude nový, bude k němu na tomto místě zaujato stručně, ale jasně naše stanovisko. Pro první programové číslo budiž zde jen vytčena všeobecná tendence, kterou hnutí obousměrných společností je voleno. Přiznává to H. Reichenbach na konci svého článku „Die philosophische Bedeutung der modernen Physik“, když praví: Der Zusammenbruch traditioneller Gefühlswelten (náboženství a metafysická filosofie) ist heute das Problem für das Problem jedes Einzelnen, für das Leben des

Tages, und die physikalische Wissenschaft (ve svých filosofických důsledcích), so sehr ihre Wendung logischer Kritik entsprang, vollzieht darin nichts anderes als ihre Eingliederung in die soziologische Tendenz unserer Zeit. Tím jejich filosofie, která jest v přesném vyznačení pouze filosofií matematiky a fyziky přes všechna opačná tvrzení, i s přírodními vědami víže své výsledky na proměnlivého činitele a vzdává se sama nároku na všeobecnou platnost.

RNDr. Artur Pavelka.

*Driesch, Philosophische Forschungswege.*

Verlag Emanuel Reinicke, Leipzig 1930. XI a 121 stran 80. Brož. 5. – RM, váz. 6.80 RM.

Účel této poslední publikace Drieschovy jest již vyznačen vedlejším titulkem: *Ratschläge u. Warnungen*. Přehlížeje bystrým zrakem zkušeného myslitele situaci současnou na poli filosofickém, poznává autor tolik nebezpečných známek v poslední etapě filosofického vývoje, při čemž má hlavní zřetel k Německu, že cítí v sobě morální povinnost jako zkušený raditi nezkušeným. Kdyby poctivou prací pokročilý věk neopravňoval autora k takovému tónu v publikaci, pak časovost projednaných problémů by sama ospravedlnila jeho vystoupení. Jelikož zjevy pozorované v Německu neliší se v mnohém od poměrů našich, budiž mi dovoleno některé význačné myšlenky autorovy zde naznačiti.

Filosofie je v krizi. Příčinou je rostoucí zájem o filosofické problémy na straně jedné a rostoucí nesvědomitost na straně druhé. Autor hrozí se perspektivy, která se za tohoto stavu filosofii otvírá, a praví doslova, že velké vymoženosti minulosti hrozí zaniknouti, ba dokonce v mnohých kruzích již zanikly. Nebezpečí je trojího druhu. Především bují populární filosofie, která se se zálibou pohybuje na poli t. zv. kulturní filosofie a historické filosofie. Vyjímaje vskutku dobré práce z tohoto oboru, radí o těch „až příliš mnohých“ vyznačujících se snahou býti moderními a duchaplnými za každou cenu, docela stručně, ale rozhodně: pryč s nimi do koše!

Další nebezpečí vidí v zálibě moderních filoso-

fů pro heslo irrationality. Je to mnohým jen pláštěm, aby zastřeli vlastní nevyspělost.

Hlavní svůj zřetel obrací na třetí nebezpečí, k němuž má svůj zvláštní osobní poměr, který však pro mimostojícího postrádá bezprostředního zájmu: zneužívání fenomenologie jako metody. Velikost tohoto nebezpečí tkví v tom, že řeči velmi vědecky znějící podávají se tu myšlenky docela nekritické, které namnoze boří, co poctiví předchůdcové vytvořili.

Na tomto obraze filosofické současnosti rozvádí autor stručnými črtami to, co je předpokladem každé cenné filosofické práce. Podrobný výčet tohoto bohatého kaleidoskopu cenných myšlenek vedl by zde příliš daleko. Pro zajímavost uvedu zde jeden šleh proti nesvědomitosti moderních adeptů filosofie. Mluvě o logických chybách moderních myslitelů praví: „Soll gute Schulbildung nicht wirklich solche Verstösse vermeiden lassen? Ich bin überzeugt, der frühere Zögling eines katholischen Priesterseminars würde sie nicht begehen. Der hat spartanische Denkschulung.“ Je to skvělá lekce myslitele nikoliv katolíkům nakloněného moderní „myšlenkové vyspělosti“.

Filosofické názory ustupují v celkové tendenci této práce do pozadí. Vytčený úkol varovati a raditi před moderní filosofickou lehkomyšlností byl splněn dokonale. Neváhám vysloviti přesvědčení, že každému čtenáři poskytuje Driesch zde prostředek zpytovati své svědomí filosofické tvůrčí práce.

RNDr. Artur Pavelka.

*T. G. Masaryk, Rusko a Evropa.*

Jan Laichter, Praha, začíná sešitové vydání tohoto díla. Sešity po 1.60 Kč.

Stejně vydání spisu J. L. Hromádky, Křesťanství v myšlení a životě. Posudek otiskneme po ukončení děl. Jen v prvním sešitu díla Hromádkova je třeba dáti veliký otazník k větě: „Křesťanství očekává, že jeho pravda bude obecně uznána teprve na konci dějin.“ Snad určité křesťanství, ale ne křesťanství vůbec.

— es —

## POZNÁMKY

Prof. Krejčí uvádí jednu věc, která ho zajímala v knize dra Jar. Hrubana: Základy estetické hodnoty, t. j. názor sv. Tomáše Aquínského o poměru přirozenosti a nadpřirozenosti v mravnosti. Abys byl mravně dobrý, stačí, abys lidský akt uskutečňoval plně svou vlastní definicí lidského aktu a on je lidskýtou měrou, jak je rozumný, poněvadž přirozené světlo rozumu je jenom tlumočnickem věčné pravdy v řádě spekulativním, jako věčného zákona v řádě praktickém. Každé překročení řádů lidského rozumu jest překročením řádů zákona Božího. Člověk jedná dobře tou měrou, pokud jedná jako člověk. *Za to upozornění jsme dru Hrubanovi vděční.*

Na tyto věci přichází prof. Krejčí teď. Kde byla znalost těchto věcí, když psal ve svém díle kritiku scholastické etiky? Tehdy prof. Krejčí tedy neznal její základní sloupy?

Náboženské vědomí duše budí se v ní zvláště ve chvílích samoty a ticha. Když opustí člověk živou společnost a octne se sám se svým nitrem, propukává v něm divný pocit teskna, touhy, opuštěnosti. To jsou známky duševní pouště, která se ozývá echem hrůzy a úzkosti. Volá duše po svém předmětě, hledá své vlastní, pravé zaměstnání. Úzkost se může stupňovati a duše pak nenachází odpočinku v nočním tichu. Znamení, že se chvěje celá duše. Podle přirozených zákonů měl by spánek zahaliti unaveného. Chvěje-li se ale celá duše, tehdy marně hledá tělesného klidu. V takové chvíli nachází duše v sobě svatyni, v níž se odehrává adorace Nejvyššímu, z níž tryská náboženství.

Proč nemůže vydržeti opuštěná duše v samotě, zatím co tisíce jiných vyhledává naprostou odloučenost a samotu? Co hledají duše zapadlé do ticha kláštera? Boha! V Bohu nachází duše předmět své nejvlastnější činnosti, předmět svého poznání a lásky, neboť se v odloučenosti od ostatních věcí snadněji celá rozechvěje. Toť tajemství pouště a klášterního odloučení. Bez tohoto tajemství zůstává i duše v klášteře prázdnou, opuštěnou, plnou úzkosti. Náboženství je výrazem hlubokosti lidského nitra, proto povrchní lidé a zaměstnaní jen hmotou

nedospívají až k těmto hlubinám míru a klidu v Bohu. Přijde-li otřes pronikající celou duší, pak přichází chvíle úzkosti, chvíle neznámé touhy, která je ale skrytým hlasem volajícím po Bohu!

V náboženství křesťanském scholastika je druh náboženské skepse. Pro středověkého člověka bylo největším argumentem, že Bůh to řekl. Scholastika volá na pomoc Aristotela a chce podat argument kritického rozumu – v tom právě je pochybovačnost, chce připojit kritický argument . . .“ tak přednáší prof. Bláha svůj názor. Jako všeobecně u všech profesorských přednášek projevujících osobní dojmy na scholastiku, tak i prof. Bláha nekritisuje věc samu, poněvadž z takového výroku, k nimž se druží řada jiných, ukazuje, že vlastní pojem věci je mu vzdálen.

Scholastická mysl je hluboce věřící, ale též přirozený řád rozumu je v plném světle pravdy zářící úplností. Objektivní postup zajišťuje scholastické filosofii životnost věčnou. Rozum sám nemůže se přenést přes mnohé problémy, byť i svou intuitivní silou pronikl mnohými věcmi, naráží konečně na nepřekročitelnost, zvláště na záhrobí a na jiné nevyplněné touhy atd. Člověku se všemi jeho schopnostmi je úzko uprostřed vesmíru. Proto věčně se chápe světla vyššího, které mu přináší jas a pokoj. Vyšší světlo však již vede do nadpřirozeného řádu. Tím není zrušen ani zmenšen celý přirozený řád se svou bohatostí a krásou. V tomto přirozeném řádě je rozum světlem řídícím, neboť obsahuje svou povahou možnost vésti správně, poznávati. Zjednává si svým postupem v poznání filosofii, v níž zůstává rozhodným činitelem, neboť staví v ní své velkolepé konstrukce nových poznatků na podkladě samozřejmých principů. V přirozeném řádě poznání nezasahuje Bůh svou autoritou, jak stále hodnotí scholastickou filosofii moderní její neznalci. Již sv. Tomáš Aq. proti iluminismu své doby připouštějícímu, že rozum sám i v přirozeném řádě musí býti osvětlován vyšším světlem tvrdí, že světlo rozumu je účastí na Božím rozumu potud, pokud Bůh vtiskl schopnost poznání, která pak poznává eo ipso. Kdo zná organický systém scholastické filoso-

fie a theologie (což jsou ovšem dva pojmy přesně distinguované) nemůže psáti o scholastické skepsi ve smyslu prof. Bláhy.

Podstata náboženství je *touha* konečné bytosti po nekonečnu. Podstata je projevována ve všech druzích projevů. Touha psychologicky je cit – snaha přiblížit se k předmětu, proto patří k volnému prvku. Zase charakteristika náboženství. Tutéž věc položil prof. Hoppe pod jinou formou: Který řád jest vlastně podstatou víry: Zda řád rozumu či srdce?

Náboženství není určeno jenom *touhou*. Touha značí snahu přiblížit se předmětu touženému svou psychologickou povahou předpokládá poznání předmětu, k němuž se má vztahovati. Bez předchozího poznání nevzniká touha. Je tedy touha úplně závislým prvkem na poznání. Mnohost citů a tužeb v psychologii lidské nikdy nedovedou člověku zjednati uklidnění, (naopak je to velmi bouřlivá část) leč jsou-li vedeny a řízeny poznáním. Touha po Bohu v přirozeném řádě vzniká z poznání Boha, jako prvního zdroje dobra, vši krásy a dokonalosti. Z poznání tryská druhý mocný proud – láska oblažující lidskou bytost. Tento přirozený pochod a stav každé touhy a lásky je zachován i ve víře. Proto je víra na prvním místě poznáním Boha. Je to akt rozumu souhlasícího Božím pravdám, v nichž zůstává přesto tajemství pro vyšší světlo v nich obsažené, které oslňuje slabou schopnost rozumovou. (Tak jako slunce svým přílišným jasnem oslňuje oko pro přílišné světlo, nikoliv pro nedostatek světla.) Přesto ale souhlasí ve víře rozum pohnutý k souhlasu vůlí (posílenou milostí) na základě dostatečných rozumových důvodů totiž věrohodnosti. Věrohodnost tajemství musí býti známá a pevná. Větší věrohodnosti může nabýti člověk i vnitřní zkušeností po uplatnění pravd Božích ve svém vlastním nitru – jsou to důvody subjektivní a dostatečné pro množství klidu a pokoje, který prožívá duše ve světle víry, ale předpokládají objektivní věrohodnost *autority* Boží.

Proto nepotřebuje se uchýlovati katolické náboženství ke slepému řádu citů (to bylo vždy zhoubou a nepravým mys-

ticismem), jak se domnívá prof. Hoppe. Jeho podklad není pro náboženství oporou, nýbrž zhoubným živlem sentimentalismu a mysticismu. K tomuto názoru dospívá vlivem Kantovým a jeho kriticismem, byť se stavěl zamítavě k celku názorů Kantových.

Katolický theolog se dopracuje k „řádu srdce“ ne slepě pomocí iracionálna, jak se domnívá prof. Hoppe, nýbrž *intensivním životem víry, měním se v radostný souhlas tajemstvím Božím a rozohňujícím srdce, t. j. vůli láskou*. Čeští theologové znají tento *pravý duchovní život*, proto jim nebylo třeba výtky profesora Hoppeho, jako by se měli teprve od něho učit „řádu srdce“.

**D**ruhy náboženské zkušenosti od Wiliama Jamesa vydané ve sbírce *Výhledy* (Methesius a Kozák). Postup autora slibujícího psychologicky rozvinouti náboženské zkušenosti začíná zaujatostmi proti náboženství katolickému. Tato zaujatost uzavírá možnost správného postupu a je patrna hned z prvních stránek knihy. Protestantský duch vane knihami sbírky *Výhledy*, duch bezpráví, nezoumající katolicismus v jeho povaze, nýbrž v protestantských předsudcích. Odtud se vysvětlí možnost jednání o věci, třeba sám autor doznává, že nemá *theologických* znalostí.

**N**a okraj dne. – Stověžatá Praha si nedávno zademonstrovala. Ti dobří a bodří Pražané vytáhli „co by jeden muž“ do ulic, aby protestovali proti záplavě německých zvukových filmů, jichž výrobci nerespektují národního rázu naší republiky. Způsob, jakým dali pražští lidé průchod svým vlasteneckým citům, byl denním tiskem různě posuzován. V zahraničí vyvolala tato událost docela i diplomatickou zápletku. Nelze dost ochotně uvěřiti, že pouliční bouře pražské, namířené proti cizím filmům, byly vedeny poctivými snahami očištění, protože nejvýdatnějším protestem proti urážkám a provokacím všeho druhu jest a povždy zůstane důsledné ignorování. Připustíme však, že to byl nacionalismus, který vedl demonstranty k těm několika pokusům o násilí, a jakási ctižádost, aby národ vynikl svými schopnostmi v umění filmovém a stal se i v tomto odvětví soběstačným.

Je veřejným tajemstvím, že naše produkce filmová nemůže z důvodů obchodních a výrobních konkurovati se zvukovým filmem německým; ale zahanbuje, že nelze srovnávati dosavadní naše filmy s úrovní filmů cizích ani po stránce kulturní, ač i někdy při promítání cizích filmů – na př. dějů historických – potřebuje divák notné dávky sebezapření. Protestující, mravně rozhořčená Praha bez urážky vkusu a českých citů dovede se obdivovati prvnímu českému zvukovému filmu, který má výmluvný název „Tonka Šibenice“ a jest zpracován podle stejnojmenné hry židovského spisovatele Ervina Kische. Obsah filmu, který se zabývá „trpícím ženským“, je svrchovanou hanbou pro náš národ. Ostouzí se tu český venkov až hrůza. Venkovské děvče dělá v městě prostitutku, vrací se do své rodné obce, ale pak zase utíká zpět. Film vodí diváky po krčmách, hampejzích posledního řádu, mezi zhýralce, trestance a odsouzence, kteří mají před smrtí nejhůšnější přání. Druhý český film zvukový „Pasák holek“, od téhož autora, jest, jak už jméno dosvědčuje, pravou galerií nejpustší spodiny, jeden typ nižší druhého, sama kořalna, pijani, brlohy se svými „oběťmi společnosti“ atd. Vrcholnou ubohostí české produkce filmové je nedávno probíhající „Když struny lkají“. Tolik neuvěřitelně hloupých a putykářsky sentimentálních obrazů se vskutku málokde najde. V jakýchto obskurních službách se nalézá čl. výroba filmová? Nenatácel ten, kdo dělá tohle opilé umění, pracující s „rafinovanou jednoduchostí“, dříve šestnáctistupňový ležák? A proti této profanaci českého jména Praha neprotestuje, naopak dojata slzí.

Známe Prahu a její „psiny“. Víme, jak posuzovati různé ty pouliční kravály. Pražský člověk, když vyrukuje do ulice a narazí na uzenu vůni a pивní opar, je pro velké činy nadobro ztracen. Neodolá . . . Je sice potom bujný, ale nikoli převratný. Splaší se, ale neprovede, jak onehdy kdosi vtipně podotkl, nikdy žádné revoluce ani nalevo ani napravo ani šejdrem. Tak nutno chápati i poslední protiněmecké filmové demonstrace.

Nemůže však a nesmí zůstat nám lhostejnou dosavadní naše filmová produkce. I když se neptáme, „co tomu řekne cizina“ a nepřemýšlíme, „zda o nás

cizina ví“, nutno si klásti otázku, co si řekne vzdělaný cizinec, půjde-li shlédnouti náš původní film. Psychologové k svým výzkumům volivají různé cesty. Vděčné a nesmírně cenné pozorování extrospektivní nemluvílo by v tomto případě ve prospěch české psychy. Pozorovatel a návštěvník českých filmů by musil souditi, že československé země jsou jedna jediná veliká nálevna s dámskou obsluhou. Varovné hlasy vážných našich činitelů, umělců, spisovatelů (na příkl. výmluvně přesvědčivé úvahy K. Horkého ve „Frontě“ I. č. 48, a III. č. 48) zachránějí nás snad již od dalších podobných nehorázností, které tolik ubližují poctivému našemu jménu.

Svrchovaný nevкус zahníždil se i do programu čl. radiojournalu. Tak zvané vojenské večery, jimiž jsou častováni příslušníci naší armády, vrhají divné světlo na vojenskou výchovu, na kterou jsme jinak vším právem hrdí. V celém vojenském večeru jest jen a jenom řeč o holkách, nedostatek humoru se nahrazuje výsměšně pronášenými křesťanskými pozdravy, nápěvy kostelních písní a pod. Co si pomyslí o našem vojsku posluchač z okolních zemí?

K těmto všem věcem, které otupují a zesurovují myšlení v širokých vrstvách, je censura slepá a hluchá. Strká nos do literatury, již nerozumí, a nezakročuje tam, kde je ohrožena veřejná mravnost, ba samo veřejné zdraví. V těchto případech byl by zásah censure věru velkým dobrodiním a opravdu na ochranu republiky. Beze všeho zarputilého škarohlídství a stařeckého pesimismu nutno si přiznati, že na nebi naší národní kultury se silně smráká. Avšak věříme a těšíme se blahou nadějí, že se lidstvo brzy už vzpamatuje a dojde očisty, že znavené srdce lidské vzepře se jepičí civilisaci a vyjde z černého tunelu obludného materialismu na světlo ideálů, z nichž vane dech božství a věčnosti.

Dk.

**O**vztahu nehmotnosti k poznání píše H. D. Simonin v časopise *Angelicum* pod titulem *Immatérialité et Intellection*. Snaží se vypátrat pravý smysl nauky sv. Tomáše v tomto oboru, uváděje texty ze všech jeho spisů a zároveň učení jeho komentátorů i jeho protivníků. Jde tu o poznání Boží i o poznatelnost Boha. Bůh

je nejvyšší poznávající i nejvíce poznatelný, a to proto, že je naprosto nehmotný. Že ovšem nám není poznatelný na první pohled, to je vina nedokonalosti našich poznávacích schopností.

K tomuto závěru dospívá sv. Tomáš pozorováním skutečnosti, úvahou o jsoucnech hmotných. Vidí, že věc je tím více poznatelná, čím více je zbavena hmoty. Poznání je přijetí formy. Je to úkon jednotící. K jednotě však tihne forma, kdežto hmota je princip ojedinelosti, rozdělování v části – „principium particulationis“ – vymezuje formu na určité bytí. Máme-li tuto určitou věc poznati, musíme vynořit její formu z hmoty, což se děje abstrakcí, čili jak praví sv. Tomáš: „hmotné formy se stávají aktuálně srozumitelnými tím, že jsou abstrahovány od hmoty a od hmotných stavů.“ Bůh jako bytost v plné dokonalosti je naprosto nehmotný – v hmotě je mnoho potenciality, tedy nedokonalosti – proto je nejvíce v sobě poznatelný.

V díle *De Veritate* se staví sv. Tomáš na stanovisko nejvyššího poznávajícího. Poznávající se liší od nepoznávajícího tím, že má nejen svou vlastní formu, nýbrž může mít i formu jiné věci, je tedy bohatší o tu jinou formu. Bůh jako první příčina všeho, jako první jsoucno je nedokonalější, v něm jsou všechny formy, a tedy je i první a nejvyšší v řadě poznávajících. V přírodě se nám jeví dva typy jsoucen, z nichž jeden je omezen, takřka stažen na jedinou formu, která mu přísluší podle jeho druhu. Druhý typ jsoucen je rozdílný od prvního. Jsou to bytosti poznávající, které jsou schopny dokonalostí, t. j. forem jiných jsoucen, což sv. Tomáš stručně vyjadřuje: „A tak je možno, aby v jedné věci existovala dokonalost celého vesmíru.“ Zase vysvětluje z toho pravdu, že nehmotnost je počátkem a příčinou poznání, z čehož plyne závěr: Bůh, svrchovaně nehmotný pro svou dokonalou aktualitu, je nejvyšší poznávající i poznatelný.

These sv. Tomáše překonává svou genialností všechny námitky minulosti i dneška, protože je pojata ve své absolutnosti, zbudována na pevných základech, neboť se zde činí konkluse z řádu skutečnosti na řád oprávněnosti a ne naopak.

*Syfilis v dějinách světa.* Na toto téma mluvil rektor university dr. L. v

Nekan v Budapešti. Tato řeč byla otištěna v *Neues Wiener Journal* a její hlavní body jsou tyto: Opravdový historický badatel by si měl všimnat vedle jiných motivů také lékařského hlediska. Sotva kdy se najde historik, jenž by dokonale prozkoumal, jaký vliv mělo zamoření národa nějakou nemocí na osud lidstva. Jedna z nejzhubnějších epidemií je syfilis. Co se týče jeho vzniku, kolují dvě mínění. Jedni tvrdí, že existoval již ve starověku, jiní mají za to, že byl přinesen do Evropy lodmi Krištofa Kolumba. Autor se drží názoru, že syfilis řádil už před objevením Ameriky. V Evropě ovšem byl zpozorován později, a to ponejprv při neapolské výpravě francouzského krále Karla VIII. Z 30.000 mužstva bylo 22.000 nakaženo syfilisem. Tito žoldnéři, dobrodruzi a kurtisáni rozšířili syfilis v děsivé míře. To mělo za následek změnu mentalit lidstva. Nejprve došlo na kroj a módu pro povstávající vyrážky a vředy a pak lidé sami se stávali nedůvěřivými, mrzoutskými, pověřivými a fanatiky. Rytířské turnaje zanikly, minesengři umkli a vůbec zavládla jakási zdráhavost a pochybovačnost.

Účinkům příjice připisuje autor i založení anglikánské církve, jakožto poslední příčině. Jindřich VIII. a jeho manželka byli nakaženi a proto marně čekal Jindřich následníka svého trůnu. Z té příčiny se vícekrát oženil, což papež nedovolil, a tak došlo k roztržce s Římem. Stále pokračující nemoc učinila z Jindřicha rozmarného tyрана, nad jehož smrtí si oddechla sužovaná země.

I na poli ducha řádil syfilis zhubně. Počet nakažených učenců, spisovatelů a umělců tvoří celé legie. Tak mnozí z nich byli zasaženi touto nemocí na vrcholu svého tvoření, jako Heine, Lenau, Daudet, Wilde, Schopenhauer, Nietzsche, Schumann, Ady. Při vědomí této smutné skutečnosti se stáváme k nim mnohem mírnější ve svém úsudku, neboť mnohého z nich po tolik let mučila tato nemoc, rozžírala jeho organismus a vedla ho často k činům, za něž nemocný nebyl odpovědný.

V novější době možno jmenovat dva státníky, kteří se stali obětí syfilisu. Je to Lenin a Wilson. O Wilsonovi je napsáno, že ho v noci sužovaly halucinace, se svými přáteli se bez ustání hašteřil a vždy chtěl všechno lépe vědět.

Nyní je bohudík střední Evropa mimo nebezpečí nákazy syfilisem. Organismus je chráněn proti němu a symptomy této epidemie docela mizejí. Lékařská věda dosáhla blahodárných prostředků na potírání syfilisu. Avšak netoliko medicína, nýbrž *hlavně mravný a přirozený způsob života musí chránit lidstvo před touto nemocí.* – P. Š. –

**P**uť, organ ruské religioznoj mysli, izdanie religiozno-filosofskoj akademii; Paříž, 10, Bd. Montparnasse; – č. 24., str. 124, cena 0.60 dolarů. – Redaktor tohoto časopisu N. A. Berdajev sdružil kolem sebe nejlepší odborníky z řad ruské emigrace v nábožensko-filosofických otázkách. – Z obsahu tohoto čísla musíme si podrobněji všimnouti článku V. V. Žěnkovského: „Preodolění platonizmu i problema sofijnosti mira.“ – Tímto jsme nuceni zastaviti se nejprve u slova, které se v naší revui objevuje ponejprv – „sofijnosti“. – Slovo, jehož význam je i v ruské filosofii velmi nejasný a na západě u většiny filosofů úplně neznámý. – Učení o Sofii (Moudrosti) – sofijnosti – je gnostickým prvkem ve filosofii. – Jeho obsah je tento: Kosmos a Bůh tvoří dokonalou harmonii. Kosmos se rozplývá, rozpouští se v božské lásce, ale přece vždy zůstává jen stvořeným. Ale kosmos nejen pasivně uznává Boha, nýbrž také jej aktivně přijímá, bere, vtěluje se jaksí v Boha. Stvořitelská moudrost i láska Boží připouští tuto aktivnost kosmu; boholidství člověka umožňuje na druhé straně člověku, aby nejen přijal tuto moudrost, nýbrž i sám, její silou se povznesl k synthesi. Toto stálé pouto mezi Bohem a člověkem, pouto prozřetelnosti, lásky, vůle, existuje stále a vyjadřováno pojmem Sofie. – Se slovem „Sofie“ setkáme se i v ústech ruského lidu. Do filosofie (i theologie) je uvedl Vladimír Solovjev. Jeho vyjadřování (píše o tom v přednáškách o boholidství a ve třetí knize spisu „La Russie et l'Eglise universelle“) jest velmi nepřesné. Někteří jeho žáci hájí zdání, že je u něho „Sofie“ „sofijnost“ zvláštní bytostí a byl obviňován, že přidává čtvrtou osobu k nejsv. Trojici. – Pojem „sofijnost“ má tedy odstíny: 1. prozřetelnost, 2. teleologickost, 3. vzájemné pouto charismatické lásky, 4. moudrost. – Nyní již

budeme trochu rozuměti titulu čtyřicetistránkového článku V. V. Zěnkovského, který si můžeme přeložit takto: „Překonání platonismu a problém moudrosti i lásky v stvořitelském plánu světa“. – K vůli stručnosti budeme užívat shodně s Rusy prostě slova „sofije“ a „sofijnosti“. – Autor praví: „Problém sofijnosti je beze sporu jednou z nejdůležitějších témat současného myšlení.“ – „Možno zamítnouti termín „sofijnost“, ale nelze přejíti mimo sám problém, který nazýváme „sofijním“. – Naturalism pohlcuje v sebe problém sofijnosti vesmíru, může býti označen – jako „špatné a nedostatečné řešení tohoto problému“. – „Nauka o sofijnosti vesmíru nepatří cele do filosofie, nýbrž v podstatnější své části náleží do teologie. Není v tom příčina toho, proč téma o sofijnosti vesmíru bývalo zpracováno neúplně a často nahodile?“ (str. 3.) „Chtěl bych poznamenati ohromný význam, jaký by mohlo míti správné učení o světě, ne toliko pro filosofii, nýbrž i pro duchovní život všeobecně. Motivy akosmismu s jedné strany a motivy naturalismu s druhé strany jedovatě působí na celou současnou kulturu a odhalují její základní nemoc.“ (str. 4.) To vše by zmizelo správným vyložem sofijnosti vesmíru. Autor poukazuje na to, že nauka o sofijnosti světa byla vždy bližší východnímu křesťanskému světu, než na západě, kde byla zatlačována jinými vlastnostmi vesmíru. „Křesťanskému Západu nedostává se správného učení o světě, nedostává se odhalení jeho sofijnosti, čímž by se odhalila nepravda i akosmismu i naturalismu.“ (str. 5.) A kdyby se pravosláví podařilo jasně ukázat sofijní pojmání vesmíru a uvést jej v současný systém myšlení, byl by to nejkrásnější dar křesťanskému Západu. – Autor se vyhýbá úmyslně všemu, co se týká jednotlivých sofilogických sestav a soustřeďuje se na to, co je podstatné v sofijním ponímání světa, tedy samého problému. Tento probírá pod čtvrtým hlediskem: 1. gnoseologickým, 2. kosmologickým, 3. naturalistickým, 4. estetickým. „Společným všem těmto aspektům jest nauka o ideální základně světa, prosté nedokonalosti a omezenosti vnějšího světa, moci času a prostoru.“ (str. 8.) Za dostupným nám světem jest, shodně se sofijní kon-

cepí, ideální svět, věčná a původní tvář světa. „Tento ideální svět zachovává jednotu a celistvost vesmíru, prozrazuje se v nezníčitelné moci tvůrčích sil přírody.“ – Není naším úmyslem rozebírat práci Zěnkovského. Tyto podrobnosti jsme uvedli jen proto, abychom ukázali, jakým směrem se řešení této otázky o sofijnosti vesmíru ubírá. – Tato stať je velmi zajímavá, ale má špatnou vlastnost všech podobných prací, které se chtěl autor prý vyhnout – nejasnost v pojmech a nepřesnost. – Chce v řešení odsouditi a potříti pantheismus, ale v závěru to jím opět zavání. – Tuto práci však nemůže pominout, kdo by se tímto problémem chtěl obírat. Nutno podotknouti, že při studiu tohoto problému nutno náležitě prostudovati nauku starých západních scholastiků (sv. Tomáše) o prozřetelnosti, o stvoření, o příčinnosti a o poznání, – pak může býti tento problém jedinečně správně řešen. Toto platí pro Rusy a pro nás je nutná znalost nauky jejich.

Z dalšího obsahu revue „Put“ připomínáme studii P. Prokofěva „Náboženská utopie Al. A. Ivanova“. Rostislav Platněv uveřejňuje dokončení studie „Dostojevský a evangelium“. – Tato revue je vydávána pravoslavným směrem filoprotestantským. –

V oslavném jubileu sv. Augustina vyšlo dílo Et. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris) již ve druhém vydání. Dále první díl:

*Miscellanea Agostiniana*: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti – probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti in unum collecti et codicum fide instaurati – studio ac diligentia D. G. Morin O. S. B.

*Aurelius Augustinus* – Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des hl. Augustinus, je to svazek vydaný řízením Grabmanna a Mausbacha, v němž je obsaženo sedmnáct filosofických a theologických děl Augustinových.

*Archives de philosophie* II. sv. (Paris) s nadpisem: Études sur saint Augustin s pestrým obsahem: R. Jolivet, Le problème du Mal chez s. Augustin, Boyer, La preuve de Dieu augustinienne, Monnot, Essai de synthèse philosophique d'après le XI<sup>e</sup> livre de la Cité de Dieu,

Cavallera, Saint Augustin et le livre des Sentences, Romeyer, Trois problèmes de philosophie augustinienne, De Sinéty, Saint Augustin et le transformisme.

*Cahiers de la nouvelle journée* XVII n. s nadpisem: Saint Augustin má tento obsah: Blondel, Le fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne, Comeau, L'évolution de la sensibilité de s. Augustin, Chaix-Ruy, La perception du temps et saint Augustin

Svět je plný Augustinovy památky a jeho moudrosti a česká veřejnost zůstává prázdná.

**B**ulletin de la Société française de Phil. vydává práci L. de Broglie: *Determinisme et causalité dans la physique contemporaine*.

**K**olekce: Armand Collin (Paris) vydává tyto svazky: No 119. Les systèmes philosophiques, A. Cresson, No 127. Principes de Psychologie appliquée Dr. H. Wallon.

Et. Gilson oznamuje vydání 55 nalezených rukopisů v ambrosiánské bibliotéce ve sbírce: *Les Etudes de philosophie médiévale*. Mimo to ještě traktát nevydaný: *Ars compendiosa* od Ottaviana.

Bibliothèque thomiste (Paris) vydává dva svazky: *Mélanges d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen âge*, věnované P. Mandonnetovi O. P. k jeho sedmdesátinám.

**K**olekce Science et Philosophie řízená H. Collinem, profesorem na katolickém institutu v Paříži, vychází studie A. Metz: *Temps, Espace, Relativité* (ed. Beauchesne).

**L**a Biblioteca de Tomistas Espanoles začíná vydávati novou serii menších publikací. První svazek této kolekce obsahuje: *Estudios filosóficos*, tři studie P. Lumbrerasa O. P.: Metodická skepse Descartova; Tomáš Campanella a metodická skepse renesance; tomismus katolickou oficiální filosofií (Madrid, domini. konvent 1930).

**V**e Florencii Renata Calabresi uveřejňuje studii experimentní psychologie: *La determinazione del presente psichico*.



# Z FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

## II.

**T**ento článek může být jen stručný referát. Důkladné a dokládané pojednání by potřebovalo více nežli celý ročník F. R. Ale právě stručnost je nutná pro látku článku, aby se jasně ukázala cesta, kterou je třeba jít, má-li se pojednávat věcně a nikoli v podivuhodných mlhách, jak to vidíme na všech stranách.

Náboženství je duchem a životem uskutečněné podrobení nejvyšší bytosti. Nejbližší filosofická otázka jest o původu tohoto podrobení. Lze ji dáti dvojím směrem. Jak povstaly nynější a dosud známé náboženské útvary? Jak povstalo náboženské cítění vůbec, jak se dostala do lidstva myšlenka na toto podrobení ducha a života nejvyšší bytosti? První otázka je sice zajímavá etnologicky a psychologicky, ale zajímavější a pro filosofii důležitější, protože hlubší, jest otázka druhá, o původu náboženství vůbec, jsouc základem filosofie náboženství.

Již zde jest první nejasnost, aspoň ve čtenářích neobornících, kteří nerozlišují tyto dvě otázky a tvoří si naprosto nesprávné názory. O tom však později.

Lze mluvit o čtyřech hlavních teoriích, vysvětlujících původ náboženství. První odvozuje původ náboženství z fetišů. Fetiš je věc nápadného nebo nejobyčejnějšího tvaru, jež se nosí, natírá, nějakým způsobem skutečně nebo symbolicky požívá; je symbolem nebo kouzlem, nástrojem vyšších sil, většinou samostatných duchů, podřízených jich nejvyššímu tvůrci. Druhá teorie, dnes nejvíce zastávaná, jest o animismu. Animismus se staral o zemřelé oběti a obřady, aby se nestali zlovolnými strašidly, škodícími pozůstalým. Cituji tento názor z díla českého filosofa: „Rozněcovatelem náboženství stal se obraz smrti, mrtvoly, stal se fakt, jenž paradoxně postavil se v cestu ubíhajícímu životu ... Již od samého začátku lidských dějin

pohrblíval člověk mrtvoly určitým způsobem ... Jako pouhý důsledek dostavilo se pak uctívání duchů zemřelých ... Teprve z tohoto uctívání náboženského u méně tvořivých lidí nastupuje myšlenková práce diskursní a fantasiijní, nastupuje mytus a mytické pojmání života ... Člověk oživuje všechny části přírody, za nimiž jsou skryty vyšší síly ... Tak dostává se člověk záhy k ideji stvořitele, původce všeho ... Máme-li tedy vymeziti pojem náboženství, musíme říci, že je to vždy souhrn náboženských kulturních děl hotových, která zobrazují zase smysl lidského života a celého světa, vycházejíce z fakta smrti.“ Třetí teorie praví, že náboženství vyšlo z fantasie, která chtěla drsnou skutečnost idealisovati a oživit osobními bytostmi. Čtvrtá teorie vidí v náboženství výsledek strachu před věcmi a událostmi náhle přikvačujícími na člověka, před čímsi přemocným, co podrobením, lichocením má být získáno pro člověka, před posmrtným osudem, před mravní povinností a odpovědností.

Protože pro neomezenou veřejnost se takové názory podávají způsobem, který působí dojem, že se mluví o původu a prvním vzniku náboženství v lidstvu vůbec, je třeba nejdříve poznamenati, že tyto teorie jsou vzaty z odborných badatelských prací jen o určitém kmenu, o určitých částech lidstva a o vývinu náboženského života částečně v historické době, z největší části pak ve fantasii badatelů. Sám Leo Frobenius, jenž také není prost této výtky, doznává: „Naše vědění o vzniku velkých kulturních převratů před námi a naším historickým obdobím se rovná nule. Před naší kulturní minulostí zeje svět záhad a tajemství. O celku kultury „primitivců“ v náboženství, ... může si osobovati úsudek jen ten, kdo v tom ničemu nerozumí.“ Podobně učí A. Lang: „Naše informace



dosud nestačí na vědeckou teorii o původu náboženství a pravděpodobně nebudou nikdy dostačtečné. Za plemeny, která si musíme mysliti jako nejbližší začátku, jsou ještě jejich neznámí předkové, z doby, kterou nedovedeme zachytiti, lidé tak lidští jako my, ale lidé, o jejichž psychologické, myšlenkové a mravní povaze můžeme mít jen domněnky. U těch jsou začátky náboženství, o nichž musíme nutně býti v nevědomosti.“

To je základní veliký a vědeckému postupu naprosto odporující omyl, mluvit o tom, co víme z dějin lidstva o náboženství, jako by ti lidé, které jsme zachytili, byli lidé skutečně stojící na začátku veškerého lidského života. A jako by tito lidé byli ve svých, dosavadní historií zachycených začátcích poloviční zvířata, skoro idioti. To se ovšem krásně hodí do požadavků haeckelovského evolucionismu, ale nikterak to není vědecky doloženo, ba ani pravděpodobno. Předně proto ne, že haeckelismus je věc vědecky již mrtvá. Za druhé proto ne, že vědecké výsledky odborného badání potvrzují, že první člověk, jehož stopy věda zachytila, byl člověk dokonalý ve svém člověčenství, žádné poněkud slabomyslné dítě podle našich názorů. Když se tedy mluví o původu náboženství asi v takovém slohu, jako citovaný český profesor, a když se k tomu ještě docela vážně přidají aplikace až na Krista, že nebyl zakladatelem náboženství atd., není to věda, nýbrž v nejlepším případě racionalistická theologie, s filosofií to nemá společného nic. Odborníci, kteří namáhavou specialistickou prací čerpají přímo z pramenů, neodvažují se odpovědi na otázku o původu náboženství vůbec.

Nebylo však neplodné všechno badání odborníků. Má výsledek záporný i kladný, oba veliké důležitosti. Záporný výsledek dokazuje neschopnost dnešní vědy mluvit rozhodující slovo o původu náboženství vůbec. Ani dohady nejsou dostatečně kladně odůvodněny a jsou vždy dílem pouhých předpokladů, stojících v službách subjektivismu. I ten záporný výsledek je důležitý, když víme, že nelze bráti vážně nic, co se mluví podrobně o původu náboženství. Nemohou totiž tyto dohady býti nikterak kladeny proti křesťanské nauce o původu náboženství. Na všechny se musí prostě odpověděti starou scholastickou kousavostí: *Gratis asseritur, gratis negatur*, smělé tvrzení směle odmítáme.

Důležitější je kladný výsledek badatelské práce. S Langem uznávají všichni z první ruky čerpající odborníci, že člověk, dávno před tak zvanými primitivci existující, byl člověk stojící na dokonale vyvinutém lidství. Zajímavé jsou nejnovější teorie Frobeniovy školy kulturní morfologie, která rozlišuje čtverý věk lidstva: začátek, čili dětství lidstva, jinošství, mužný věk a stařectví kulturní. Duchovně nejsilnější je této škole dětství kulturní čili začátek. Tedy pravý opak dosavadních subjektivistických teorií. V myšlence samé je v této věci souhlas u všech vážných, i nekatolických, moderních badatelů. Lze je vyjádřiti touto větou Schmidtovou: „Dosud nalezené skutečnosti potvrzují původní uctívání jediné nejvyšší bytosti, jako uctívání autentické a autochthonní. Pocházejí z nejstarších dob lidstva.“ Není dosud ani jediné skutečnosti etnologické, která by opravňovala původ náboženství vykládati tím způsobem, jak jsme naznačili ve čtveré teorii.

Musíme tedy říci, že v otázce o původu náboženství stojíme před záhadou, do které nepadá ani paprsek světla? Kladná část zisku etnologického badání nám dává určité světlo pro další krok. Dále nás vedou doklady, že člověk nejstarší, kterého neznáme leč ze zbytků, nalezených v jeho potomcích nám dosažitelných, byl bytost nejenom inteligentní, nýbrž bytost úplně vyvinutá a spolehlivě a důkladně pracující inteligence. Ukáže se totiž, že fetišismus, animismus, práce nezkrocené fantazie a nutkání strachu jsou útvary úpadkové po lepších dobách inteligence. Tyto věci nejsou základem náboženství vůbec, nýbrž se mohly vyvinouti jen tehdy, předpokládá-li se již před nimi existující náboženství vysokého duchovního stupně, které zanechalo i v dobách úpadku své stopy ve vysokých všeobecných pojmech filosofického rázu, lépe řečeno, rázu metafysického.

Fetišismus nemůže býti příčinou náboženství, nýbrž se sám vyvinul z náboženství před ním existujícího, jako úpadkový útvar. Je psychologická a logická nemožnost, prvotnímu člověku přičítati, že v nahodilých věcech, ozdobách a vůbec v přírodních věcech viděl účinnou příčinu pro cokoliv. Ve fetišismu je chyba proti příčinnému myšlení, nikoli naivní užívání tohoto myšlení. Neboť i fetišismus předpokládá pevně zakotvenou abstraktní myšlenku o příčinnosti vůbec, myšlenku nesmírně

vyšší, která prozrazuje vyspělé myšlení, nikoli myšlení naivní. Když povstal fetišismus, muselo již býti lidstvo jeho kolébky degenerované, zevně a hlavně vnitřně degenerací již spoutané, neschopné vzletu předků. Fetišismus jest ochromením myšlení a proto z něho se nemohlo nic vyššího vyvinouti vlastní jeho silou. To je doloženo badáním v uzavřených krajích čirého fetišismu, že od pokolení dopokolení rozmnožoval duševní spoutanost. Proto nemohl býti otcem vyšších forem náboženských.

Stejně úpadkovou formou je animismus. Prvotní člověk nemusel bráti útočiště k zemřelým, když přece věděl, že byl stejný život v přírodě i v lidstvu, dokud nebylo zemřelého a dokud neviděl smrti. Mohl to učiniti jen tenkrát, když ztratil souvislost s duchovým životem předků a zůstalo mu jen vědomí příčiny nadlidské, ale nevěděl již, jak se v dřevních dobách k té myšlence přišlo. Ve svém úpadku se ovšem utíkal k tomu, co jeho předkové zvali pošetlostí a čemu my říkáme naivnost. Kde animismus postoupil k vyšším náboženským formám, není jeho vlastní síla, nýbrž síla osobností, které buď vlastní genialitou nebo odjinud poznaly, jak animismus sám jest zárodkem rozkladu, nikoli kladu a budování vyššího.

Idealisující činnost fantasie, oživující neživé živými bytostmi má možnost začátku své práce jen zase za předpokladu pojmů vyšší tvůrčí bytosti, příčinnosti, dokonalosti takové bytosti, aby se mohla tušiti, hledati a třeba i vymýšleti v přírodním dění bytost nad ním vládoucí. Fantasie jest pouhý prostředek práce ducha, nemůže začíti svou práci leč vlivem vyšších ideí v duchu. Tak i nábožensky pracující fantasie jest jen výslednicí úpadku ve své podstatě hotového náboženského přesvědčení vyššího a neschopnosti domysleti původní velikou myšlenku.

Ani strach nemůže býti tvůrčím náboženským prvkem. Strach je smyslový pocit, výraz slabosti proti nepřátelskému. Ze strachu před nepřátelským může povstati útek, ale nikdy náboženská úcta tak, jak je zjištěna v podstatě náboženského smýšlení a cítění. Ustrašené uctívání přírodních sil je teprve pozdní pobloudění, které povstalo, když člověk úpadkový neuměl samostatně mysliti a domýšleti a proto byl instinktivně proniknut strachem, že by se mohl mýliti a býti oklamán a jinak poškozován.

Co se mluvilo a mluví o vývoji náboženských

zásad z polozvířecího stavu lidstva, jsou věci nejenom nedokázané, nýbrž i nedokázatelné. Zjištěné skutečnosti neznají pračlověka polozvíře, nýbrž člověka duševně vyspělého, schopného vysokých abstraktních myšlenek. Ze zachovaných zbytků známe i tyto základní náboženské myšlenky. Jsou to myšlenky o příčinnosti, o bytosti Všepříčině, nadlidské bytosti a jediné bytosti. Není náboženství, ve kterém by se neprozrazoval smysl pro dokonalost nejvyšší, pro pravdu hluboko pronikající. Ideál pravdy a dokonalosti je zjištěné dědictví z jinak neproniknutelných temnot pračlověka života.

To zjištění dostačí, abychom přece jen mohli viděti kladný kus hodnoty náboženského života pračlověka a mohli pronésti pravděpodobný názor o původu náboženství vůbec. Názor odpovídající zjištěným skutečnostem a mluvící jen filosoficky.

Rodištěm náboženství jest nejideálnější část bytosti člověka, totiž jeho duch, jeho rozumem nadaný a mravně orientovaný duch, jehož poznávací vlohy mají pronikavý smysl pro pravdu a jehož vůle má sílu k dobru. Cílem pak náboženství bylo od počátku způsobení dokonalého stavu života a světa.

Otcem náboženského života a myšlení je duch člověka, pracující svou nejhlubší a nejvyšší schopností. Jakým způsobem tato práce ducha začala, nelze říci jen filosofickými úvahami. Zdali popud k této práci vyšel z člověka samého, když jeho duch začal pracovati, nebo zdali byl dán popud k němu zasažením Tvůrce, nelze říci pomůckami filosofickými. Ovšem ale také nelze filosofickými pomůckami popříti jednoho ani druhého.

A. Lang uvažuje tak: „Jakmile člověk měl pojem „účinného“, mohl usuzovati na „činitele“ věcí, kterých sám neučinil a nemohl učiniti. Tohoto nepoznaného činitele považoval pak za vznešeného, ne přirozeného muže. Maje tento pojem vznešeného, nikoli přirozeného muže, mohl uznávati jeho moc a fantasie mohla tomu, jenž uměl činiti takové užitečné věci, dávati určité mravní přívlastky, jako oteckosti, dobroty a péče o mravnost a dozor na mravnost svých dětí. V tom všem není nic, co by přesahovalo duševní síly bytosti, která zasluhuje jména člověka. Tak je náboženství spekulativní víra v bytost nadlidskou, mravní víra, že tato bytost jest pramenem nadlidskou mocí závazných

zákonů, afektivní víra, že tato moc miluje své děti.“

A. Lang jest odpůrcem původu náboženství z přímého zjevení Božího. Je však ve svém oboru učencem dokonalých vědeckých kvalit a metod. Proto jest jeho výsledek takový. Stríživě a přísně filosoficky se musí říci: Náboženská kultura skutečných primitivů, to jest skutečně prvních lidí, obsahovala podle zachovaných svědectví jednoduchou sice ale velmi vyspělou, vznešenou jedno-božskou nauku a morálku. Zdali tato kultura povstala z pouhých přirozených kulturně tvůrčích sil člověka, nebo zdali povstala z nadpřirozeného zasažení nejvyšší bytosti, o tom vědecké badání se nemůže dosud vysloviti, je to cíl dosavadním výsledkům badání příliš ještě vzdálený. Rozhodně

však nepřineslo dosavadní badání ničeho, co by bylo důkazem proti prvotnímu poučení člověka Bohem. Kladně přineslo dostatečné důkazy nemožnosti dosavadních povrchních výkladů původu náboženství a doklady pro to, co tvrdí křesťanství o obsahu prvotního náboženství v jeho podstatě.

Protože můžeme i ve filosofii mluvit o Bohu, můžeme říci poslední slovo k celé záležitosti. Není totiž myslitelné, že by nejvyšší a nejdokonalejší bytost, předpokládáme-li její existenci, postavila člověka do světa s duchem tak žízňícím po pravdě a nechala jej žíti bez úplného poučení pro rozvinutí ducha v nejhlubších a nejvyšších jeho obzorech. Tak nám zase vědecké badání vrátilo jednu část křesťanské filosofie.

Prof. Em. Soukup.

## MŮŽE-LI BÝTI KONKRETNÍ ŽIVOT ETICKÝ

Etika v pravém významu uvádí do lidského života smysl celého bytí duševního jsoucna, t. j. přivádí život do vztahů k hodnotám, které mohou určití význam a smysl životních jevů jako celku. Moc etiky se nevztahuje jen na slova, nebo na názory mlčky přijímané, nýbrž na celý konkrétní život, na všechny jednotlivé kony, kterými konkrétní život oplývá. V nich se musí odrážeti uplatněné hodnoty.

Je jisto, že přechod z principiálního etického pojetí do konkrétního uplatnění je velmi nesnadný. V tomto přechodu spočívá *problém „etické intence“*, to jest síla volní schopnosti aplikovati na konkrétní jednání principiální stanovisko etické. V lidském životě nesmí býti „dvojník“, značící vrchol nekarakternosti, vrchol mravní zbabělosti, kterou se odívá člověk poznávající mravní hodnoty a ne-jednající podle nich.

Názorem čili principiálním stanoviskem k etickým hodnotám není ještě dán element nutný v uskutečnění přesvědčení v konkrétním jednání. Ze zkušenosti je patrné, že tam zasahuje energie, nucení sebe k činu, je nutno poháněti se k dílu podle etických hodnot. Etické hodnoty mají usměrňující sílu světla, k jednání pak musí přistoupeni hybná síla aplikující schopnost. (Je možné jednání bez předchozího principiálního stanoviska, pak ale z etického jednání nezůstává než pahýl. Není

to „lidské jednání“ v celé kráse a hodnotě.) Existuje-li shoda mezi principiálním stanoviskem a konkrétním jednáním, nebo alespoň mezi schopnostmi konkrétního jednání? Stojíme před spleťtým problémem, před kterým Kant sám projevil jistý druh farisaismu, jak dokazuje Max Scheler tím, že položil jednostranně za jediné platný zákon „*chtíti dobro*“. Chtíti dobro nesahá ještě na konkrétní jednání, omezuje se pouze na přání, touhy a vzdechy, které nedovedou samy o sobě člověka učiniti morálně dobrým, nedovedou ho pohnouti k činu.

Existuje mnohonásobný počet forem „etické intence“, čili snahy přejíti z úvahového prostředí do jednotlivin, do etického usměrnění činnosti. Etika se často zastavila jen ve vypočítávání množství mravních ctností, bez životní souvislosti, bez harmonie celku a bez krásy vlastních dispozic, které s sebou nese lidská psychologie k morálnímu jednání. Taková etika stává se hromadou kamení, třebas drahocenného, přece bezvýznamného pro život, je to bezživotní schematismus.

Vlastní etickou budovu konkrétního života musí budovati každý sám, bez této namáhavé spolupráce, která vyžaduje sebezápor a přemáhání, každá teorie sebezpravidlivější zůstane v řádě pomyslném.

Scheler a Hartmann řeší problém tím, že stanoví za přechodní cestu z principiálního do kon-

kretna „*oddati se dobru pro ně samo*“. Dobrem rozumějí objektivní mravní hodnoty, to, co platí jako dobro. Zůstávají nedostatek ve své poloze. Etické hodnoty nemohou prostě státi vedle sebe v úvaze jako estetické hodnoty, neboť etické hodnoty jsou úzce spojeny s rozhodováním a jsou v plném smyslu uskutečněny jen tehdy, když se přijímají. Jejich poznání a plný význam a cena se objeví teprve přijetím *absolutního dobra*, které je měřítkem všeho správného rozhodnutí. Oddati se dobru předpokládá znalost absolutního dobra; (psychologicky je nemyslitelno oddati se bez poznání). Takovou stavbou povstává teprve „morální“ v celém svém vědeckém smyslu. Etické dění se známkou absolutního dobra, předpokládající znalost dobra, stává se strukturou pevné skutečnosti. Neotrásá se stavba takového etického přesvědčení na vrátkách základech bezuzdného pudového života, na které se postavila „moderní etika“. Proto též uspořádání života, ohroženého takovou bouří, stává se nejistým, nemožným.

Má-li být etická struktura životní, je třeba ji postavit na psychologické struktuře lidského ducha. Zdůrazňuje-li se pak i na této psychologické struktuře výhradně jedna část na úkor jiné, vzniká krutý monomanismus.

*Každý člověk je odpovědný za svou vlastní formaci a morální utváření.* K tomu je nutná ustavičná zkouška sebe. Neexistuje eticky dobrá bytost bez stálých aktů ovládnutí sebe, bez konů lásky a horlivosti pro povinnost, které povstávají samovolně již při zření morálních a věčných hodnot věcí přicházejících v úvahu při našich konech. Velká rozhodnutí pak zvláště vyžadují *zkoušku svědomí a reflexi*.

Chtítí poddati se dobru, *býti dobrým* je základní formou každého etického jednání. K ní se druží principiální stanovisko všeobecných principů. Problematický zůstává sestup s principiálního stanoviska na konkrétní jednání postavené uprostřed okolností, které mu tisknou znamení jednotlivosti. Principiální zření je všeobecné. Jednání je konkrétní. Aplikace zřené správnosti na konkrétní jednání vyžaduje morální síly.

Sestup předpokládá mnohonásobný element:

1. objektivní *dobro* věci, pro kterou chci jednat morálně. (Na př. navštívit nemocného přítele; přítel je objektivním dobrem.)

2. Cíl jednání, (v uvedeném případě osvěžení přítele); k němu se druží i část záliby pro mne (navštívit přítele budí ve mně zálibu).

3. Etické hodnoty, ideální krása a dobro (návštěvy u nemocného z důvodu osvěžení a potěchy).

V základní etické snaze lidské upravení svůj život podle etických hodnot čili býti dobrým zasahuje předně cíl. Jednání pro cíl je spojeno úzce s jednáním rozumného tvora, takže každé jednání s úvahou se odnáší k cíli, je architektonickým. Je to tedy struktura lidské povahy a její základní snaha a sklon. Pravost etických předpisů a jednání podle etických hodnot neplyne z rigoristického a nepodmíněného: „nutno jednat“ (Tun sollen), nýbrž právě ze základní snahy a povahy lidské přirozenosti.

Přechod z etických hodnot a z etického dobra k uplatnění je intimován příkazem a zákazem. Příkaz a zákaz nemá svou poslední platnost jen v nadpřirozené osobní Autoritě, která omezuje lidskou svobodnou vůli. Morální řád má jiný základ než vůli, třebaš i Boží. Domněnka o vůli Boží jako základu morálního řádu byla pronášena během dob lidského vývoje vícekrát. Již nominalismus aplikovaný na etiku stanovil, že, kdyby Bůh chtěl, lež by nebyla nesprávnou. Morální řád má nezměnitelný podklad ne ve vůli Boží, nýbrž v intelektu Božím a jeho Bytosti. Proto je to řád nezměnitelný a věčný, t. j. věčně platný, poněvadž podle Moudrosti Boží stanovený, který ani Bůh sám měniti nemůže, neboť by jednal proti své moudrosti. „*Scientia Dei est causa rerum*.“ Morální řád je účastí na moudrosti Boží, který lidská vůle tím méně může libovolně měnit. Jako jsou nezměnitelné matematické poučky, poněvadž nezávislé na něčí vůli, nýbrž na objektivním řádu věcí, tak rovněž je nezměnitelný morální řád, jehož základem je *Intelem stanovený řád*. Rozum dovede čísti tento řád, proto se stává bezprostředním měřítkem správnosti. „*Ratio recta*“, t. j. rozum správně vedoucí podle podstatného řádu věcí, tedy rozum shodný s věčným zákonem, (jehož účastí je podstatný řád věcí), je zdrojem a měřítkem všeho morálního dobra a správnosti, rozum znající absolutní dobro. Je vyloučena v morálním řádě jakákoliv arbitrárnost nesouhlasící s *morálním řádem*. Podle tohoto řádu je každé jednání odpovědné *určeno k cíli*. Není myslitelno lidské rozvážné jednání bez cíle. *Cíl v sobě chová kausálně-dynamickou sílu, která*

*je hybnou silou schopností, přivádějící k jednání.* Uvědomělý cíl morálního jednání dovede přivést jednání lidské ke shodnosti s principiálním postavením. Přejít tedy z poznání etických hodnot k uskutečnění jejich v jednání děje se pomocí uvědomělého cíle; nejsou vyňaty ani jiné elementy, t. j. poznání hodnot a poznání objektivního dobra, pro které jednáme morálně.

Odtud je zřejmo, že *cílevědomí lidí* jsou pevní, vytrvalí, charakterní. Člověk ve svém jednání stále potřebuje pohnutky, motivu, aby vždy v něm zvíťazilo proti všem nesrovnalostem uvnitř správné nad nesprávným a tímto motivem je *cíl*, hýbající *chtivou schopností*, jít skutečně za velkým a vznešeným dobrem, čili jednati morálně správně.

Sv. Tomáš<sup>1</sup> řeší tento etický problém velmi jednoduše. Lidská schopnost má v sobě potenciální sílu k jednání. V etickém jednání, které vychází z rozvahy, berou účast dvě schopnosti, t. j. rozum a vůle; tyto mocnosti mají uskutečnit konkrétně eticky správné jednání. Potencialita vůle hýbající ostatními mocnostmi je uváděna do stavu činnosti cílem, neboť uvědomělé jednání je vždy pro určitý cíl; cíl je hybnou silou výkonu vůle, neboť vůle spěje za svým cílem poznaným jako dobro. Poněvadž ale její dobro je dobrem celé bytosti lidské, tedy podřizuje svému snažení po dobru všechny ostatní schopnosti. (Jako nejvyšší vůdce vojska, mající na zřeteli blaho celého vojska, vede a řídí podřízené vůdce, kterým náleží starost o menší oddíl vojska.) Tím je dáno jednání, čili přechod z rozumových úvah o hodnotách a objektivním dobru věci ke konkrétnímu provedení a uskutečnění etických hodnot v činu a v jednání. Rozum a vůle jsou ve vzájemném vztahu závislosti v etickém jednání.

Cílevědomé uskutečnění morální krásy v lidské činnosti je ještě znemožňováno s jiné strany. Lidské nitro je protkáno tak různými hnutími, sklony

a touhami, že často veliké snahy a touhy po vysokém cíli bývají zpřetrhány a znemožněny jinými, odporujícími. Pro různost a pestrost lidských schopností, zvláště pro dychtící mocnosti spějící za svým předmětem a nezřízené poslušností, mohou býti porušeny i velké snahy po vznešených cílech. Vůle je lákána touhou po zalíbení z dosaženého ukojení nižších choutek a tím často pod vlivem nezřízených vášní se rozhoduje k jinému cíli, než jak rozhodla pod vlivem rozumové úvahy. Z tohoto zdroje pochází nesrovnalost v životě: „Vidím lepší věci a schvaluji je, ale následuji špatných.“ Vůle je lákána, není v ní násilí se strany nižších schopností, naopak ona je musí podržiti svému cíli a tím je uvést na pravou stezku. Aristoteles ve své etice označil tento vliv: „Jaký je kdo podle své dychtící mocnosti, takový cíl zdá se mu přiměřený, t. j., je-li kdo oddán nižším choutkám, bude se mu zdáti jako přiměřený cíl věc, která ukojí nižší choutky. Tedy vliv dychtivosti nižších schopností je patrný i na vůli. Podle přirozeného řádu má býti ale stupnice toužících schopností uspořádána podřízeně vůli jako vedoucí k hlavnímu cíli celého života k poznanému dobru rozumem.

Stojí-li před lidským zrakem vznešenost a velikost cíle lidského života, člověk nekolísá ve svém jednání. Jeho činnost je správná a eticky dobrá. Cíl je hybnou silou morálního jednání; potencialní možnost vůle uvedena do pohybu cílem sama se pohybuje, čili jedná ve všem tom, co spěje k dosažení cíle. Toto řešení problému přechodu z principiálního stanoviska do konkrétního jednání nevede k lenivé determinaci vlivem okolností a citů, nýbrž k plnému rozvoji charakterní síly. Potencialita všech lidských schopností pod vedením vůle odpovídá dosažení výsledku, t. j. dospětí k nejvyššímu, k absolutnímu dobru života a podle něho uvést život do klidného toku správnosti.

*Dr. Habáň O. P.*

## ÚVOD DO PROBLÉMU EXISTENCE BOHA

*Závěr.*

**C**teme-li texty, kde sv. Tomáš mluví o čtvrté cestě, nalezneme některé výpovědi o jejím původu, jež se zdají navzájem kontradiktorními. Především, když sv. Tomáš pojednává ve svém Ko-

mentári in Joannem<sup>1</sup> o způsobech, jak staří filosofové dospěli k poznání Boha, mezi jiným tam má

<sup>1</sup> Commentarium in Joannem, Proemium, ed. Marietti, Taurini 1919, p. 2.

toto: „někteří pak přišli k poznání Boha z důstojnosti samého Boha, a to jsou platonici“. Tu ukazuje způsob, jak k němu došli, a přesně formuluje důkaz čtvrté cesty. Ve svém Komentáři ad Sententias jedná o témže předmětu, předkládá způsob, jak Dionysius (*De divinis nominibus* cap. VII.) dospěl k poznání Boha, a zase sestavuje dva důkazy, jež vedou se stupně dokonalosti k největšímu.<sup>1</sup>

Dále je třeba poznamenat, že tyto dva důkazy v Sentencích jsou výtažkem textu Petra Lombarda, který to doslova přepisuje z osmé knihy *De Civitate Dei* sv. Augustina;<sup>2</sup> tento text jsme již zkoumali a viděli jsme, že skutečně obsahuje platonské učení. Podle těchto výpovědí sv. Tomáše měl by být původ této cesty v platonském učení, Augustinem rozvinutém a Pseudo-Dionysiem rozšířeném, a nemusíme hledat, od kterého z těchto dvou je vzata čtvrtá cesta, zda od Augustina, či Pseudo-Dionysia, ačkoli sv. Tomáš říká, že je to cesta Pseudo-Dionysiova, když komentuje text sv. Augustina. Jisto je, že toto učení je jim společné, neboť oba čerpali z jednoho pramene. Proto se také u nich jeví týž duch platonského učení. Tato čtvrtá cesta by tedy měla mít svůj počátek u Platona podle výpovědí sv. Tomáše.

Než na druhé straně se shledáváme u sv. Tomáše s jinými výpověďmi, jež poukazují na peripatetický původ tohoto učení. Jedná-li o principech této nauky, cituje sv. Tomáš téměř vždy text Aristotelův *In II. Metaphysicorum*. To činí nejen tehdy, když podává důkaz čtvrté cesty, jak je v *Sumě theologie* (I. P. Qu. 2, a. II) a filosofie (*Contra Gentes* I. I. c. XIII.), nýbrž kdykoliv mluví o formálním principu této cesty. K tomu axiomu totiž, na němž je založeno toto dokazování: „co je nejvíce takové, je příčina ostatních“, dodává: „jak je to v II. knize *Metafysiky*“.<sup>3</sup> Skutečně jsme viděli, že opravdu je obsaženo toto učení na tom místě, jež cituje sv. Tomáš. Rovněž je nutno dodat, že, kdykoliv svatý

Tomáš chce dát příklad na toto učení, podle něhož první je příčina jiných, vždycky užívá příkladu, který má Aristoteles na témž místě druhé knihy *Metafysiky*, totiž o ohni, který je nejteplejší.<sup>1</sup> Tak veliký je vliv této Aristotelovy nauky na mysl Akvinátovu, že ji podává skoro týmiž slovy. A když učitel chce aplikovat peripatetické principy o nejvíce pravdivém na největší jsoucno, přichází mu na paměť onen příklad, jenž se stal v nauce sv. Tomáše tak klasickým, že se stále o něm zmiňuje a všude je předkládán, kde je nárazka na Aristotelovy principy.

S jedné strany tedy sv. Tomáš praví, že tato cesta je platonská, s druhé strany však naráží na peripatetické učení, když ji chce sestavovat. Zdálo by se, že sám sv. Tomáš nevěděl o jejím původu a že ji připisuje prameni, z něhož sám nečerpal. Přece však, srovnáme-li dobře všechna tato místa, můžeme v tomto tvrzení sv. Tomáše najít klíč k řešení, třebas se zdá na první pohled kontradiktorní.

Při studiu historie tohoto důkazu jsme skutečně mohli vidět, že byl oblíbený myslitelům platonské filosofie a že tuto cestu vždy pěstovali a ji s velkou horlivostí předkládali. To byl totiž cíl celé filosofie, aby dospěli z této různé mnohosti k jednotě, z různosti k jednomu.

Viděli jsme, že tohoto ducha sjednocování čerpali ze starých přírodních filosofů, kteří byli cele tím zaměstnání, aby našli to jedno, jímž všechno je. Měli tak veliký sklon k budování synthese jednoty, že někteří z nich tvrdili o tom jednom, že je to formální jedno, a množství chápali jakožto různé spojení z toho jednoho. Toto matematické pojmání jest ještě u Platona: to, co je smyslové, tento svět plný různosti je chápán jako vyzařování jednoty rozumové. Smyslové povstává účastí na rozumovém, dobré povstává tím, že dobro samo od sebe působí dobrotu, jako jedno samo sebou působí množství. V této nauce je uzavřena hluboká pravda zrovna jako nebezpečná premisa špatného vývodu, jenž snadno z ní vyplývá. Tuto druhou cestu si zvolili někteří neoplatonici a neopythagorejci a došli k čistému pantheismu.

Avšak křesťanští novoplatonici – mezi nimiž vyniká sv. Augustin – pochopili hloubku platonské nauky a drželi se jí, varujíce se falešných závěrů

1 Cfr. I. P. Qu. 2, a. III.; Qu. 44, a. I.; Qu. 65, a. I.; *Comp. Theolog.* c. 68. *Opusc.* XV., *De Angelis*, cap. IX.

1 In I. Sent. Dist. III. Divisio I. Partis. Jeden z těch textů je takový: „Dobré a lepší se tak nazývají srovnáním s nejlepším. Avšak v substancích nalézáme dobré tělo a duši, lépe stvořenou, ale není v ní dobrota sama od sebe. Musí tedy být něco nejlepšího, od něhož je dobrota v obou.“

2 Petrus Lombardus, *Sentent.* I. dist. III. *De Civitate Dei* lib. VIII. cap. VI. P. L. vol. 41, col. 231 – 232.

3 I. P. Qu. II, a. III; I C. G. cap. 13; *Quaest. Disput. De Potentia* Qu. 3. a. V.; *ibidem* a. VI. obj. 8; *In post analyt.* I. I. cap. II.  *Sectio IV.* n. 16.



pantheismu. Pevně hájili, že vše je dobré božskou dobrotou. Tuto božskou dobrotu můžeme spatřit v zrcadle jakéhokoliv tvora, jenž je jakýmsi vyzařováním samé plnosti božské bytosti. A křesťanští učitelé v čele se sv. Augustinem důrazně činili závěr ze stupně dobroty na samo Dobro. Nemohli si ani myslet nějakou věc, v níž by nebylo obsaženo Dobro samo od sebe. Pro ně platilo, že, kdekoliv je určité dobro, to či ono dobro, tam musí být samo Dobro, jež není dobré jen s jedné stránky, a s druhé ne, nýbrž je naprosto a samo od sebe dobré. Zde vidíme hluboký výklad nauky o stvoření a zároveň její platonské vyjadřování, totiž že dobro samo je rozlišné od určitého dobra a že nemůže s ním být nijak ztotožňováno.

Než, jak se projevuje toto rozlišení samého Dobra od určité dobroty z úvahy o dobru? To žádný platonik nevyložil.

Rozluštění tohoto problému je dílem sv. Tomáše, což on také provedl svými peripatetickými principy. Vidí Boha v dokonalosti převyšujícího samu dokonalost; tvrdí, že dokonalost je od Boha, avšak není Bohem; ba dokonce *právě tím*, že dokonalost je od Boha, není Bohem. To zajisté nebylo snadno pochopitelné těm, kteří pozorovali věci jaksi fyzicky a stupeň v dokonalosti měřili matematickým kritériem. Není to tak snadno vidět, že nějaká věc je od někoho, a přece to, skrze něž ta věc je, nikterak v ní není. Neboť, je-li prostřednictvím něčeho tím, čím je, to, čím je, je v té věci. Všichni filosofové však tvrdili, že nějaké dobro povstává božskou dobrotou. A tak tedy, čím více potřebovali platonici rozřešit tento problém, tím více jim bylo těžko pochopitelným.

Ten fakt, že problém o rozdílu „Samého Dobra“ od určité dobroty byl špatně luštěn, zajímal mysl Alberta Velikého a sv. Tomáše<sup>1</sup> už hned na počátku jejich vědeckého života. Někteří filosofové totiž dospěli ke krajním závěrům hlásající úplné ponoření Boha do tvorů a tak se přiznávali k zcela formálnímu pantheismu. Augustinianismus, jenž v té době dosti blahodárně kvetl,<sup>2</sup> nepodával vždy

1 Confr. S. Thomas I. P. Qu. III., a. 8; Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis t. I. p. 131, cfr. Decretum episcopis Parisiensis anno 1210.

2 Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII. siècle, Fribourg (Suisse) 1899, pag. LXII sq.; Portalié Développement historique de l'Augustinisme, in De de la Th. Cath. col. 2501 – 2561, cfr. col. 2506 – 15.

dobry a přesný výklad sv. Augustina a Dionysia.

Proto svatý Tomáš, filosof své doby, se nechoval lhostejně ke všem těmto vědeckým směrům, nýbrž ve své horlivosti o pravdu a při bystrosti svého genia se snažil co nejpečlivěji rozluštit tyto otázky. Začal (snad již na počátku svého vědeckého života) zároveň se svým učitelem Albertem Velikým komentář k dílům Pseudo-Dionysia, který pro svou velikou autoritu, již se těšil v té době, snadno mohl uškodit katolické nauce. Jeho názory totiž vždy dobře nevyzněly, neboť vysvětloval platonské učení pomocí aristotelských principů. Sv. Tomáš pravil: „Je pravda, že Bůh je bytí existujícím věcem, avšak musí se to rozumět účinně, ne formálně.“ To je ten prvek, jež vložil do nauky Augustinovy. Tím rozvířil zároveň s Albertem Velikým onu šťastnou vědeckou revoluci, neboť zavedl do středověké vědy aristotelský směr.<sup>1</sup> Tato revoluce v té otázce jakož i v mnohých jiných není snad negací platonismu, nýbrž je to hluboké proniknutí jeho principů. Tak bylo rozvinuto, co se v nich nejasně a zmateně skrývalo. Později to spekulativně dokážeme.

Proto Andělský učitel se noří cele do hlubin platonské nauky a vykládá ji ve smyslu peripatetickém. Je to podivuhodné, s jakou trpělivostí a vytrvalostí vysvětluje sv. Augustina a jiné novoplatoniky, uváděje jejich učení na pravý smysl a vylučuje špatné dedukce, jež by někdo mohl vyvodit z některých výrazů, jež jsou příliš nasáklé platonismem. Vidíme tam, že některé pravdy, proslovené od těchto učitelů s přílišným realismem a pochopené způsobem fyzické abstrakce, jsou uvedeny peripatetickým filosofem na vyšší smysl a vklíněny do thomistického systému, byvše oživeny vysokými principy aristotelské metafyziky. A zatím co někteří vidí v tomto thomistickém výkladu dobrého bratra Tomáše, shovívavě vykládajícího největšího učitele církve, ve skutečnosti je opravdu hlubokým zkoumatelem ducha Augustinova, jenž proniká až do nitra duše Augustinovy soustavy a jasně vyjadřuje to, co bylo obsaženo v jeho výrazech zatemněle, pod rouškou přemrštěného platonismu.

I nám se často stává, když se rodí v naší mysli nějaká pravda, jež se jeví jakoby z dálky, temnotou obestřena, že se ukazuje našemu rozumu jaksi roz-

1 Mandonnet l. c. pag. LXI.



ptýleně, neurčitě, temně, jejíž jasné a přesné pochopení je před námi skryto, a když ji vyjadřujeme slovy, pronásíme spíše nepravdu než pravdu. Ještě nepřišel pronikavý duch, jenž vida ve špatném vyjádření hlubokou pravdu, formuluje ji určitě a přesně, tak hluboce, jak hluboká je ta pravda. A to je právě historie naší čtvrté cesty, jež má svůj původ v prvních pokusech lidské filosofie, zkoumající věci lidské i božské. Lidská mysl je přirozeně nakloněna k poznání, snaží se z přirozeného popudu přijít k jednotě. Prchá před všelikým rozdělením a chce po množství a stupních dojít k onomu jednomu, v němž nalézá důvod, měřítko a příčinu rozličné mnohosti. Snaží se v tom jednom zbudovat syntesu veškeré reality, jež jím je a existuje. To jedno je důvod a počátek všeho. Prostřednictvím toho jednoho, jež jest počátek všeho, jsou všechny věci chápány jako bytosti, takže všechno jiné je skrze ně a s ohledem na ně. Všechno pozdější, tím, že je později, je od toho prvního. To je duch celé platonské filosofie – a s tohoto hlediska je původ čtvrté cesty platonský.

Aristoteles však řekne: jedno je v tom smyslu důvodem všeho, že je příčinou vše tvořící. To první totiž není chápáno bez té vlastnosti, že je příčina všeho pozdějšího, takže všechno pozdější, tím, že je pozdější, je účinek od prvního. Nesmí se tomu tedy tak rozumět, že pozdější je v tom smyslu od prvního, jako by ono první bylo obsaženo v pozdějších, nýbrž tak, že to první je důvod a příčina pozdějšího. Je tedy dán přechod od *více* a *méně* k nejvíce, protože před každým množstvím jest jednota, avšak tomu „před“ se musí tak rozumět, že je to prvenství ne jakékoliv, nýbrž příčinné. Proto je pravda, že nelze pochopit více a méně dokonalosti bez nejvíce, avšak peripatetik dodá: v pojmu více a méně je virtuálně uzavřen pojem nejvíce, musí se však uvést v uskutečnění pomocí principu kauzality tak, že dospějeme k nejvíce pomocí účinků toho, co je *více* a *méně*. Tak je vyloučen každý blud pantheismu a platonismus je oživen, takže je výslovně a přesně vyjádřeno, co měl v sobě jen neurčitě. A tedy čtvrtá cesta je platonismus oživený aristotelskými principy. Je to thomistická synthesesa dvou směrů, dvou soustav s jedním vrcholem, ne mechanicky vedle sebe položených, nýbrž souborně uspořádaných a organicky sjednocených ve vznešené thomistické harmonii kon-

templace, jež se zvedá a roste jako hora stále výše a výše, vedouc mysl badatelů k nejvyšší jednotě, ke středu všeho, k původu veškeré dokonalosti a zdroji všeliké dobroty, k Bohu ze všeho nejvyššímu, k důvodu a příčině veškeré pravdy, veškerého dobra, všeliké dokonalosti a veškerého jsoucna.

Tak není kontradikce v textu sv. Tomáše, kde mluví o původu této cesty nebo naráží na pramen jejích principů. Můžeme vidět, jak se tato cesta poznenáhlu vyvíjí v myslí sv. Tomáše. V prvních jeho spisech se jeví vliv platoniků a je formulována tato cesta bez principu přičinnosti. Později však je tento princip tak jasně vyjádřen, že se jeví jako formální bod celého důkazu.<sup>1</sup>

Musíme tedy rozlišovat dva prvky v tomto důkaze: aristotelský prvek byl vzat bezprostředně ze samého Aristotela, jehož přeložené spisy svatý Tomáš nejen znal, nýbrž i vykládal.<sup>2</sup> Sv. Tomáš přidal k této nauce to nové, že jeho úvaha se neodnáší jen do řádu pravdy, nýbrž to, co je nejvíce takové, je uplatněno také na jsoucno jako jsoucno, což bylo poněkud zahájeno již Averroem, kdežto jiní komentátoři zůstávají vždy při úvaze o pravdě, jak jsme viděli.

Kde však vzal platonský prvek, to je těžko stanovit. Je jisto, že sv. Tomáš – neznaje dobře řecky – mohl poznat ze spisů Platonových jen *Timaea*,<sup>3</sup> který existoval na začátku středověku v překladu Ciceronově.<sup>4</sup> Mimo to jsou známy ve století XII. některé stopy v překladu, pořízeném Calcidie.<sup>5</sup> Je však otázka, zda sv. Tomáš četl tyto překlady. Podle toho, co praví Albert Veliký, by byl vzat důkaz sv. Augustina, jež jsme zkoumali, z *Timaea*.<sup>6</sup> Skutečně vidíme v tomto dialogu lépe vyjádřenu nauku o výstupu k Nejvyššímu dobru.<sup>7</sup>

Je jisto, že sv. Augustin znal přímo *Timaea*, jež také cituje ve své knize *De Civitate Dei*.<sup>8</sup> Viděli jsme, že v tomto textu sv. Augustina jsou principy

1 O tomto vývoji později budeme jednat při výkladu názoru sv. Tomáše.

2 Mandonnet, Siger de Brabant, pag. LIV. squ.

3 Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919, pag. 39 – 49.

4 Ueberweg-Heinze I. c. pag. 204.

5 De Wulf I. c. pag. 188.

6 B. Albertus M. Opera omnia, vol. XXXI. Summa theologiae, pars I. pag. 119, Parisiis 1895.

7 Plato, *Timaeus*, ed. Did. t. II. pag. 204 – 207 (27d – 34).

8 Cfr. Portalié, S. Augustin I. c. col. 2325.

čtvrté cesty. Proto je zajisté třeba klást prvotní zdroj této nauky do kapitol Timaea, již citovaných. Zdali však sám sv. Tomáš čerpal tuto cestu z toho prvotního zdroje, to nelze tak snadno určit. Jak praví sám sv. Tomáš, jeho znalost Timaea byla velmi ohraničená. Praví totiž, že četl některá místa tohoto dialogu v překladu Calcidově. Která jsou ta místa a zda jsou to právě ona, v nichž je přesně vyjádřena tato nauka, to je nemožno stanovit. Spíše bych se domníval, že tato četba textu Timaea neměla veliký vliv na poznání platonismu u sv. Tomáše a proto musíme hledat jiné prostředky, pomocí jichž se s ním obeznámil. Tou pomůckou se zdají být v první řadě spisy Aristotelovy, jež sv. Tomáš velmi dobře znal a mnoho z nich komentoval. Tomu také nasvědčuje ta okolnost všem známá, že sv. Tomáš vždy týnž způsobem vykládá a potírá platonskou nauku. Co se však týká platonského prvku čtvrté cesty, zdá se, že spisy Aristotelovy nebyly pro sv. Tomáše pramenem poznání. A to z toho důvodu, že toto platonské učení o vzestupu od množství k jednomu, jak se zdá, nemělo veliký vliv na ducha Stagirita. A pak jeho nauka o nejvíce pravdivém v II. knize Metafysiky je originální a není nikterak vypůjčena z platonismu. Toto učení vychází z metafysického poznání pravdy, z principu účinné příčinnosti, což všechno bylo neznámo Platonovi.

Když je tomu tak, raději řekněme, že sv. Tomáš čerpal ducha platonské nauky ze svého největšího učitele, jenž byl zároveň největším žákem Platonovým. Nauka Augustinova je totiž vnitřně oživena principy Platona, jenž mu byl tak milý. Dodáme-li k tomu, že sv. Augustin výslovně znal dialogy, v nichž je obsažena tato nauka, a na druhé straně že sv. Tomáš byl velmi zběhlý ve spisech sv. Augustina, bude pravděpodobné, že platonská nauka se dostala k sv. Tomáši pomocí spisů učitele Hipponského.

Viděli jsme, že platonská nauka je velmi dobře sestavena ve spisech sv. Augustina. Z toho můžeme učinit závěr, že platonský prvek má jako první zdroj sv. Augustina, z něhož byl vzat bezprostředně od sv. Anselma a rovněž od sv. Tomáše. Není třeba hledat starší pramen.

Tato otázka však, odkud byl vzat tento prvek, není pro nás tak důležitá. Stačí, když víme, že pochází z nitra platonské filosofie, jež v době patristické filosofie měla veliký vliv na utváření myšlenkového směru. Tím se stalo, že křesťanští učitelé byli ozbrojeni těmito naukami, pomocí jichž se snažili rozluštit *nesnáze, které byly rozvířovány proti katolickému učení*. A tak tedy sv. Tomáš při četbě těchto sv. Otců vnikal zároveň do platonských principů, v nich obsažených, a připravoval jejich vyjádření v peripatetickém duchu.

*Dr. Hyacint Bošković O. P., Záhřeb.*

## SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ<sup>1</sup>

### *V. Umění a Krása.*

**S**vatý Tomáš, který měl tolik prostoty jako moudrosti, definoval krásným to, nač se díváme se zalíbením, *id quod visum placet*. Tato čtyři slova říkají vše, čeho je třeba; vidění, to jest *intuitivní poznání*, a *radost*. Krásno je to, co probouzí radost, ne jakoukoli radost, nýbrž radost z poznání; ne radost plynoucí z poznávacího aktu, nýbrž radost, jež tímto aktem prýští a rozlévá se z poznávaného předmětu. Jestliže některá věc naplňuje duši blahem a vytržením už proto, že se poddává jeho intuici, je dobrá ku vnímání, je krásná.

Krásna je podstatně předmětem *intelligence*, ne-

boť to, co *poznává* v plném slova smyslu, toť *intelligence*, která jediná jest otevřena do nekonečna bytí. Přirozeným místem krásy je svět rozumový, odtud ona pochází. Ale ona též jistým způsobem spadá pod dosah smyslů v té míře, v jaké tyto slouží lidské inteligenci, a též ony se mohou při poznávání radovat: jsou to mezi všemi smysly jen zrak a sluch, neboť „*pulchrum praecipue pertinet ad visum et auditum, quia sunt maxime cognoscitivi*“. Účast smyslů na vnímání krásy je u nás dokonce nadměrná a téměř nezbytná z té příčiny, že naše *intelligence* není tak intuitivní jako *intelligence* andělská; ona zajisté vidí, avšak pod podmínkou abstrakce a rozvážení; jediné smyslové poznání má

<sup>1</sup> Art et Scholastique est édité par L'Art Catholique (L. Rouart et Fils à Paris).

u člověka dokonalou názornost ku vnímání krásna žádoucí. Tak se ovšem může člověk radovat z krásy čistě rozumové, ale z něčeho krásného, co je shodné s přirozeností lidskou (*connaturalis*), t. j. z něčeho, co může oblažit inteligenci prostřednictvím smyslů a jejich nazírání. Takové je též vlastní krásno našeho umění, které zpracovává látku smyslovou, aby vzniklo radost v duchu. Chtělo by tak věřit, že ráj není ztracen. Má chut pozemského ráje, neboť navrací na chvíli současný mír a blaženství inteligence i smyslů.

Oblažuje-li krása inteligenci, tož proto, že je podstatně jistou znamenitostí nebo dokonalostí v poměru věcí k inteligenci. Odtud plynou ony tři vlastnosti, které jí připisuje svatý Tomáš: integrita, neboť inteligence miluje bytí, úměrnost, neboť inteligence miluje řád a miluje jednotu, a konečně a zvláště zářivost nebo jas, neboť inteligence miluje světlo a *srozumitelnost*. Jisté záření jest skutečně podle všech starých podstatnou povahou krásy – *claritas est de ratione pulchritudinis, lux pulchrificat, quia sine luce omnia sunt turpia* – ale to je záření duchovosti: *splendor veri*, říkali platonikové, *splendor ordinis*, říkal svatý Augustin, dodávaje, že „jednota jest formou veškeré krásy“, *splendor formae*, říkal svatý Tomáš svou přesnou řečí metafysika: neboť „*forma*“ – t. j. princip, který tvoří vlastní dokonalost všeho, co jest, který ustavuje a dokonává věci v jejich podstatě i v jejich vlastnostech, který je posléze, možno-li tak říci, ontologickým tajemstvím, jež nesou v sobě, jejich duchovním bytím, jejich účinným mysteriem – jest především vlastním principem srozumitelnosti, vlastním *jasem* všech věcí. Právě tak je každá forma stopou nebo paprskem tvůrčí Inteligence, vtištěným do nitra stvořeného jsoucna. Každý řád a každá proporce s druhé strany je dílem inteligence. A tak říci se scholastiky, že krása jest *záření formy na úměrně rozvržených částech hmoty*, znamená totéž jako říci, že je jiskřením inteligence na hmotě duchem rozvržené. Inteligence se raduje z krásna, protože v něm se nachází i poznává, a přichází ve styk se svým vlastním světlem. Tak je pravdou, že ti vnímají a zakoušejí více krásu věcí, kteří – jako takový František z Assisi – vědí, že věci pocházejí z inteligence a kteří je přinášejí zpět jejich původci.

Každá smyslová krása zajisté předpokládá jistou

rozkoš samotného oka nebo ucha nebo obraznosti; ale o krásu jde teprve, když i inteligence se nějak raduje. Krásná barva „jest pastvou pro oko“ jako mocná vůně rozšiřuje chřípí; ale z těchto dvou „forem“ nebo vlastností jedině o barvě se říká, že je *krásná*, protože jsouc vnímána, v opak proti vůni, smyslem schopným nestranného poznání, může být, dokonce i tím svým čistě smyslovým jasnem, předmětem radosti ducha. Ostatně, čím více se člověk duševně rozvíjí, tím více se zduchovňuje zář formy působící mu potěšení.

Je po každé užitečno poznamenat, že v krásnu, jež jsme nazvali shodným s přirozeností člověkovou a které jest vlastní umění lidskému, tato zář formy, byť sama v sobě může být čistě duchovou, je pojímána *ve smyslovém a prostřednictvím smyslového*, a ne odděleně od něho. Nazírání uměleckého krásna je tak extrémem protilehlým abstrakci vědecké pravdy. Neboť světlo bytí proniká inteligenci samotným smyslovým vnímáním.

Inteligence tudíž, odvrácena ode vší snahy po abstrakci, se těší bez práce a bez rozmyšlení. Jest zproštěna své obvyklé práce, nemusí to duchové uvolňovati z hmoty, v níž je zajato, aby prošla krok za krokem rozličnými jeho atributy; jako jelen u pramene vody živé, ona nemusí nic než pít, pije zářivost jsoucna. Poutána v nazírání smyslové, je ozařována světlem duchovým, které je jí dáno rázem i ve smyslovém, v němž září a které ona nepojímá *sub ratione veri*, nýbrž spíše *sub ratione delectabilis*, prostřednictvím šťastného uvedení v činnost, jež jí ono přináší, a radosti, jež vyúsťuje v žádost, která jako na svůj vlastní předmět se vrhá na každou duševní hodnotu. Teprve až bude po všem, bude rozjímat a rozbírat více nebo méně dobře příčiny této radosti.

Tak, ačkoli krásno závisí na metafysické pravdě v tom smyslu, že všechno záření duchovosti ve věcech předpokládá jakousi shodu (*conformitas*) s Inteligencí, příčinou věcí, přece krásno není druhem pravdy, nýbrž druhem dobra; vnímání krásna má vztah k poznání, ale jen aby se k němu připojilo „jako se k mládí pojí mládí květ“; je ne tak druhem poznání jako druhem blaženosti.

Krásno je podstatně oblažující. Proto už samotnou svou povahou a tak jako krásno podněcuje touhu a zaněcuje lásku, kdežto pravda jako taková

jen osvětluje. „Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile.“ Právě pro svou krásu je Moudrost milována. A pro sebe samu jest všechna krása nejprve milována, i když poté příliš slabé tělo upadá v nástrahu. I láska zaněcuje nadšení, to jest unáší toho, kdo miluje; extasi, z níž duše zakouší oslabenou formu, když jejata krásou uměleckého díla, a plnost, když je vyjíjena jako rosa krásou Boží.

A o Bohu samém podle *Denyse Areopagity* je třeba se odvážit říci, že zakouší jistým způsobem extasi lásky z hojnosti své dobroty, která mu dává rozlévat do všech věcí účast jeho záře. Jenže jeho láska k sobě působí krásu toho, co miluje, kdežto naše sebeláska je působena krásou toho, co milujeme.

To, co staří říkali o krásnu, musíme pojímat ve smyslu co nejformálnějším, střehouce se ztělesňovat jejich myšlenku v jakoukoli příliš úzkou specifikaci. Není jediný způsob, nýbrž tisíc a deset tisíc způsobů, jakými jest možno uskutečnit pojem *úplnosti* nebo dokonalosti nebo dokonanosti. Chybí-li hlava nebo paže, jest to nedostatek úplnosti velmi závažný u ženy, a velmi málo závažný u sochy, jen jakýsi smutek, jež pocítoval Ravaillon, že nemůže *doplnit* Venuši Miloskou. Sebenepatrnější náčrtek da Vinciho, viděno s Rodinem, je dokonalejší než nejdodělanější Bouguereau. A líbí-li se futuristovi dělat jen jedno oko nebo čtvrt oka, nikdo mu neupírá práva k tomu, žádá se toliko – a v tom je celý problém – aby tato čtvrt oka byla vším, čeho je u oka řečené dámy *v daném případě* právě třeba.

Z toho vyplývá mnohé i co do proporce, přiměřenosti či harmonie. Rozlišují se podle předmětů i podle citů. Dobrá proporce muže není dobrou proporcí dítěte. Figury konstruované podle řeckého nebo egyptského kánonu jsou dokonale úměrně rozvrženy ve svém druhu. Ale panáci Rouaultovy jsou také úměrně rozvrženy, ve svém druhu. Úplnost a proporce nemají absolutního významu a musí se chápat jediné *vzhledem* k cíli díla, jímž je rozzářit formu na hmotě.

Konečně a zvláště sama tato záře formy, která je podstatným prvkem krásy, má celé nekonečno různých způsobů, jimiž se na hmotě skví.<sup>1</sup> Jest to

1 „Září formy“ nutno pojímat jako zář *ontologickou*, jež je tím neb oním způsobem odhalována našemu duchu, ne

smyslový lesk barvy nebo timbru, je to *duchový* jas arabesky, rytmu nebo rovnováhy, činnosti nebo pohybu, je to odlesk na věcech lidské myšlenky nebo myšlenky božské, je to zejména hluboce prosvítající zářivá skvělost duše, principu života a animální síly nebo principu života duševního, bolesti a vášně. Jest ještě záření vyšší, záření Milosti, jehož Řekové neznali.

Krása přece neznamená souhlasnost s určitým ideálním a neměnným typem v tom smyslu, v jakém ji chápou ti, kteří směřují pravdu s krásnem, poznánís blažeností, chtějíce, aby člověk, má-li vnímat krásu, objevoval „zřením ideí“ „skrze hmotný obal“ „neviditelnou podstatu věcí“ a jejich „nutný typ“ (srv. Lamennais, *de l'Art et du Beau*, kap. II.). Svátý Tomáš byl velmi dalek tomuto pseudoplatonismu, stejně jako idealistickému arsenálu Winkelmanovu a Davidovu. Krása pro něho existuje od okamžiku, kdy záření jakékoli formy na hmotě náležitě rozvržené začíná inteligenci uvádět ve stav blaženosti, a on hledí nás zpravit o tom, že krása jest jistým způsobem *relativní* – relativní nikoli vzhledem k dispozicím subjektu, v tom smyslu, v jakém slovo relativita chápou moderní myslitelé, nýbrž vzhledem k vlastní povaze a k cíli věci, stejně jako k formálním podmínkám, za jakých je vnímána. „Pulchritudo quodammodo dicitur per respectum

jako nějakou jasnost *pojmovou*. Je důležité vystříhat se každého dvojmyslu: slova *jas*, *srozumitelnost*, *světlo*, jichž používáme k charakterisování úkolu „formy“ v srdci věcí, neoznačují nutně něco jasného a srozumitelného PRO NÁS, nýbrž něco jasného a zářivého O SOBĚ, srozumitelného O SOBĚ, a to často zůstává temné našim očím, buď vinou hmoty, ve které jest tato forma zajata, buď vinou transcendentnosti samotné formy ve věcech ducha. Tento tajemný smysl je pro nás tím skrytějším, čím je podstatnější a hlubší; krátce a dobře řečeno, tvrditi se scholastiky, že forma je ve věcech vlastním principem *srozumitelnosti*, je tolik, co tvrditi zároveň, že je vlastním principem *mysteria*. (Skutečně není *mysteria* tam, kde *není co vědět*, *mysterium* je tam, kde jest *věděti více*, než jest dáno našemu vnímání.) Definovat krásno září formy znamená definovat je současně září *mysteria*.

Je cartesianským protismyslem redukovat jas *o sobě* na jas *pro nás*. V umění tento nesmysl způsobuje akademismus a odsuzuje nás ke kráse tak ubohé, že může v naší duši rozzářit jen nejnuznější ze všech radostí.

Dodejme, jedná-li se o „čitelnost“ díla, že může-li se *zář formy* projevovat v díle „temném“ tak jako v díle „jasném“, může se právě tak *zář mysteria* projevovat stejně dobře v díle „jasném“ jako v díle „temném“. S tohoto hlediska ani „temnota“ ani „jasnost“ nemají žádných výsad.

ad aliquid . . .“ „Alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis, atque alia hujus et illius corporis.“ A nechť je stvořená věc sebe krásnější, může se jevit krásnou jedněm a druhým ne, protože je krásná jen z jistých aspektů, které jedni objeví a jichž druzí nevidí: je takto „krásná v jednom místě a není krásná ve druhém“.

Je-li tomu tak, tož krása náleží do řádu *transcendentalium*, t. j. pojmů, které přesahují každou hranici druhu či kategorie a které se nedají uzavřít do žádné třídy, neboť napájejí vše a vyskytují se všude. Jako jediné, jako pravda, jako dobro, je krásno samo jsoucno pojaté s určitého aspektu, je zvláštní vlastností a silou jsoucna; *není vlastností nahodilou, jsoucnu jen tak přidanou kdobru, doplňuje jsoucno jen o vztah k rozumu; jest samo jsoucno pojaté jako něco, co pouhým nazíráním sebe oblažuje rozumovou přirozenost*. Takto jest každá věc krásná, jako je každá věc dobrá, alespoň v jistém vztahu. A jako jsoucno je všude přítomné a všude rozmanité, rovněž i krásno je všude rozptýleno a všude rozmanité. Jako jsoucno a jiná transcendentalia je podstatně *analogon* (analogum analogans), to jest, že se vydává pod různými názvy, *sub diversa ratione*, za různé subjekty, o nichž se praví: každý druh jsoucna *jest* po svém způsobu, je *dobrý* po svém způsobu, je *krásný* po svém způsobu.

Analogické pojmy (analogia analogantia) platí v nejvlastnějším smyslu o Bohu, v němž dokonalost, kterou ony značí, existuje „formálně vynikajícím“ způsobem ve stavu čistém a nekonečném. Bůh jest jejich „nejvyšší analogum analogatum“, a ony se vyskytují ve věcech jen jako rozptýlený a lomený odraz božské tváře. Tak je krása jedním ze jmen Boha.

Bůh je krásný. Je nejkrásnější ze všech bytostí, protože, jak to vykládají Denys Areopagita a svatý Tomáš, jeho krása je bez porušení a vratkosti, bez zvyšování i zmenšování; a protože není jako krása věcí, které všechny mají krásu částečnou a ojedinělou, „*particulatam pulchritudinem, sicut et particulatam naturam*“. Je krásný sám sebou a sám o sobě, krásný absolutně.

Je výsostně krásný (*superpulcher*), protože v dokonale prosté jednotě jeho povahy předexistuje ve-

levynikajícím způsobem studánka veškeré krásy.

Je krása sama, protože krásu dává všem stvořeným bytostem podle zvláštních vlastností každé, a protože je příčinou všeho souzvuku a všeho jasu. Každá forma, to jest každé světlo, je skutečně „jistým zářením, pocházejícím z prvního jasu“, „částkou božského jasu“. A všechn souzvuk či všechna harmonie, všechna shoda, všechno přátelství a všechna jednota mezi bytostmi, nechť je jakákoli, pochází z krásy božské, prvotního a nejvyššího typu všeho souzvuku, která sjednocuje všechny věci navzájem a pojmenovává je všechny po sobě, *zasluhujíc tak plně „jména καλός, jež je odvozeno od nazývati“*. Tak „krása stvořená není ničím jiným než podobností s krásou Boží, rozdělenou po částkách ve všech věcech“, a na druhé straně, poněvadž veškerá forma je principem bytí a všechn souzvuk či všechna harmonie zachovatelkou bytí, je třeba říci, že božská krása je příčinou existence všeho, co jest. *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*.

V Trojici, dodává svatý Tomáš, je jméno krásy v nejvlastnějším smyslu připisováno Synu. Skutečně, co do úplnosti nebo dokonalosti, má v sobě pravdivě a dokonale, beze všeho umenšení, povahu Otce. Co do potřebné úměrnosti nebo souzvuku je zřejmým a dokonale podobným obrazem Otce: a obrazu jako takovému náleží úměrnost. Konečně co do jasnosti jest Slovem, což jest světlem a září intelligence, „dokonalým slovem, jemuž nic nechybí, a takřka uměním Boha všemohoucího“.

Krása tedy náleží do řádu nadsmyslného a metafysického. Proto sama od sebe směřuje za tím, aby duši pozdvihla nad stvořené. Mluvě o instinktu krásna, píše *prokletý básník*, jemuž by moderní umění bylo musilo vytknout vědomí theologické hodnoty a despotické duchovosti krásy: „Toť on, toť tento nesmrtelný pud krásna, co nám dává zřít zemi a její divadla jako nástin, jako cosi *korespondujícího* s nebem. Neuhasitelná žízeň všeho, co je za tímto životem a co je naším životem odhalováno, je nejživějším důkazem naší nesmrtelnosti. Současně poesii a skrze poesii, hudbou a skrze hudbu zahlédá naše duše záhrobní záře; a když nějaká nádherná báseň zastře nám oči slzami, nejsou tyto slzy důkazem nejzazšího potěšení, jsou mnohem spíše svědectvím probuzené melancholie, naléha-

vé žádosti nervů, přirozenosti vyhnané do krajin nedokonalosti a chtějí se neprodleně, už na této zemi, zmocniti odhaleného ráje“ (*Baudelaire* v předmluvě k *l'Art romantique*).

Jakmile se dotkneme nějakého transcendentna, dotkneme se samotného jsoucna, podobnosti s Bohem, absolutna, vznešenosti a radosti našeho života; vcházíme do říše ducha. Je pozoruhodno, že lidé opravdu obcují navzájem pouze uprostřed jsoucna nebo některé své zvláštní vlastnosti. Jedině tudy unikají individualitě, v níž je spoutává hmota. Zůstávají-li v rovině svých smyslových potřeb a svého citového já, marně si o sobě vzájemně vykládají, nechápou se. Pozorují se, aniž se vidí, všichni nekonečně sami, i když práce nebo rozkoš je semkne dohromady. Ale dotkne-li se kdo dobra nebo Lásky, jako svatí, pravdy, jako takový Aristoteles, krásna, jako takový Dante nebo Bach nebo Giotto, tu kontakt je zapjat, duše obcují. Lidé jsou opravdově spojeni toliko duchem, jediné světlo je sdružuje, „*intellectualia et rationalia omnia congregans, et indestructibilia faciens*“.

Umění vůbec směřuje za vytvořením díla. Avšak určitá umění směřují za vytvořením *krásného* díla, a tím se podstatně liší ode všech ostatních. Dílo, k němuž pracují všechna ostatní umění, je samo podřízeno užtku člověka, je tudíž pouhým prostředkem; a zůstává cele v zajetí determinovaného druhu hmotného. Dílo, k němuž pracují krásná umění, jest podřízeno kráse; tak jako krásné je cílem, něčím absolutním, soběstačným; a jestliže tak jako dílo, jež má být vytvořeno, je hmotné a zůstává v druhu, tak jako krásné náleží do říše ducha a noří se do nadmyslnosti a nekonečnosti bytí.

Krásná umění se tak odpoutávají od *druhu* umění, jako se odpoutává člověk od *druhu* živočišného. A jako i člověk sám, podobají se horizontu, na němž se navzájem dotýkají hmota a duch. Mají spirituální duši. Odtud tolik jejich rozlišujících vlastností. Jejich styk s krásnem modifikuje v nich jisté charaktery umění vůbec, zejména, jak se to pokusíme ukázat, v tom, co se týče uměleckých pravidel; on naopak prozrazuje a dovádí jaksí do krajnosti ostatní druhové charaktery umělecké síly, především pak její charakter intelektuální a její podobnost se silami spekulativními.

Je prazvláštní analogie mezi krásnými uměními a moudrostí. Jsou stejně jako moudrost podřízena předmětu, který přesahuje meze člověka a který je hodnotný sám sebou a jehož rozsah je bez mezí, neboť krása je nekonečná jako bytí. Jsou nestranná, toužená pro sebe sama, opravdu vznešená, neboť jejich dílo, pojato o sobě, není vytvořeno proto, aby ho člověk používal jako prostředku, nýbrž proto, aby se z něho radoval jako z cíle, protože jest skutečným *plodem, aliquid ultimum et delectabile*. Všechna jejich hodnota je duchová a jejich způsob bytí je kontemplativní. Neboť není-li kontemplace jejich aktem, jako je aktem moudrosti, přece jen usilují o produkování jisté intelektuální blaženosti, to jest jisté kontemplace, a u umělce tak předpokládají jistou kontemplaci, z níž má vytrysknout krása díla. Proto je možno, pokud se to dá srovnávat, na ně aplikovat, co svatý Tomáš říká o moudrosti, když ji přirovnává ke hře; „Zcela právem se kontemplace moudrosti přirovnává ke hře, a to pro dvě věci, jež se ve hře vyskytují. První je ta, že hra jest oblažující, a kontemplace moudrosti dosahuje nejvyššího blaha, podle toho, co praví o sobě Moudrost v knize Eccli: *můj duch je sladší než med*. Druhá je ta, že úkony ve hře nejsou podřízeny ničemu jinému, nýbrž jsou vyhledávány pro sebe samy. A tak je tomu i se slastmi moudrosti... Proto božská moudrost přirovnává své blaženství ke hře: *kočchala jsem se každým dnem, hrajíc si před jeho tváří v tomto údolí*.“

Avšak Umění setrvává vždycky podstatně v řádu Tvorby a o radost ducha usiluje otrockou prací na hmotě. Z toho vyplývá pro umělce podivné a pathetické postavení, sám obraz postavení člověka ve světě, v němž musí se pohybovat a opotřebovávat mezi těly a žítí s duchy. Vytýkáje starým básníkům, že božství činili závistivým, uznává Aristoteles, že měli pravdu řkouce, že jediné jí je vyhrazeno vlastnictví moudrosti v její pravé zvláštní síle: „Není majetkem lidským, neboť na mnoho způsobů jest povaha lidská otrokyní.“ Rovněž přísluší toliko Bohu produkovat krásu v její pravé zvláštní síle. A je-li postavení umělcovo lidštější a ne tak vysoké jako mudrcovo, je i nesouladnější a bolestnější, protože jeho činnost se nezdržuje cele v pouhé immanenci úkonů spirituálních, a nepřísluší jí kontemplace, nýbrž tvorba. Nemaje se radovati ze substance a z míru moudrosti, je umělec



jímán tvrdými požadavky inteligence a života spekulativního a jest odsouzen ke všem otrockým bědám praxe a produkce v čase.

„Ó bratře Leone, hovádko Boží, i kdyby menší *bratr* mluvil řečí andělskou a vzkřísil člověka čtyři dny mrtvého, napiš jen, v tom že není radosti dokonalé . . .“

I kdyby umělec zajal do svého díla všechno světlo nebes a všechnu milost první zahrady, neměl by radosti dokonalé, protože je ve stopách moudrého a na dosah blížek vůním, které on vdechuje, ale nedosahuje jich. I kdyby filosof poznal všechny rozumové důvody a všechny síly bytí, neměl by radosti dokonalé, protože jeho moudrost je lidská. I kdyby theolog znal všechny obdoby pochodů božských a všechna proč činů Kristových, neměl by radosti dokonalé, protože jeho moudrost má původ božský, ale metodu lidskou a lidský hlas.

*Ach, hlasy, zemřete! jste hlasy smrtelné!*

Toliko Chudí a Pokojní znají dokonalou radost, protože plně a bez kazu ovládají moudrost a kontemplaci v tichu stvoření a v hlase Lásky; spojení bez prostředníka s Pravdou-podstatou, znají „sladkost, již poskytuje Bůh, a lahodnou chut Ducha svatého“. To přimělo svatého Tomáše, aby, mluvě nějaký čas před smrtí o nedokončené Summě, řekl: „Pro mě je jen slámou, *mihi videtur ut palea*.“ Lidská sláma, všechny ty Parthénony a Matky Boží chartreské a kaple Sixtinské, jež bude spálena ve dni posledním: „Věci stvořené nemají chuti.“

Středověk tento řád znal. Renaissance jej prolomila. Po třech stoletích nevěrnosti se marnotratné umění chtělo stát posledním cílem člověka, jeho Chlebem a Vínem, soupodstatným zrcadlem blahoslavící Krásy. Ve skutečnosti pouze promarnilo svou podstatu. A básník lačnící po blaženosti a žádající na umění mystickou plnost, již může poskytnout jedině Bůh, nemohl vyústit než nad propast. Mlčení Rimbaudovo snad značí konec stoletého odpadlictví. Znamená jasně v každém případě, že

je bláhové hledat v umění slova života věčného a pokoj lidského srdce; a že umělec, nemá-li zničit své umění ani svou duši, musí být prostě tak jako umělec tím, čím umění mu přikazuje být – dobrým dělníkem.

Ale vizme, kterak moderní svět, který sliboval umělci vše, mu pomalu ponechá jen prostředek k dožití. Stojí na obou *protipřirozených* principech, *plnosti peněz a konečné účelnosti užitečného*, zmnožuje do nemožnosti potřeby a otroctví, niče poklid duševní, chráně hmotné *factibile* před regulací, jež je uspořádávala k cílům lidského bytí, a vnucuje člověku upospíchané supění stroje a zrychlený pohyb hmoty, vtiskuje moderní svět činnosti lidské způsob ve vlastním smyslu nelidský a směr ve vlastním smyslu ďábelský, neboť konečným účelem všeho toho šílení jest zabrániti člověku, aby se rozpomněl na Boha,

*dum nil perenne cogitat,  
sesequae culpae illigat.*

V důsledku toho musí zcela logicky považovat za neužitečné, tudíž za zavržené, všechno, co pod jakýmkoli názvem nese známku ducha.

„Patriciát v řádu fakt, ale opravdu demokratické barbarství myšlenky, toť úděl příštích časů; snílek, myslitel se v něm budou moci udržet za cenu vlastního bezpečí nebo aspoň vlastního blahobytu; místa, úspěch či sláva budou odměňovat ohebnost komediantů: víc než kdy jindy, v míře nepoznané ani v dobách železných, budou chudoba a samota výkupným za hrdost hrdiny či světce.“ (CH. MAURRAS, *L'Avenir de l'intelligence*.)

Pronásledován jako mudrc a téměř jako světec pozná snad konečně umělec své bratry a najde opět své pravé povolání; neboť jistým způsobem není s tohoto světa, jsa od okamžiku, v němž začal pracovat pro krásu, v hlase, jenž vede přímé duše k Bohu a jenž jim ukazuje věci neviditelné prostřednictvím viditelných. Necht jsou pak sebe vzácnější ti, kdož nebudou chtít se zalíbiti Běsu a *otáčet se po větru, v nich je záruka, že budou provozovat činnost nezištnou, a že rasa lidská bude žít.*

*Prof. Jacques Maritain.*



# EUDAIMONISMUS VE FILOSOFII ARISTOTELOVĚ

**Z** uvedeného důvodu rozlišuje Aristoteles střed ve dvojím smyslu: objektivním a subjektivním. Objektivní je střed aritmetický, který je pro každého pozorovatele týž.<sup>1</sup> Ale vzhledem k nám střed není jedno a totéž. Toto je střed subjektivní, etický. Aristoteles si klade otázku, kdo nalezne tento střed, kdo je tu měrou. A říká, že není divu, jeví-li se někomu příjemným, co člověku ctnostnému je nepříjemno, neboť u lidí jest mnoho nakaženo a porušeno.<sup>2</sup> Ale přirozenost věcí sluší pozorovati především na přirozených věcech, nikoliv na porušených.<sup>3</sup> Proto nutno pozorovati člověka co do těla i duše nejlépe zřízeného, na kterém je to zjevno; kdo totiž jest špatný nebo nespravedlivý, u toho zdá se často vládnouti tělo duši, jelikož žije špatně a proti přírodě. Naproti tomu člověk řádný (ὁ σπουδαῖος),<sup>4</sup> vše posuzuje správně a ve všech věcech vidí pravdu, je tedy jakoby pravidlem a měřítkem.

Aristoteles ukazuje dále k tomu, že ctnost jest středem nejen ve významu kvantitativním, nýbrž i estetickém. Ctnost totiž jako střed jest oproti neomezeným afektům vnitřním souladem, rozvážností či uměřeností (σωφροσύνη) v projevech člověka a tím jako vlastnost jeho duše zdokonaluje ho i jeho výkony směrem k dobrotě, jsouc vrcholem toho směru. Uměřenost jest středností v rozkoších.<sup>5</sup> Uměřený člověk chová se, jak káže rozum.<sup>6</sup> Žádostivost uměřeného souhlasí s rozumem, neboť cílem obou jest krásno, i žádá uměřený člověk, čeho, jak a kdy má. Sófrosyné, která ochraňuje rozvahu – strážce totiž jejího soudu<sup>7</sup> – káže voliti pravdivý účel a pravdivé prostředky.

Uměřenost jest ctností individuální, ji předpokládá ctnost sociální, která odpovídá rovnosti, t. j. spravedlnost. Tato jest nejvyšší ctností, obecně platným zákonem, kterému má odpovídati jednání. Ona v duši udržuje harmonii a odměňuje člověka svrchovanou blažeností. Kdo ji v sobě uskutečňuje, žije správně a přirozeně, zdokonaluje se a přibližuje se podstatě všeho, bohu. Spravedlnost jest entecheií jednání. Je to ctnost dokonalá, nikoliv naprosto, nýbrž vůči jinému. Spravedlností rozumí

Aristoteles v širším smyslu souhrn, který obsahuje celý pojem ctnosti,<sup>7</sup> pokud se vztahuje k obcování s bližním, v užším smyslu provedení principu rovnosti jako podkladu společnéhožití. V tomto druhém významu jest zároveň dodržováním správného středu a udělováním výhod a nevýhod; dává každému, co mu náleží. Je to tedy ctnost zvláště sociální, jejím hlavním účelem jest zachování rovnováhy sociálních sil. Jest projevem zákonů, vládnoucích ve vesmíru, člověk činí se jí tudíž účastným řádu v kosmu, t. j. žije ve shodě se zákony vesmírnými, a pomáhá řád, který světu dal Zákodárce, udržovati. A tak i ctnosti etické, jejichž vrcholem jest spravedlnost, mají směrnici k původci pohybu a řádu.

Jest patrné, že podle Aristotela normy etiky individuální mají býti ve shodě se zásadami společnosti. Úkolem výchovy a státu musí býti, aby člověka vychovaly, jednak aby rozumným a ctnostným životem dosáhl blaženosti, ale aby také našel správný vztah ke společnosti. Problém individualnosti doplněn nerozlučným vztahem mezi subjektem a okolím, individualitě dáno sebeurčení ve shodě s ostatním světem. Odtud plyne Aristotelův názor, že stát má především úkol mravní, neboť přidržuje jednotlivce k tomu, aby v sobě uskutečnil ideál dokonalé bytosti, dospěl blaženosti a tak prospěl celku.<sup>1</sup>

Tato eudaimonistická etika není tudíž naprosto egoistická, jak se jí v novodobých etikách činívá výtky. Neboť ona do úsilí o vlastní blaho zahrnuje i blaho bližního, celek získává blahem jedinců. Není to ani utilitarismus anglických myslitelů v nové době (sociální eudaimonismus), kde v zájmu většiny mizí jedinec, neboť podle Aristotela zájem osobní (osobní blaho) splývá se službou vyššímu řádu. Tento eudaimonismus není ani výlučně antropocentrický. Četli jsme už slova Aristotela: „Nesmíme lidsky smýšleti, jsouce lidmi, ani smrtelně, jsouce smrtelníky, nýbrž spěti, pokud možno, za nesmrtelností.“ Nemá tudíž nic společného ani s eudaimonismem novodobého pozitivismu, kterému blaženost jest jen principem sebezáchovy. Také se nedá držeti výtky, jako by tu ctnost plynula pouze z důvodů vnějškových, nikoliv niterných. Mravní vý-

1 E. N. I, 10. Polit. III, 9; VII, 1.

1 E. N. 1106 a 31. 2 Ib. 1109 a 25; 1176 a 18.

3 Polit. 1254 a 36 n. 4 E. N. 1113 a 29.

5 1117 b 25. 6 1119 a 11.

7 1129 b 11: „Ve spravedlnosti veškerá ctnost je pospolu.

voj jest podle Aristotela ponejvíce dílem člověka. Musí pochopiti mravní řád a učiniti jej svým vnitřním zákonem, svobodnou vůlí musí mravní ideu pozvednouti k činu. Nepochopení a zmatek v chápání tohoto eudaimonismu způsobilo teprve osvícenství 18. stol. a zvláště Kant, který ovšem učením o formách a kategoriích a svým kopernikánským obratem byl mnohem blíže sofistům než Aristotelovi.

„Eudamonia“ ve filosofii Aristotelově neznamená nějaký slastný, klidný stav duševní bez žádostí a bez potřeb, jako je tomu ve filosofických soustavách pozdějších, nýbrž znamená spíše reální vnitřní zdokonalení člověka činností, stupňování člověkových podstatných sil k harmonické, dokonalé činnosti, ke které se nutně druží subjektivní libé uspokojení. Tento pocit libosti není tedy sám o sobě posledním cílem, neboť předpokládá určitý obsah, pravé poznání a mravní snažení. Jen v tomto smyslu můžeme pokládati blaženost za cíl mravního jednání, nechceme-li se zřici své činné síly a vzdáti se vnitřního významu a velikosti mravnosti. Ono uspokojení není tudíž stagnací.<sup>1</sup> Blaženost záleží v činnosti, ve vykonávání dobrého a v překonávání špatného. Cílem mravního snažení jest, aby se člověk oprostil od různých citů a affektů rozumovou činností.

Rozum má velký význam pro správné jednání. Ale u Aristotela položen důraz na mravní snažení, kterému přiznána etická cena. Naprostý klid, který nemůže býti už ničím rozrušen, který proto nepotřebuje stálého snažení, není podstatou mravnosti, naopak tato by se ničila. Mravnost proniká celým životem, ovšem může míti u jednotlivců různé stupně. Neboť ač všichni lidé mají rozum, přece mohou lpěti na vnějším životě a na afektech a podle toho dosáhnouti různého stupně dokonalosti.

Aristoteles klade stejnou váhu na rozumovou jako na volní stránku. Obsah rozumového poznání, pravda, zabírá všechny mohutnosti duševní; také umění a rozvaha jest s pravdivým rozumem (μετὰ λόγου ἀληθοῦς).<sup>2</sup> Ale Aristoteles také praví, že i volba (προαίρεσις), je-li správná, sleduje totéž, co praví rozum.<sup>3</sup> Rozum jest ve službě pravdy, ale v jejích službách je také vůle a rozvaha, neboť ona určuje správnou volbu. Celý člověk je tedy utvářen jak

na vědění pravdivého, tak na správnou volbu. Co v rozumu jest klad a zápor, to v touze je sledování a míjení. Trojí jest v duši základ pravdy a jednání: smysl, rozum a touha (αἰσθησις, νοῦς, ὁρεξις).<sup>1</sup> Toto rozdělení jest pro Aristotela velmi důležité, jest základem psychologie. V knize „O duši“ pojednává Aristoteles nejdříve o smyslech, potom o rozumu a o touze. Smysl ovšem není základem jednání, neboť zvířata mají také smysl, ale jednání nemají. Vůdčí místo ve vnitřním životě zaujímá rozum; ale plný život projevuje se jako činnost v působení, v jednání, ve výkonu, tím nastává ukončení. A tak Aristoteles, kdykoli popisuje lidi, klade důraz na výkon, čin, charakter, tedy na stránku volní, na př. když v Retorice píše o stupních věku lidského anebo v Politice o stavech a obyvatelstvu států. Nebo také v Etice Nikomachově uvádí Demodokův výrok o Milefanech: „Milefané sice nerozumní nejsou, ale počínajísi jako nerozumní.“<sup>2</sup> Proto také ve výchově klade důraz na výchovu charakteru, t. j. utváření chtění, usměrňovaného k mravním cílům. O tom, co my nazýváme city, Aristoteles nemluví jako o zvláštní samostatné složce, snažiti se a cítiti spadá v podstatě v jedno. Jeví se tudíž Aristoteles jako voluntarista, ale v tom smyslu, že neuznává původnost vůle vedle rozumu, charakteru vedle intelligence. Jsoucno poznáním chápeme jako pravdivé, vůlí jako dobré. Vědění ovšem neposkytuje jednání principy, neboť ono má základem předpoklady (ὑποθέσεις), toto účel (τὸ οὗ ἐνεκα); vědy řídí se zásadami (axiomy), jednání (mravní) důvody a pohnutkami, kterým nelze jen teoreticky učit.<sup>3</sup> Dobré jednání má tedy účel a touha se nese za ním. Proto volba je toužící rozum neboli rozumná touha,<sup>4</sup> neboť rozum nehýbe bez touhy.

Svět jako uskutečňování účelů pochopíme podle Aristotela jen jako bytosti myslící a chtějící a tak i mravní úkoly. Z toho důvodu Aristoteles vedle pravidelného vzdělání vědou (ἐπιστήμη) uznává důležitost výchovy (παιδεία),<sup>5</sup> o níž mluví v Etice Nikomachově a Politice. Předmět těchto spisů označuje Aristoteles na rozdíl od teoretické filosofie jako

1 Ib. ř. 18.

2 1151 a 9. Je známo, že žák A. Theofrastos zabýval se mnoho charakterem.

3 Ib. 1151 a 16 n.

4 E. N. 1139 b 3–5. De an. III, 10.

5 De part. an. 639 a 4 n.

1 E. N. 1178 b 18. 2 Ib. 1140 a 5; 1140 b 5.

3 E. N. 1139 a 25.

filosofii praktickou.<sup>1</sup> Také říká, že je to filosofie o lidských věcech,<sup>2</sup> anebo věc rozvahy (φρόνησις, prudentia), t. j. životní znalosti oproti moudrosti, badání teoretickému.<sup>3</sup> Neboť rozvaha (je také ctností dianoetickou), týká se věcí lidských, o kterých lze se raditi.<sup>4</sup> A dobře radící se jest, kdo podle soudnosti své pátrá po tom, co člověku mezi úkonným jest nejlepší. Rozvaha netýká se pouze povšechného, nýbrž potřebí při ní poznávati také jednotlivosti (ratio particularis oproti ratio universalis); vedeť ona k jednání a jednání pohybuje se v jednotlivostech.<sup>5</sup> Jest jí tudíž potřebí k jednání jednotlivce i státu. Jest k ní třeba zkušenosti, neboť jednotlivosti stávají se známy ze zkušenosti. Není tedy vědou v pravém slova smyslu, která se zabývá nejvyššími pojmy, pro které už není důvodu; rozvaha má předmětem pojmy nejnižší, kterými se nezabývá věda, nýbrž smysl. Je to tedy jakási smyslová soudnost, jak se už jeví mnohdy u zvířat,<sup>6</sup> jakési konkrétní myšlení. Nejsouc moudrostí a týkajíc se jednání, nemůže býti vůdkyní moudrosti; přikazuje k vůli ní, ale nikoliv jí. Bylo by to tak, jako kdyby někdo řekl, že státnictví vévodí bohům, poněvadž rozhoduje o všech věcech vestátě.<sup>7</sup> Vprotivě k rozumovému soudu, opírajícímu se o obecné pojmy, jsou její výpovědi individuální, ne úplně logicky vyjádřitelné, povahy jaksi instinktivní; ona zahrnuje proud života, dění, které nemožno vždy pojmově vystihnouti, jak je tomu u moudrosti, jejímž předmětem není dění, nýbrž zabývá se tím, co v dění je trvalé, věčné, nepodléhá změně.<sup>8</sup> Proto asi Aristoteles praví, že etika není vědou exaktní, musí spokojiti se obrysem (τύπω),<sup>9</sup> pokusiti se vystihnouti, co třeba konati a čeho se varovati. Rozvaha není zcela závislá na vědomostech – ač u člověka je také ozvěnou rozumového poznání, jakýmsi převedením myšleného na konkrétní skutečnost – nýbrž i na snahách a chtění. Nestačí věděti, k čemu to a ono jest a jaké jsou jeho vlastnosti (na př. spra-

vedlivo, krásno, dobro), nýbrž potřebí věděti, jakými výkony by se nabylo.<sup>1</sup> Nestačí jednotlivosti rozjímati a poznati, nýbrž je konati; úvahy doveďou sice povzbuditi a pobídnouti, vštípití zájem, ale samy nedovedou obrátiti.<sup>2</sup>

Aristoteles učil, že vyšší obsahuje nižší, ale ne naopak. Mluví o tom při rozdělení duševních činností a při rozdělení přátelství na tři druhy.<sup>3</sup> A tak můžeme rozdělit i blaženost; nejsou to ovšem díly, jejichž součtem bychom obdrželi blaženost. Aristoteles výslovně praví, že blaženost není součet, to by bylo proti její dokonalosti.<sup>4</sup>

Blaženost jest dokonalá, soběstačná, náleží k věcem dovršeným a úplným. Obsahuje však i slast, rozkoš, i míru vnějších statků a příznivých okolností, jichž člověk nemůže postrádati. K blaženosti náleží dále správný poměr nerozumných částí duše; city a afekty musí rozum uvést pouze na správnou míru, nikoliv je potlačit, neb blaženost týká se celého člověka. V tom pak záleží ctnost, která jest s rozumem. Vrcholem života však jest život teoretický, kontemplativní.<sup>5</sup> Tato činnost jest nejlepší, neboť rozum (νοῦς) jest ze všeho v nás nejlepší a ty předměty poznatelné, ke kterým rozum se vztahuje, jsou ze všeho nejlepší. Činnost podle moudrosti jest ze všech ctnostných konů nejrozkosnější. Kdo jest činný rozumem, jest bohumilý, o něj, poněvadž správně a krásně jedná, pečuje božstvo.<sup>6</sup> Jeho odměnou také jest, že nepotřebuje ke svému životu mnoha vnějších statků. Žije tedy pod ochranou božstva (εὐδαιμονία jest εοφιλής). Vzpomeňme, že řecké slovo εὐδαιμονία neznamena jen naše „blaženost“, nýbrž utvořeno od adjektiva εὐδαιμων (= člověk, který má dobrého daimona, ducha ochranného, žije s ním ve shodě) znamená také stav, kdy člověk jest pod dobrou ochranou, podle Aristotela, můžeme říci pod ochranou pravdivého poznání a snažení, kdy člověku vládne rozum, který poznává správné od nesprávného a vůli udává směr k správnému jednání. Tím zároveň žije pod ochranou božského rozumu, ježto jedná ve shodě s ním, spolupracuje s ním.<sup>7</sup> Bůh dal světu řád a člověk svým rozumovým a ctnostným životem tento řád

1 Met. II, 1. E. N. VI, 3–5. Top. VI, 6.

2 E. N. 1181 b 14.

3 Ib. VI, 7. 4 Ib. 1141 b 8. Rhet. 1366 b 20.

5 E. N. VI, 8. 6 Srv. Hlídka, XLVI, 1929, str. 178.

7 E. N. VI, 13 ke konci.

8 Podobné rozdělení nalézáme v nové době u Bergsona, jenom že, pokud se týče hodnoty, v obráceném pořádku. Vůbec zdá se, že Bergson k základům své soustavy našel leccos u Aristotela.

9 E. N. 1094 a 25; 1098 a 25.

1 Ib. 1143 a 15 n. 2 1179 b n.

3 Srv. Hlídka 1929, str. 145 a Fil. revue II, 1930, str. 111.

4 E. N. 1097 b 16. 5 1177 a 12 n.

6 Ib. 1179 a 23 n.

7 V nové době se mluví o synergismu.

podporuje a udržuje; jako ve vojsku dokonalost jeho není samoučelem, tak ani u člověka, slouží jen vyššímu řádu.

### *Úkol státníkův.*

Úkolem člověka jest přiblížiti se bohu a tak dosíci blaženosti. Že člověk může utvářeti svou podstatu a může si získávati vědění, umění, rozvahu a ctnost, jsou jeho největší přednosti, které ho přibližují bohu a činí mu milým. Vědomí, že vlastní vůlí v činnosti a v práci dosáhl velkého dobra, jest nade vše oblažující.

Úkolem státu pak jest, aby člověka v té snaze a činnosti podporoval. Aristoteles v *Politice*<sup>1</sup> praví, že státníku jest dávatí zákony se zřetelem na všechno, totiž podle částí duše a skutků jejich a že ve státě musí přihlídati ke všem potřebám,<sup>2</sup> t. j. k potravě, k uměním, ke zbrání, k jakési zásobě peněz, k péči o náboženství a k dohodě o vzájemných zájmech a právech. V tom smyslu je stát pro člověka nejvyšším dobrem, neboť bez státu, t. j. bez společnosti, organisované na určitém řádu (ústavě), člověk, bytost společenská, sám o sobě nikdy by nedosáhl dokonalosti a blaženosti, která mu přísluší. K tomu ukazuje Aristoteles, pojednávaje o přátelství: „Osamělému je život obtížný, neboť je nesnadno neustále sám o sobě býti činným.“<sup>3</sup>

Tak asi jest rozuměti slovům Aristotelovým na začátku *Etiky Nikomachovy*, když praví, že stát je nejvyšším dobrem. V *Politice*<sup>4</sup> také píše: „Ve všech vědách a uměních jest účelem dobro, nejvyšší dobro však jest v nejhlavnější ze všech, a tou je moudrost státnická. Dobro státní jest právo, a jím jest obecný prospěch.“ Čili ostatní vědy a umění mají účelem dobro jednotlivé, kdežto státnictví dobro

1 1333 a 34. 2 Ib. 1328 b 2 n.

3 E. N. 1170 a 5. 4 1282 b 14.

obecné, a tím pro člověka nejvyšší, má účel nejlepší.<sup>1</sup> Myslím tudíž, že není zcela správné mínění, jako by prý stát podle Aristotela byl nejvyšším dobrem naprosto; spíše je správnější, že ve smyslu Aristotelově stát jest nejvyšším dobrem podmíněně. Na jiném místě Aristoteles<sup>2</sup> píše: „Jest nepochopitelné, kterak lze míti státnictví nebo rozvahu za nejlepší, an člověk není nejlepší ve vesmíru.“ Tyto totiž (státnictví a rozvaha), jak praví dále, týkají se jen věcí lidských, ale moudrost, vědění, i božských. Stát jako takový není nejvyšším dobrem pro člověka naprosto, neboť stát není sám sobě účelem, jest jen prostředkem účelů vyšších, zdokonalení jednotlivých občanů.<sup>3</sup>

Aristoteles měl zájem čistě filosofický a nelze mu upříti hlubokého pochopení lidské duše. Výklady jeho jsou však neurovnané a nejednotné, tu jednotnost musíme pozorně hledati. Aristoteles došel k podobnému výsledku jako Platon, třebaš jinou cestou. Stát má především úkol mravní, má se starati o mravní zdokonalení a blaženost svých údů, má je přibližovati bohu, prapříčině všeho, v němž jest nejen *εἶσα*, nýbrž i fysický svět, pohyb a všechno materiální dění má v něm původ a k němu zase cílí.

Jest jisto, že vzdělávací hodnota filosofie je veliká, ale že nutno ji doplniti duševně a mravně zdokonalující mocí náboženství. Aristoteles nezamítá náboženství<sup>4</sup> vůbec, vždyť je pokládá za jednu z hlavních potřeb státu, o něž má státník pečovati, třebaže to nepraví s takovým důrazem jako Platon v *Zákonech*.

*Dr. Ant. Kríž.*

1 E. N. I, 10. 2 Ib. 1141 a 20.

3 Ib. X, 10.

4 O osobní zbožnosti Aristotelově svědčí závěť jeho, zachovaná u Diogena Laert. (V, 11), podle níž jeho dědic Nikanor, snoubenec dceřin, měl postaviti čtyři kamenné sochy v životní velikosti Diovi a Atheně. A Aristoteles sám za svého života přinášel pravidelně oběť za svou dříve zemřelou manželku.

## K A R A K T E R

### *Taktika vůle vzhledem k vášním při výchově charakteru.*

Křesťanským ideálem není uhasit v duši oheň vášní, nýbrž vědět, jak ho užít. Všichni psychologové shodně uznávají: vlastností vášně *dobře vedené* je, že brousí rozum a zesateronásobuje

vzmach vůle. „Nic velikého se neděje bez vášně,“ pravil Pascal. Je zdrojem šlechtitných činů, vynikajících vynálezů, heroických obětí.

Naopak: vašeň špatně řízená *zaslepuje* rozum.

Vyvyšujíc obraznost ke škodě úsudku, ochromuje uvažování nebo překrucuje náš odhad. Mimo to nakonec ovládne vůli, která se stává z vůdčí síly, již má být, silou *ujařmenou*. Konečně, zdaž potřebuji dodávat, že zpětné působení vládnoucí vášně v nervovém systému, který předrážďuje, a v organismu, jež rozrušuje, může býti často osudné, že nás může vésti k zbláznění nebo ke smrti?

Již jsme poznamenali, že *mravní jakost* vášní je zcela a zcela závislá na usměrnění, jaké se jim dá. Na př. v duši křesťanově je místo pro čistou lásku a pro oprávněnou nenávist, pro prudkou touhu a svatý hněv, pro dovolenou radost a smutek, pro vznešenou odvahu a prospěšný strach. Jde však o to vědět, v jaké míře přesně můžeme sloučit s křesťanským ideálem tyto různé vášně, jak posílit vzněty vůle, jež nás povedou k jeho dobývání.

Nepopírám, že, když idea, jako idea křesťanská, zapadne do duše, dychtivě ji přijmout, přivábí jí vášně způsobilé zúrodnit ji pomocí tajemného zjevu prolínání. To je zkušenostní fakt. Živí se z nich jaksi, posiluje se, a na druhé straně jasnost ideje přechází do vášní a dává jim, ne sice svěžest, ale *orientaci*. Poznamenali jsme však, že tato schopnost přitažlivosti nenáleží pouhé ideji, nýbrž ideji *chtěné*. Vášně nespěchají, aby se samy připojily k této ideji, neboť jejich předmět je docela jiný, je řádu smyslového.

Vůli konečně připadá úkol zjednat tuto spojitost. Na základě své *počáteční* lásky k božskému dobru a za účelem rozmnožení této lásky půjde se napájet v živém prameni vášní. Tu je zásoba síly, jež touží býti zužitkována. Vůle, necitelná k rozkazům studeným, od ideálu vybledlým, bude pracovat o to, aby v něm procházela jiskra vášní, která roznlítí její vlastní vzněty vůči němu. Nebo lépe, vůle bude pomýšlet na spojení klaviatury vášní s klávesnicí osobních vznětů, tak, že samovolný a smyslovými city prochvělý zpěv ke cti křesťanského ideálu probudí v ní potřebu zpívati unisono a učinit ze všech jejich úkonů právě tolik harmonických akordů, jejichž nepřetržité spojení povede ke skladbě charakteru.

Má však vůle nad vášněmi tuto moc orientace? Celá otázka tkví v tom a nyní ji musíme zodpovědět.

Přiznejme to, napoprvé by se zdálo, že samovolnost a prudkost vášnivých hnutí ukazují, že ne-

máme nad nimi žádné moci. Rozhněvanému člověku se opravdu zdá nesnadným ihned se ovládnout. Stejně, když smyslnost vybuchne jako hromová rána, nic by nebylo někdy nerozvážnější jako chtítí přímo se do ní pustit. Historie nám nepraví, že naši předkové střílejíce naivně šípy proti bouři jakoby ze žertu, zabránili tak, že se nestrhla nad jejich hlavami a že je nezabil blesk. Tak je tomu s vášní, hlavně v případě prudké krise, jako s řekou, „kterou může někdo snáze odvésti než zastavit ji v přímém toku.“<sup>1</sup> Tím je řečeno, že *přímá* moc naší vůle na hnutí smyslovosti je slabá, třebaš cenná. Nemáme však v náhradu moc aspoň trochu nepřímou?

K pochopení toho je třeba rozlišovat ve vášni fyziologické účinky, kterými se obvykle projevuje, a příčiny všeho druhu, na nichž závisí.

Fyziologicky řečeno, vášně je „organický otřes“, pobouření v oběhu krve, v dýchacích pohybech, v tepech srdce. Toto pobouření se projevuje posunkem, nářky, všelijakými pohyby.

Na fyziologický podstatný materiál vášně, jenž obsahuje většinu orgánů, vůli nepodrobených, hlavně srdce, nemáme přímé moci prostřednictvím psychologických prostředků. Jediné naše činné prostředky jsou vnější a závisí na léčbě. Nenáleží mně označovat je zde. Než není tomu tak u všeho, co v materiálu vášně je svalového.

„Když hnutí v nás vře, nemusíme ho nechat projeviti se navenek. Hněv *potřebuje* k svému vyjádření zatatých pěstí, sevřených čelistí, stažení svalů v obličejí, supavého oddychování: quos ego! Mohu však poručiti svým svalům, aby se uvolnily, ústům, aby se smála, mohu mírniti dýchací křeče. Nepokusil-li jsem se však uhasit první, ještě slabé projevy rodícího se hnutí, jestliže jsem je nechal růsti, mé úsilí je v nebezpečí, že bude bez užitku, hlavně, nepošle-li vůle z nitra na pomoc jiné hnutí, jako je pocit lidské důstojnosti nebo strach z pohoršení.“<sup>2</sup>

Náš skutečný vliv vůči vášním se odnáší spíše na jejich *příčiny* než na jejich *účinky*. A mezi těmito příčinami, jež jsou mnohonásobné, je třeba ještě činit rozdíl mezi příčinami vzdálenými a příčinami blízkými.

*Vzdálené příčiny* jsou dvojího druhu. Jsou mezi

1 Bossuet, De la connaissance de Dieu et de soi même.

2 Payot, citov. dílo.

nimi vnější, jakožto prostředí *fysické* a *morální*. „Jisté vášně jsou skutečně jakoby přirozeným výsledkem určitých podnebí.“<sup>1</sup> Na druhé straně výchova, vzory, společnosti jsou ustavičným jejich živitelem, a to silou zákona nakažlivosti, jenž řídí šíření hnutí.

Především však je třeba vyznačit vnitřní příčiny. Skutečně každý z nás nosí v sobě zárodek všech vášní. Přesto není to zřídka, že dítě přináší s sebou při narození jisté náklonnosti výraznější, jež touží jen převládat a proměnit se ve vášně. Tyto sklony jsou často plodem *dědičnosti*, případ to *atavismu*, neboť je dána hluboká spojitost, jež nás slučuje s našimi předky. Může se stát, že drímají po jedno nebo dvě pokolení, hotovy jsouce potom se prudce probudit.

S tohoto hlediska *přímá* moc naší vůle není žádná. Nejsme opravdu svobodni ve volbě svých předků. A jen za dlouhou dobu, nepřímou, pomocí zručnosti a vytrvalosti dosáhneme toho, že napravíme jisté zlé sklony, které jsme od nich zdělili, a učiníme neškodnými jejich nepříjemné účinky.

Právě tolik řeknu o vůli v jejích vztazích s naším fysickým osobním temperamentem. Podle toho, jak převládá některý z těchto organických prvků, každý temperament uzpůsobuje k té či oné vášni. A toto převládání je věc, která nezávisí na nás. Nezáleží to na nás, že jsme popudlivými, nervosními, sankvinickými nebo hněvivými, že máme náklonnost ke zlosti, k lenosti, ke strachu, k smyslnosti, rovněž ne ke smutku nebo k bujnosti.

Než, naopak se soustřeďuje moc naší vůle nad vášněmi, jestliže všechny tyto vnější i vnitřní příčiny jí unikají?

Jsou to *blízké* příčiny. Všimněme si, že naše dědičné náklonnosti právě tak jako i organické prvky, jež dávají našemu fysickému temperamentu svou zvláštní fysiognomii, netvoří vášni ve vlastním smyslu, nýbrž jsou jen náchylnostmi více méně vzdálenými k té či oné vášni. Jsou jako prachárny, jež by bez jiskry nemohly vyletět do povětří.

Není pochyby, že je – bohužel – příliš mnoho případů, kdy vítr šílenství, spojený s nebezpečím okolností, může stočiti na ně tuto jiskerku, jež je vyhodí do vzduchu, a tak převrátí v okamžiku náš mravní organismus a nás pohrčí v jeho zříceninách.

<sup>1</sup> Montesquieu, *Esprit des Lois*.

Avšak ve většině případů záleží to na nás rozlítit sebe, chci říci přiložit oheň k prachu, dobře se při tom chytit a vyhodit do povětří jako dynamitem všelijaké překážky, jež se staví mezi naši vůli a křesťanský ideál.

Jak to? Pomocí vedení, jež budeme ukládat svým smyslovým nebo obrazotvorným postřehům a svým myšlenkám. Vždyť se nemůže popřít, že tyto postřehy a myšlenky hrají prostřednictvím obrazů, k nimž se odnášejí, převážnou úlohu ve vyvolávání vášní. Jsou to jiskry, padající znenadání na zásoby prachu nebo jiné hořlavé látky. Staví nám před oči v nejživějších barvách předmět, jenž nás vábí nebo odpuzuje, vzbuzuje naši lásku nebo zášť, vyvolává naše touhy nebo odpor, vrhá nás v radost neb malátnost, rozněcuje naši naději nebo nám působí zoufalství, nadýmá nás odvahou neb hněvem. A zkušenost dokazuje, že v mnoha případech jsme pány nad svými smyslovými *postřehy*, *představami* a hlavně *myšlenkami*, jež mohou v nás vzněcovat oheň vášní.

Hněvám se na př. na někoho, na něhož v této chvíli nemyslím. Naráz ho potkám na rohu ulice. Tento náhlý pohled mě dopaluje. Rozkládám rukama, házím jimi, zkrátka, dávám se do zlosti. Nezáviselo to na mně potkati svého protivníka toho dne, protože jsem naň nemyslel. Avšak, jestliže bydlí v témže městě jako já, a znám-li mimo to jeho pochůzky a příchody, bude to na mně záležet budoucně se vyhnout jeho pohledu nebo před ním utéci, když ho z dálky spatřím.

Za výkladní skříní knihkupectví se staví na odiv nezdravé pohlednice, ale já o tom nevím. Náhlý pohled na tyto „nečistoty“ vyvolá ve mně prudká hnutí smyslnosti. Nejsem za to odpovědný. Avšak přece mohu jít zítra jinou cestou, a hlavně nejsem povinen opatřiti si tyto pohlednice, abych si je vyvěsil na zdi svého pokoje nebo si je zastrčil do zásuvky. A tak je to se všemi obraznými představami, jež jsou schopné vzbudit ve mně uspané vášně nebo špatně uhašené.

Totéž řeknu o samých myšlenkách. Svou povahou je myšlení podrobno ustavičnému sem tam přecházení. Avšak mladý člověk, rozmyslný, pozorovatel a snaživce může nad ním získat velikou moc. Ví, že taková myšlenka vzbuzuje prostřednictvím obrazů, o něž se opírá, neodolatelná hnutí smyslnosti a vrhá je do stavu známé mravní níz-

kosti. Má na vůli přejít k jiné myšlence nebo změnit směr čtením, procházkou, hrou nebo rozhovorem.

Moc naší vůle nad našimi postřehy a nad průběhem našich myšlenek nám tedy podává nepřímou moc nad vášněmi, jímž tyto myšlenky a tyto postřehy dávají vznik a jsou jim jakoby blízkými příčinami.

Může naše vůle spojit křesťanský ideál se smyslovými hnutími, jež jsou schopna vzbudit v ní příslušné vzněty a zajistit tak nad všemi našimi energiemi vládu tohoto ideálu?

Je jasno, jestliže jsme pány v hojné míře nad průběhem svých postřehů a myšlenek, že postačí sloučit *křesťanskou ideu* s postřehovými ideami, jež nazývám vášnivými – protože vyvolávají v nás hnutí vášně – aby jí daly něco ze své *svěžesti*, ze svého *dechu* a zároveň roznítily vůli v její prospěch.

Na to se soustřeďuje umění filosofování s vášněmi. Toto umění vyžaduje mnoho úvahy a ráznosti.

*Zužitkování vášní.* – Naše vůle má nad našimi vášněmi skutečnou moc, třeba nepřímo, a to prostřednictvím vedení, jež ukládá našim postřehům a myšlenkám. To je docela prostě moc, jako když člověk chrání svůj dům před vzplanutím tím, že si dá práci a sám dohlíží hned vedle svého ohniště.

Vůbec se nevyžaduje, abychom v sobě uhasili ohniště vášní, ani není třeba býti bez ohně, abychom se zajistili před požárem. Bylo by to naivní a zároveň dokonale nemotorné.

Avšak jsme zavázáni dohlížet na vášně, jež jsou nám vlastní, a bránit jim vybuchovat při každé příležitosti a při zlé příležitosti.

K tomu cíli nám postačí řídit je v dobře určeném směru a užít jich k nejnaléhavějším potřebám našeho mravního života tak, jako paní domu užívá svého ohně ke všem domácím požadavkům. Opakuji to, v tom spočívá filosofování s vášněmi. Nyní jde o to, abychom viděli, jak můžeme prakticky provádět toto umění ve službě samého křesťanského ideálu. Způsob, jímž odpovíme na tuto otázku, nám dá klíč ke všem nesnázím ohledně problému výchovy charakteru.

Předpokládám, že je tu student, který je vržen do života a chce tam *něco* vykonat. Nedovedeme

si opravdu představit studujícího, jenž jde na universitu, tam sleduje přednášky po několik let a nepřeje si *nic* jednou nevykonat. Chce být lékařem, advokátem, notářem, profesorem, na tom málo záleží. To něco, co chce učinit, má proň cenu ideálu, a nejen ideálu poznávaného, okouzujícího obraznost, nýbrž ideálu *chtěného*, milovaného.

A co se v nás děje po každé, když se dobrovolně postavíme před svůj ideál nebo když okolnosti vyvolávají vzpomínku naň v naší duši. Není pravda, že se cítíme plni ohně a žáru pro jeho dosažení? Tu jako by se kolem tohoto milovaného ideálu soustřeďovaly všechny naše živé síly a hlavně naše vášně. Láska, kterou mu neseme, nám dává křídla, aby nás vznesla nad jiné lásky, které by nás tiskly k zemi, k území smyslnosti, a tak by ochromovaly nejlepší naše energie a držely nás v zajetí. Jestliže *povahou* nebo *dědičností* jsme nakloněni k hněvu, rádi odvádíme jeho proud, ženoucí se na nesčetné překážky, jež se staví naší chůzi dopředu, – jako se to dělá s potokem, že se mu upraví spád. Jsme-li zase nesmělí a bázlivi od přirozenosti, poznenáhlu dostáváme odvahu jakousi autosugescí, tím, že uvažujeme o radostech z úspěchu a opovrhujeme ztrátou. Naděje na zdar nás drží a celý náš život, hlavně studie, mají na ní účast.

Zkrátka, *vůle něco vykonat*, nabýt krásného postavení ve světě, zjednat si konečně místo, hraje vzhledem k našim vášním úlohu magnetu k nesčetným pohybům tyčky z měkkého železa. Vábí k sobě ty nejschopnější, aby je zúrodnila. „Vede je v témž směru, ničí spory, a z toho, co bylo jen nesouvislou hromadou, tvoří proud ukázněný, stonásobně silný.“<sup>1</sup>

Vždyť je samozřejmé, že vůle pod dotekem vášni, jež vzbudila, usměrnila a soustředila kolem uskutečnitelného ideálu, se jen třese o jejich sjednocení. Největší nesnází je pro ni následkem její vrozené slabosti nabrati si svého zápalu a ulétnout mohutným vzmachem do kraje ideálu. Jakmile si však vypůjčila toto nadšení od příznivých vášní, sděluje se o ně se všemi našimi kony. Zde se též děje něco překvapujícího a podivuhodného s každého hlediska. Vůle, vyburcovaná ze své malátnosti vášněmi a unesená jimi, vrací jim na energii *ozářené* a *stálé* to, co ony jí daly na slepé síle

1 Payot, citov. dílo.



a jakoby trhavě. Tím je řečeno, že činíme dobrovolně a rozumně, co jsme začali jakýmsi pudem, pod tlakem prudkých sice vášnivých hnutí, avšak přechodných. S této stránky se stává náš život *jedním* a poměrně stálým.

Kolik studujících musí projít trapnou periodu mládí bez přílišných překážek a závad s touto podivuhodnou mocí, kterou má vůle, když spojí dobře určený ideál se silnými vášněmi, nebo ještě lépe, když usměřňuje ve smyslu tohoto ideálu všechny vzněty, jež zase usnadní její vlastní nadšení, a tím také učiní neškodnými opačné a škodlivé vzněty!

Avšak dejme pozor, ideál člověka netkví jedině v tom, býti něčím ve světě! Záleží hlavně v tom, *něco znamenati*, býti *karakterem*. Vážný student si to rychle uvědomí.

Kdyby opravdu šlo k uskutečnění ideálu člověka jen o to, získati si jednou čestné a výnosné postavení, mnoho lidí, kteří vedou k tomuto zništnému cíli pohyblivou a nezřízenou spoustu svých vášní, by si tím ještě lacino pomohlo.

Zajisté, nic se nečiní bez obtíží a k tažení brázdy životem je třeba mít odvalu přiložit ruku k pluhu. Než k tomu stačí být rázným a zručným. Není potřeba být mravným. Mravnost povýšeného – toho, kdo se domohl postavení – která potlačuje toliko některé ze svých vášní v prospěch těch, které jsou jí drahé, upomíná na chování člověka postiženého rakovinou, jež rád svolí dáti si uříznout jeden úd, aby ušetřil jiných a zachoval si život.

Naopak, když jde o to znamenati něco, zručnost a jistá síla by nebyly k ničemu, kdyby se toho nezúčastnila mravnost; neboť zde cíl nemá nic zništného. Běží zde docela prostě o to býti pánem sebe, zdvihnutí hráz proti přívalům některých hrubých vášní a orientovati všechny ostatní směrem k rozumu, aby využil jejich energie k zachovávání svých zákonů.

Někdo může být *něčím* na útraty rozvahy, spravedlnosti, síly, zdrženlivosti a mnoha jiných ctností. Nemůže však *něco znamenati*, jen pod tou podmínkou, že nevylučuje žádné ctnosti z pole výchovy charakteru a že je v dispozici všechny je provádět.

Tento přísný ideál nemá sám ze sebe dar svádění většiny lidí, i lidí dobré vůle. A tu je dobré užít zručnosti.

Vraťme se k našemu studujícímu, který *chce* být něčím a který *by chtěl* vskutku něco znamenati.

Je to přední úmysl, jenž v něm převládá, protože v něm nalézá svůj zájem. Cílem jeho jest dospěti k tomu stůj co stůj.

Tu však, hle, jednoho krásného dne o tom uvažuje a pozoruje, že nejjistějším prostředkem, být něčím, je něco znamenati, že *vláda* nad sebou je nejkratší cestou, která vede k nabytí místa, štěstí, krásného postavení.

V té chvíli idea znamenati něco se sama sebou spojí s ideou býti něčím a těžší ze vznětů, jež tato nese ve svém zápětí. Zajisté, není to ještě dokonalost, protože studující, o němž se jedná, podřaduje velmi vznešený ideál užitkovému cíli.

Než konec konců musíme se brát tak, jak jsme. Větší cenu má dospět vzdálenou cestou ke charakteru než svalovat vinu na překážky, jež podává přímá cesta, rovná čára, jež tam vede.

Student, jsa jednou pánem sebe, opraví své záměry. Vyšší radost, kterou pocítí z toho, že se povznesl pomalu nad sebe tím, že se chtěl povznést nad jiné, povede ho k pohrdání vším ostatním nebo aspoň k oceňování toho podle spravedlivé hodnoty.

Byli bychom tedy osobivější než Bůh, jenž dobývá dobro ze zla a tvoří spravedlivce z hříšníků. Nechme jen mluvit ty puritány morálky, kteří pohrdají veličinami experience a chtějí všechno odsoudit jménem svých principů, absolutna. Ovšemže, je lépe dospět k vrcholu lidského ideálu přímo, bez chůze po stupních i nejmenší ctižádosti, ideálu méně vznešeného. Jsem-li však v nebezpečí, že si zlomím vaz, když se tak skokem vrhám do neznáma, budete mně ještě vyčítat, že raději stoupám stupeň po stupni?

Jděme raději dopředu a užijme všech darů, které nám udělila příroda a Bůh. Není nám zakázáno být kdysi něčím; naopak je to oprávněná ctižádost, a dovedeme-li jí užít ke krocení zvířecích úchylek v nás, k ovládnutí sebe, abychom byli karaktery, abychom konečně něco znamenali, pak neváhejme ani minuty! Naše budoucnost je zaručena.

Opravdu tohle se stane téměř jistotně. Poněvadž máme víru, je nám znám křesťanský ideál. A tu křesťanský ideál, toť lidský ideál, přenesený, hnaný ke své hranici. Je to lidský ideál, avšak se všemi přirozenými i nadpřirozenými prostředky k jeho uskutečnění. Bude tedy skoro nemožno, když myslíme na jeden, nemyslet na druhý.

Jestliže však již prostá skutečnost chtít něčím

být nám dovolila něco znamenat, družíc kolem tohoto ideálu první jádro vášní a citů, co bude, až pochopíme ve světle víry, že nemůžeme zamýšlet opravdu něco znamenat, leč cílíme-li, jak se náleží, k svému křesťanskému ideálu!

Tatáž práce magnetování, kterou jsme před chvílí rozbírali, se bude provádět. Křesťanská idea přitáhne k sobě všechny tyto síly, zorganizuje je, uvede je do pořádku. Vůle zase s pomocí Boží lásky

si je bude asimilovat, jimi se posílí. Dá jim na nadpřirozené síle ve formě *vznětů* to, co dostala od nich na přirozené síle a ve formě vášní.

Od té doby budou spojeny naše dvě klaviatury. Postačí nám hráti na jedné, abychom rozezvučeli druhou. Báseň charakteru se uskuteční. Nebudeme si připomínat nesnáze jejího skládání, leč jen abychom se více radovali z její harmonie.

*P. M. G. Gillet O. P.*

## VÝVOJ MODERNÍ PŘÍRODOVĚDY A TOMISMUS

**P**řed 657 lety, dne 7. března 1274, skončil sv. Tomáš svoji životní pout. Sám sobě postavil nesmrtelný pomník geniálním životním dílem, ke kterému po tolika staletích se vracejí hlubocí myslitelé. Ještě dnes, ba právě dnes více než v dobách předchozích stkví se slůvko tomismus na nejslavnějších katedrách universitních. Jest ovšem pravda, nepronikl tomismus ještě všude, ale příznaky na všech stranách jsou tak příznivé, že se neubráníme dojmu vskutku živelného obratu v oboru filosofického myšlení. Ne v poslední řadě objevuje se ještě nedávno přímo nemyslitelná skutečnost, že největší nepřítel dědictví středověkého, přírodní věda, v ojedinělých případech hledá se zdarem spojení s velkou synthetickou stavbou sv. Tomáše. Je to zajisté skutečnost potěšitelná a ve vývoji filosofie velmi zajímavá. Kdybych sdělil tuto skutečnost modernímu přírodovědci, řekl by dokonce, že je to věc podezřelá anebo klamná, poněvadž nemožná. A tímto úsudkem, třebaže unáhleným nejlépe je charakterisováno ovzduší přírodních věd. Jest to přímo negace všeho metafysického a tím i negace tomismu. A na tomto poli negace, že vyrůstá zárodek nějakého sblížení?

Kladná odpověď cítí tíhu své odpovědnosti. Vždyť tvrdí, že dva zcela různé světy vedou k témuž cíli a ještě k tomu k cíli již dávno objevenému. Sv. Tomáš chtěl sice býti realistou a vybudoval svoji filosofii na svých poznatcích o přírodě. Ale kterak chtěl přírodu poznávatí tehdy? Dnes máme na pozorování skutečnosti celou armádu badatelů, celý arsenál vědeckých přístrojů přírodu napodobujících, idealisujících a registrujících, záplavy odborných publikací knižních, rozvětvenou síť rychlé výměny nejnovějších poznatků v odborných časopisech, každo-

roční kongresy, poskytující účastníkům v osobních živých rozhovorech cenné náměty k nové práci a vytvářející sourodé společné ovzduší, nejlepší to základnu pro badatele filosofického. Dnes by byly uskutečněny všechny podmínky pro reálné vystižení světa. A dodejme hned, že pokusy o takové vystižení se dějí.

Ale za dob svatého Tomáše? Tehdy nebylo přece z přírodovědy moderní ničeho a mnoho z tehdejší přírodovědy bylo úplně nesprávné jako názory o druzích pohybu, o postavení zeměkoule ve vesmíru a mnoho jiného. Přírodní věda soustavně pěstována vůbec nebyla, nebylo zde možnosti pro těch několik přece jen v přírodovědě pracujících dorozuměti se tak rychle, aby z poznatků jednoho mohl těžiti druhý. A tak bylo by lze ve výčtu negativních prvků vesrovnání s dneškem pokračovati ještě hodně dlouho. Kde jsou tedy zde předpoklady pro vybudování objektivní přírodní filosofie a tím reálné filosofie vůbec?

Daří-li se dnes již ojedinělé pokusy podložití realismus tomismu moderními výzkumy přírodovědeckými a má-li tento zjev býti více než bezvýznamným pokusem, má-li býti naopak předzvěstí blížící se změny v oboru filosofickém, pak musí existovati nějaká základna, která zakotvena v samotné přírodě, již před staletími dala tomismu principiální možnost reálného vystižení skutečnosti, které v hlavních rysech je dodnes přijatelné. Tato základna musí býti vlastní i moderní přírodovědě třeba že ne stejnou měrou. Jedině na takové společné základně může vyrůst harmonie tomismu s moderní přírodovědou. Není-li této základny, pak jsou zmíněné ojedinělé zjevy zcela nahodilé a ježto pak chybí jakákoliv vnitřní souvislost, musíme se i pro

budoucnost vzdání jakýchkoliv nadějí, že by kdy k takové harmonii mohlo dojít.

Vývoj moderní přírodovědy ukazuje nám známku pro rozřešení naší otázky velmi cennou. Všimněme si proto význačných rysů vývojových v přírodovědě a pozorujme, zda se tam vyskytne základní některý prvek tomistický.

## I

Modernímu vývoji přírodovědy předcházela vývoj matematiky. Tato měla většinou již vypracovaný aparát potřebný pro kvantitativní vyjádření hmotných dějů. První aplikace matematiky dařily se v řádu hmotných kvantit daném astronomií. Klasickým představitelem mocného rozvoje matematické fyziky je Newton. Počínajíc tímto obdobím jeví se další vývoj fyziky a podle ní i ostatní přírodovědy jako vyhraněně analytický. Ne že by snad z jednoho nejvyššího přírodního principu výlučně analýsou matematickou byly vyvozovány nové poznatky. Ale všestranný, velmi přirozený zřetel k celku přírodního jevu se stále více redukoval na menší a menší oblasti. Snadno lze poznati, že to byl přirozený důsledek dvojice hybných per působících od vzniku moderní přírodovědy vůbec. Jedno z nich bylo dědictví scholastiky, působící tehdy ještě neztencené ve svých nejzákladnějších principech. Pro přírodovědu bylo toto dědictví charakterisováno neochvějnou důvěrou v absolutní platnost principu kauzality. O druhém jsme se již zmínili: byla to matematika jako precizní nástroj pro vyjadřování kvantitativních vztahů. Celý postoj tehdejšího přírodovědce k objektu svého studia byl touto dvojicí určen. Uvažoval: Vše, co se v přírodě děje, tedy vše, co svými smysly dnes vnímám nebo později vnímati budu, všechny ty s počátku záhadně se jevící děje jsou jen jednotlivými články kauzálního řetězu. Jedna událost způsobuje druhou jako příčina svůj účinek, ale tento účinek není konečnou fází, nýbrž tvoří sám opět příčinu pro jinou událost, tedy nový účinek a tak vytváří řetěz událostí pevně vnitřně souvislých. Potřebuje tedy, uvažoval dále, nalézt strukturu této vnitřní kauzální souvislosti po stránce kvantitativní, odít ji rouchem matematickým a zvládne tak veškeré přírodní dění.

První problémy, které pod tímto zorným úhlem byly řešeny, týkaly se, jak jsme slyšeli, mechaniky

nebeské, později hrubých událostí pozemských. Fyzika jako průkopník v tomto směru počala tvořiti to, co dnes nazýváme klasickou mechanikou. Čím více pokračovala práce v tomto stadiu, tím citelněji se projevila nedostatečnost neozbrojeným smyslem přístupných dějů jako základny pro matematicko-kausální zpracování. Fyzik pocítoval, že dosavadní svou metodou zachycuje pouze ojedinělé prvky kauzálního řetěze, a to tak daleko vzdálené, že poznání vzájemné souvislosti je neuspokojivé. Byl proto nucen buď sestrojením důmyslných přístrojů postoupiti se svým smyslovým pozorováním k většímu podrobnostem, nebo nešlo-li to, aspoň hypoteticky pro svoji teorii sestrojiti unikající mu články kauzálního řetězu. V obou případech byla tím nastoupena cesta rozboru, analýse. Jelikož po vypracování přesnější teorie vynikly nové, dříve nezachycené nejasnosti, stál přírodovědec znovu před problémem právě nastíněným. Volil znovu tutéž cestu, analytický postup opakoval, a to ne jednou, nýbrž nesčetněkrát, a do jisté míry opakuje se stále až do dnešní doby. Pohnutky zůstaly nezměněny.

Vede tedy přirozená cesta od požadavku kauzální struktury přírody jako dědictví středověku a tím především tomismu spolu s aplikací matematiky k neustále pokračující analýsi. Po fyzice jako svém vzoru začaly i ostatní obory přírodních věd soustřeďovati svůj zájem na analýsi svých objektů v přesvědčení, že takto nejsnadněji dojdou zákonů tak přesných, jaké viděly ve fyzice.

Že dědictví pouhé kauzality po středověkém tomismu bylo krajně jednostranné, netřeba dále dokazovati. Kam pak vedla metoda analytická, naznačeným způsobem z tohoto dědictví se zrodí, uvidíme hned.

## II

Aplikace analytické metody na neomezenou rozmanitost přírodního dění vyžadovala jenom v oboru experimentálním takové množství detailních a přitom pracných studií, že jednotlivec se musel spokojiti s docela úzkým oborem, kterému musel věnovati všechno své úsilí po léta, ne-li po celý svůj život. Uvedu jen některé typické představitele v době moderní, kdy zažíváme zrovna vrchol této nejkrajnější specialisace. Tak Michelson věnuje se výhradně měření rychlosti elektromagnetického

vlnění a zjišťuje jedinou tuto veličinu zhruba známou jako rychlost světla  $3 \cdot 10^{10}$  cm/sec.<sup>1</sup> Mdm. Curie věnuje celý svůj život studiu jediného prvku: radia. Siegbahn ve Švédsku věnuje veškeré své úsilí a úsilí celé své četné školy výhradně měření vlnových délek roentgenových spekter. Tak by bylo lze jen mezi nejznámějšími představiteli všech oborů přírodních věd ještě dlouho pokračovati. Obraz tento nebyl by však úplný, kdybychom nekonstatovali, že dnes vůbec každý tvůrčí přírodovědec, až snad na vzácné, poněvadž prakticky téměř nedosažitelné výjimky, je vysloveným specialistou. Specialisace je nutným důsledkem analytické metody. Platí zde zásada: čím užší obor, tím větší přesnost, poněvadž v oboru experimentálním tvoří podstatnou složku úspěchu přesnost manuální a strojní.

Je přirozené, že větší fyzikální teorie nemohou se spokojiti s tak úzkým výsekem. A vidíme také v teoretické fyzice občas větší koncepce, které mají snahu rozdrobené výsledky uvést ve větší celek. Čím blíže však jsou takové teorie současné době, tím zřetelněji nesou na sobě znak rozdrobenosti experimentální: myšlenkovou roztržitost, jevíci se jednostranností v pojmání problémů u různých autorů, a to jednostrannost různě vyvinutou, jak ukazují teoretická zpracování téže experimentální látky v poslední době.<sup>2</sup> Neplatí to ještě o Maxwellově klasické teorii elektromagnetické, ale již o Einsteinově teorii relativity lpící úzkostlivě na experimentální ověřitelnosti každého teoretického pojmu a platí to plnou měrou o kvantových teoriích Heisenbergově, Schrödingrově a Diracově. Ne že by všechny tyto vyjmenované fyzikální teorie nebyly plodné pro další úspěšnou práci v experimentální a teoretické fyzice, ale poněvadž jejich tvůrci tísněni množstvím rozdrobeného materiálu jsou nuceni pro záchranu kvantitativního vyjádření hmotných dějů uchýlovati se ke stále větší jednostrannosti té-

1. Michelson měřil po prvé rychlost elektromagnetického vlnění v roce 1885 a opakovl svoje pokusy mnohokrát, ovšem, v dokonalejším uspořádání. Známý je jeho pokus v tomto oboru, který dal podklad k teorii relativity. Jedno z posledních měření vykonal v roce 1925, kde naměřil rychlost:  $2,99820 \cdot 10^{10}$  cm/sec. V roce 1885:  $2,9995 \cdot 10^{10}$  cm/sec.

2 Experimentální poznatek kvantové povahy hmotných dějů atomových dal vznik kvantové teorii, kterou různě zpracovali Heisenberg a Schrödinger současně a nedlouho později Dirac a j.

měř již jen pouhých číselných vztahů<sup>1</sup> ochuzováním o prvky skutečného poznání. Tak kvantová teorie Heisenbergova skýtá dokonalý obraz myšlenkově chudé teoretické koncepce kvantitativní, ze které při vši geniálnosti matematické paralely se smyslovou omezeností experimentu je již dokonale vymícen jediný prvek spojující moderní fyziku se středověkým tomismem: Kausalita. Heisenberg svoji teorii pokládá přímo za přírodovědecký důkaz proti kausalitě.<sup>2</sup> Kvantová teorie proto také ničeho nevysvětluje ve smyslu hlubšího poznání bez kausální struktury nemyslitelného. Kvantové teorie jsou dosud posledním článkem ve vývoji analytické metody stálého tříštění, které končí v ohledu poznávacím nemohoucí kusostí.

Obdobně poměrům ve fyzice se vyvinuvším jsou poměry v ostatních vědách přírodních. Že fyzika je v analytickém vývoji v čele, plyne z povahy jejího objektu: zabývá se pohybem hmoty anorganické, skutečnosti to ještě nejsnáze kvantitativně zvládnutelné, čímž rychlý vývoj je již dán. Obtížnější jsou již poměry ve všech ostatních přírodních vědách, neboť vesměs studují složitější celky. Tu je ovšem v nejnepříznivější situaci věda o vrcholném objektu přírody: věda o životě, biologie. Mezi fyzikou na jedné straně a biologií na straně druhé jsou pak na různých stupních uzavřeny různě složité celky objektů ostatních přírodních věd, takže postačí všimnouti si ještě poměrů vývojových v bio-

1 M. Schlick: Allgemeine Erkenntnislehre, 2. vyd., 1925, praví o noetickém dosahu moderní vědy: „Man muss sich durchaus des Gedankens entschlagen, als könne ein Urteil im Verhältnis zu einem Tatbestand mehr sein als ein Zeichen, als könne es inniger mit ihm zusammenhängen, denn durch blosser Zuordnung, als sei es imstande ihn irgendwie adäquat zu beschreiben oder auszudrücken oder abzubilden. Nichts dergleichen ist der Fall. Das Urteil bildet das Wesen des Beurteilten so wenig ab wie die Note den Ton, oder wie der Namen eines Menschen seine Persönlichkeit.“ Tato noetická skepse vlivného dnes filosofa v kruzích přírodovědeckých nese svoje ovoce, jak nám jej podal Ph. Frank v časopise Erkenntnis (I., str. 142), kde aplikuje Schlickovo stanovisko na fyziku takto: „Man überzeugt sich gerade bei der physikalischen Erkenntnis sehr leicht, dass sie der eindeutigen Zuordnung eines Zeichensystems zu den Erlebnissen besteht. So sind z. B. den elektromagnetischen Erscheinungen als Zeichen die Feldstärken, Ladungen und Materialkonstanten zugeordnet. Zwischen diesen Zeichen bestehen formal-mathematische Beziehungen, die Feldgleichungen.“

2 Heisenberg: Phys. Zeitschrift 1926.

logii, abychom nabyli všestranného obrazu o důsledcích analytické metody v přírodovědě.

Ani biologie nebyla ušetřena vlny kvantitativního rozboru. Pokud ojediněle byly řešeny určité problémy experimentálně a na nich pak byla ad hoc vybudována celá teorie, nebyly výsledky biologické uspokojivé. Hledán byl tedy lék ve vzoru fyziky. Pod vlivem fyzikálního vývoje zachvátil celou přírodní vědu duch pozitivismu materialistického a tak i biologie si osvojuje metodu fyzikální: experiment a kvantitativní vyjádření. Musela ovšem přijmouti předpoklad, že zjevy biologické jsou povahy výlučně fyzikální, t. j. mechanické. Předpoklad tento byl v ovzduší materialistické filosofie docela přirozený. Výsledkem byla mechanická teorie biologická, jak ji podali *Roux* a *Weismann*. Jejich mechanická teorie je typickým dokladem pro zdánlivé paradoxon, že i experimentální základna může vésti k nesprávným výsledkům. Experiment biologický byl v skutku úhelným kamenem mechanické teorie, ale výběr a uspořádání pokusů na zcela nezbádaném a nad jiné obory rozmanitým poli vyžadovalo objektivní myšlenkovou základnu, kterou materialistická filosofie dát nemohla. Výsledek: Tato experimentální teorie je dnes experimentálně do posledního zbytku vyvrácena, a tím vědecky odbyta. Zde třeba pouze poukázat na práce *Spemanovy*.<sup>1</sup>

Kusost jednostranného dědictví tomismu v pouhé kauzalitě uvedla celou vědeckou teorii na scesti a k zániku.

Tak skýtá první fáze moderní biologie spolu s fyzikou nejmodernější věrný obraz důsledně prováděné metody analytické: rozstříštenost a jednostrannost poznání rozrůstající více do šířky množstvím jednotlivin než do hloubky dokonalejším pronikáním přírody. Úhrnem lze říci o důsledku výhradní aplikace analytické metody v přírodovědě: Duch přírodovědy stal se malicherným.

### III

Biologie, studující nejsložitější komplex přírodního života, byla nad jiné obory přírodních věd povolána

1 *H. Speman*: Vererbung und Entwicklungsmechanik. Ztschr. f. ind. Abst. u. Vererbungsl. 33, 1924. – Neue Arbeiten über Organisatoren in der tierischen Entwicklung. Naturwissenschaften 15, 1927. – Die Entwicklung seitlicher und dorsoventraler Keimhälften bei verzögerter Keimversorgung. Ztschr. f. Zool. 137, 1928.

k tomu, aby první na sobě pocítila nedostatečnost metody, výlučně analytické. Těžce jen se odhodlával zmalicherněný duch myslitele, nezvyklý jakékoli vyšší koncepci, opustiti půdu čiré mechaniky. Přece však nastal obrat. Měl povahu reakce a jako taková neubránila se přirozeného výkyvu směrem opačným vývoje dosavadního. Výkyv šel poněkud nepřístupně daleko pro kritického přírodovědce. Bylo to vystoupení *Drieschovo*.<sup>1</sup> *Driesch* také vycházel z experimentu. A pokusy vedly jej k teorii povahy metafysické: k jeho vitalismu. Metafysickou entitou je jeho entelecheia, princip, zaručující vývoj zárodku k pevně předem stanovenému organickému celku přes překážky do cesty tomuto vývoji stavěné. Tímto obratem mohl by býti spokojen nedočkavý metafyzik, jenž zajásá nad změnou ducha přírodních věd v jeho prospěch. Je třeba uznati, že obrat ve prospěch metafysického pojetí přírody zde je, ale jen do té míry, že vitalismus obrací svůj zřetel k vyššímu celku biologickému. A v tom je i přírodovědecky i filosoficky jeho klad. Filosofovi by snad již nevadilo na tomto základě souhlasiti s *Drieschem* v jeho závěru na metafysický princip entelechie. Dovolil bych si však tento postup klasifikovati jako unáhlený. Je to právě tomismus, jenž by v tomto případě žádal více, než neúplný požadavek vyššího celku: tomismus zde žádá nejvyšší celek uvažovaného oboru. Je myslitelné, aby krok z base biologické vedl k principu metafysickému i tehdy, když base je všeobecnějšího rázu, než je tomu u *Driesche*. Ale musela by býti splněna podmínka zřetele k nejvyššímu celku biologickému po všech jeho v přírodě se jevících stránkách. Tento zřetel lze realizovati i při pozorování méně podrobném. Tak tomu bylo i u svatého Tomáše. Ale pustí-li se *Driesch* do podrobností, a to docela právem, poněvadž dnešní duch přírodních věd svou analytickou povahou k tomu nutně vede, pak v oboru těchto podrobností musí býti zachován zřetel k nejvyššímu celku, t. j. musí tento nejvyšší celek po všech stránkách jeho skutečnosti uvažovati. Toho nečinil, jak v dalším uvidíme, a proto se tomista nemůže s *Drieschovým* řešením spokojiti, zvolí-li souhlasně s ním basi moderního podrobného bio-

1 *H. Driesch*: Ordnungslehre, 2.<sup>e</sup> vyd., 1923. Physische Gestalten und Organismen. Ann. d. Phil. 5, 1927. Kritisches zur Ganzheitslehre. Ann. d. Phil. 5, 1927. Philosophie des Organischen. 4. Aufl., 1928.

logického rozboru. A zde pozorujeme pro poměr tomismu k vývoji moderních přírodních věd velmi zajímavou skutečnost, že tytéž důvody, které nutí tomistu odmítnouti jako nedobudovaný pokus Drieschův o metafysické pojetí života, že tytéž důvody vyrostlé v hlavách bystrých přírodovědců orientovaných skoro mechanicky, ač to pravím s určitou výhradou, a vzniklé nesporně bez nejmenšího vlivu tomistického obhajují vznik nové biologické teorie orientované proti Drieschovi. Uslyšíme o tom v další kapitole.

Oceňujíce tedy objektivně význam Drieschova vitalismu, nesmíme do něho vkládati více, než v něm je: je to první reakce na analytickou metodu v biologii. Je to první pokus zařaditi myšlenku vyššího celku do moderních přírodních věd. Právě proto, že šlo o první soustavný pokus v tomto směru, nemohl býti výsledek ještě uspokojivý. Vždyť chyběla ještě celá řada pokusů, která by byla vedla již zdárnější cestou. To však jest vyhrazeno budoucnosti. Bylo by ovšem známkou nedostatečné zkušenosti o přírodovědeckém vývoji, domnívati se, že druhý a třetí pokus povede již uspokojivě ke slibně naznačenému cíli. To však zde nerozhoduje, pro nás je cenný poznatek, že první krok k zavedení nového hlediska do přírodní vědy byl učiněn.

#### IV

Střední cestu mezi znemožněným mechanismem a Drieschovým neúplným vitalismem snaží se v poslední době nalézt L. v. Bertalanffy svou systémovou teorií.<sup>1</sup> Uvádí jako existenční zdůvodnění této teorie právě to, co stanovisko tomistické muselo vytknouti Drieschovi: Jest nahraditi dosavadní nedostatečný zřetel celkový. Tato okolnost je tím zajímavější, že Bertalanffy vychází celkovou svou orientací z ovzduší ideologie mechanistické. Již z toho lze tušiti, že se stanoviska metafysického to bude do určité míry krok zpět. Ale jen do určité míry, že by totiž myšlenka metafysického pojetí života mohla ustoupiti do pozadí. Zde však je stanovisko Bertalanffy-ho velmi objektivní v oboru přírodovědeckém a pro filosofii nechává otázku

podstaty života otevřenou, jak se o tom brzy přesvědčíme. Základní větou systémové teorie jest: Der Keim muß als ein einheitliches System aufgefaßt werden, welches auf Grund der in ihm vorhandenen an die Konstellation der Materie gebundenen Bedingungen die Formbildungsleistung vollbringt.<sup>1</sup> Tím je vysloven požadavek celkového zřetele pro celý uvažovaný obor, t. j. pro celý organismus, a to po všech stránkách. Zda bude tento teoretický požadavek také všestranně uplatněn, to je jiná otázka, kterou ukáže budoucnost. Nelze ve všem souhlasiti s podrobnými vývody Bertalanffy-ho v citovaných pracích, bylo by dokonce možno ulomiti nejeden hrot, který jej dělí zdánlivě od Drieschova názoru. To však není úkolem této studie. Budiž zde načrtnuta pouze charakteristika systémové teorie: Na výše uvedené základní větě klade si tato teorie úlohu nalézt zákonitost, která ovládá organické dění jako celek. Prozatím nezbyvá než tyto zákony formulovati biologicky. Zdali biologická zákonitost bude preveditelná na dění výhradně fyzikálně-chemické, tuto otázku pokládá dnes za předčasnou.

Tímto stanoviskem důsledně tato teorie doplňuje to, co Drieschem bylo dosud opomenuto: nejprve nalezení všech zákonitostí biologického celku a pak teprve úsudek filosofický. Filosofické řešení je postulátem systémové teorie odsunuto na dobu pozdější, ale odsunutí toto jeví se jako logicky správný důsledek požadavku celkového zřetele. Obrat tento je pro biologii zajisté prospěšným, neboť, bude-li všeobecně přijat, znamená soustředění veškerého badání na vytvoření biologické zákonitosti systémů, kterou dosud postrádáme a a bez které také filosofické závěry z moderní biologie jsou předčasné. Tolik o situaci v oboru biologie vytvořené vznikem systémové teorie.

Se stanoviska tomistické filosofie je zde významná skutečnost, že požadavek celkového zřetele byl s takovou jasností vnesen do přírodní vědy. V dějinách vývoje moderní přírodovědy, žijící od svého vzniku až po dnešní dobu ve znamení stále více se rozšiřujícího ducha analytického, je tento otevřený obrat velmi důležitý. Nebyl to přelom náhlý, byl připraven Drieschem a začíná se nyní uplatňovati širě. A tímto obratem v metodě přiblížila se moderní přírodověda prozatím aspoň v jednom

<sup>1</sup> Ludwig von Bertalanffy: Kritische Theorie der Formbildung. Schaxels Abh. z. th. Biologie, 27, 1929. Tatsachen und Theorien der Formbildung als Weg zum Lebensproblem. Erkenntnis, I/5, 1930.

<sup>1</sup> Bertalanffy, 1. c.

svém odvětví k metodickému principu tomistickému. Tak zajisté právem lze nazvat princip celkového zřetele oživený po staletích v moderní biologii ze zapomenutí od dob sv. Tomáše. Kdo zná práce sv. Tomáše, ví s dostatek, jak všestranně orientuje každý svůj problém. Každá jeho studie je odpovědí na otázku: Jak projednaný problém zařadit do mnohotvárného celku skutečnosti. Když do takové formulace lze i vtěsnat celou řadu jiných filosofických systémů, přece jediný tomismus vyřešil důsledně princip celkového zřetele. Podle tohoto principu řeší sv. Tomáš vše od hmotného základu přírody až k nejvyšším duchovním problémům. A řešení jeho se zdařilo. Neboť je to stavba na zkušenostní základně bez vnitřního rozporu vystavěná a do sebe jako jeden velký celek uzavřená. Vzorový příklad důsledně prováděného principu celkového zřetele dnes v přírodovědě oživujícího.

Nyní se snadno vysvětlí v úvodě uvedený, na první pohled nepochopitelný zjev, že pokusy o harmonii mezi tomismem a moderní přírodovědou se daří. Kde totiž v přírodovědě se začíná uplatňovat princip celkového zřetele, tam se nutně vytváří společná základna vedoucí k souhlasnému výsledku. Kde naopak tento princip není dostatečně uplatněn, tam takové shody mezi přírodovědou a tomismem není. Dokladem toho jsou biologický mechanism a metafysický vitalismus.

S toho stanoviska, které princip celkového zřetele může nazývat svým, to jest se stanoviska tomistického, lze dát i odpověď na otázku, kterou nechává nerozřešenou Bertalanffy, otázku, jakým směrem půjde vývoj v biologii. Nemá to být odpověď přímá, nýbrž pouhé vytyčení možností, které se za daných okolností v biologii jeví. Tu pak nelze říci, že nedůsledné anebo snad nedbalé provádění principu celkového zřetele zavede celý obor na scestí a zdrží vědecký pokrok. Naopak důsledné provádění principu celkového zřetele půjde smě-

rem kritického vitalismu, to znamená, že bez životního principu a bez teleologie se sice neobejde, ale pojetí o obou principech bude mnohem vyšší než dosavadní pojetí vitalistické. Tato předpověď možného vývoje je podložena dvěma důvody: Především poskytuje celý vývoj moderní biologie, jak jsme viděli, tuto perspektivu jako přirozené svoje uzavření. Druhý pak důvod tkívá v okolnosti, o které zde nelze šířeji mluvit a u níž se musím spokojit se zjištěním, že zde je: mám na mysli dnes běžné malicherné pojmání všech vyšších pojmů. Nedostatečnost tak špatně pochopeného pojmu ze staré filosofie tomistické se dlouho neudrží, a pokud bude vývoj přírodovědy a filosofie více než negací, musí proto i zde dojít k vytříbení příliš nekriticky užívaných pojmů. Tak odpovídá tomistické stanovisko na otázku budoucího možného vývoje jednoho z oborů přírodních věd.

## V

Shrneme-li poznatky naší studie, můžeme o tomismu a jeho poměru k vývoji moderní přírodovědy říci toto:

Moderní přírodověda osvojuje si přísnou autokritikou princip celkového zřetele.

Tomismus již před sty lety užíval principu celkového zřetele jako nosné základny vědeckého vývoje.

Moderní přírodověda není schopna orientovat se, kam zítřejší její vývoj povede.

Tomismus je s to vnitřní svou uceleností určit možnosti dalšího vývoje přírodní vědy.

Tedy:

Vývoj moderní přírodovědy vytváří metodiku, která je odedávna vlastní tomismu, tedy metodu tomistickou a připravuje i syntesu vnitřní náplně přírodovědy a tomismu svou vnitřní zralostí dávno, k tomuto úkolu připraveného.

*RNDr. Artur Pavelka.*

## T. G. MASARYK A RUSKÉ PRAVOSLAVÍ

*(Rusko a Evropa.)*

**P**okud se jedná o Rusko, je to jasně vidět třeba z názorů G. V. Florovského: „Pravoslaví jest více nežli vyznání víry, jest jednotným ideálem, složitým celkem hodnot a cílů, a třeba by

v denním životě bylo lidem zkřížováno, jeho pečť leží na všech národních útvarech. A aby ses stal Rusem, nutně musíš být pravoslavným.“ Sbírkou „Na lůdch“ str. 277).



Jevrazijské hnutí zamítá západní kulturu, vzdělanost a osvětu jednak proto, že tato ztratila svoji souvztažnost s náboženstvím a tím se stala bezcennou, jednak proto, že jest zbudována na křesťanství „znetvořeném a pokaženém“ – t. j. katolictví a protestantství. Tyto závěry jsou vlastně na rub obrácenými tvrzeními T. G. Masaryka o spojitosti náboženského a kulturního vývoje; jest proto samozřejmé, že these českého filosofa nemůže se setkat s odporem oné skupiny, jež považuje sebe za výhradní nositelku pravd ruského pravoslaví. Ještě méně nesouhlasu dalo by se očekávat od těch, již jsou dědici myšlenek Čaadajeva, V. Solovjeva a Trubeckoho: tito spisovatelé považovali za naprosto nutné sjednocení církve, aby tak byla zaplněna mezera mezi kulturou a náboženstvím. Podobný kulturní a církevní unionismus nyní propaguje ruský myslitel D. Merežkovský; jiní, kteří se chovají k unii lhostejně, ba odmítavě – takovými jsou na př. Karsavin, Bulgakov, Struve, Berdjajev, Zeňkovskij aj. – přece bezpodmínečně uznávají naprostou jednotu a ontologickou spojitost dějin církevních i kulturních. Nutno ovšem podotknouti, že tato shoda s názory Masarykovými nešla by příliš daleko: ruští myslitelé uznávají tuto spojitost za zjev kladný a nechtějí ve jménu osvobození vědy od duchovního theokratického absolutismu usilovati o překonání církevnictví. Nicméně tento rozdíl v hodnocení není pro nás nikterak směrodatný, poněvadž se zabýváme toliko poměrem ruské myšlenky k samé struktuře Masarykových tvrzení, nikoliv kritikou „Ruska a Evropy“ po stránce filosofické.

Rovněž i druhá these – podstatná podoba ducha ruské církve a církevnictví západního – má býti od Rusů přijata s naprostým uznáním. Platí to jak pro případ zamítavého, tak i kladného stanoviska vůči katolicismu. Stoupenci prvního nazírání hlásají, že západní křesťanství odpadlo od původní duchovní jednoty, znetvořilo se, ale přece zůstává na stejné základně a proto jest pravoslaví dosti blízkým. Ruští pravoslavní považují církev episkopální, zejména římskokatolickou – za bližší nežli církev presbyterní; v pravoslaví, třeba formálně, žije snaha po sjednocení s episkopálními církvemi. Toto připouštění možnosti sjednocení jest zároveň uznáním zásadní příbuznosti a rovnocennosti obou, nyní od sebe odloučených

dílů křesťanského světa. Pravoslavná filosofie nevyhýbá se nikdy akceptování dogmat víry, třeba to činí jinak nežli neoscholasticism; proto okolnost, že katolíci mají téměř stejné vyznání víry jako pravoslavní, jest pro ni rozhodujícím důkazem toho, že obě církve jsou si navzájem blízké. Totéž platí ovšem i v oboru kulturních otázek: připouštění toho, že církve východní i latinská jsou v podstatě totožné, nutí Rusy uznati také příbuznost obou kultur, vzniklých na základně církevně organizovaného křesťanství. Pokud někteří krajní stoupenci evrasijství a jiných podobných směrů – na př. V. Ivanoc – mluví o příbuznosti církví, ale zamítají blízkost kultur, dopouštějí se zřejmého omylu. Jest přípustno zdůrazňovati a vysvětlovati různými příčinami pozdější kulturní rozcházení, ale není možno zamítati principiální podobu obou církevních civilizací. Solovjevova filosofie, následující svého velkého učitele, samozřejmě zastává názor, že obě církve jsou úplně totožné a tvoří dokonce nerozdílný a nikdy nepřerušovaný celek. K odůvodnění tohoto úsudku není zapotřebí uváděti citátů z filosofických spisů Solovjevových, nýbrž postačí prostě se odvolati na to, že Solovjev nepovažoval delší dobu za nutné přestoupiti ke katolické církvi a pak velmi lehce podepsal prohlášení o své konverzi, zdůrazniv v něm právě tuto stránku – tentýž odstavec připojený k jeho vyznání, nacházíme také na konci prvního dílu jeho spisu „Rusko a obecná církev“ (podrobněji o tom viz českou knihu Jindřicha „V. Solovjev“ str. 274). Rovněž Trubeckoj ve svém hlásání „světového bratrství“ vyjadřuje jinými slovy tutéž myšlenku. Vidíme tudíž, že oba proudy moderní, nábožensky orientované ruské filosofie dějin, bez nejmenší překážky akceptují druhou these Masarykovu; uznávají tuto buď výslovně, anebo nepřímou, tím, že se staví proti katolictví hlásáním, že se „uchýlilo od společné základny“.

5. Poněkud jinak jest tomu s třetím tvrzením, jež bylo námi formulováno takto: „Ruské pravoslaví je toliko časově opožděno proti katolictví; celkem je podobné jeho dřívějším fázím a další vývoj musí nevyhnutelně sblížit obě církve.“ Tato these beze sporu setká se s přímým a zaujatým odporem mnoha ctitelů ruského pravoslaví, kteří je a priori považují za jediného a výlučného ochránitele a nositele pravd Kristových a proto hod-

notí mnohem výše, nežli katolictví. Na druhé straně je jasno, že tato these bude přijata řadou oněch myslitelů, kteří nezaujatě a příznivě nahlízejí na obě církve. Sociologická a historická odůvodnění obou stanovisk jsou velmi četná, někdy dosti výstižná, ale přece bylo by zbytečným uváděti všechny tyto argumenty, poněvadž podobné citování příliš mnoha různorodých úsudků nevedlo by k jinému, nežli k neujasněnosti a zmatku. Stanovisko ruské filosofie ohledně názorů Masarykových může býti určeno jediné tehdy, budeme-li se přidržovati správné metody. V thesi autora „Ruska a Evropy“ jsou spojena dvě tvrzení, jež patří k naprosto různým oborům a není tudíž ani myslitelné dáti jednotnou odpověď. Dospěti k jistým závěrům můžeme toliko cestou rozčlenění této these na její složky. Tyto jsou takové:

1. Lze připustiti, že jedna církev může býti časově opožděnou formou církve jiné? – je patrné, že tuto odpověď, v níž je zapotřebí buď popříti, anebo uznati zásadní možnost podobného zjevu, naprosto však abstrahovaného od veličin empirických, může dáti toliko filosofie dějin; přesněji řečeno – teorie dějin a filosofie dějin v užším smyslu slova.

2. Opravdu duch ruské církve, národní náboženskosti a lidového uvědomení křesťanství je podoben duchu dřívějších fází západního katolicismu? Zda lze považovati za správná závěrečná slova úvodu k prvnímu dílu práce Masarykovy: „Rusko jest, čím Evropa byla . . .“? Tuto otázku nutno ovšem probírat toliko v případě, bude-li první bod zodpovězen kladně. Stane-li se tak, pak naše odpověď má se opírat jen z menší části o metafysiku dějin, z větší však o materiály sociologické a historické, to jest kritik musí se postavit na tutéž empirickou půdu, na níž stojí T. G. Masaryk.

Jelikož jsme zásadně zavrhlí možnost používání materiálů *sociologických a psychologických* při řešení otázky první, pak se tím značně zúžil počet ruských, v úvahu přicházejících teorií. Tím se vědomě a dobrovolně zříkáme veškeré podpory, které by se nám dostalo rozvinutím oné filosofické základny, jež je obsažena v náboženských a historicko-historiosofických pracích Solovjevových. Vlastně z celé původní ruské literatury zbývá toliko jediná teorie prof. L. P. Karsavina, formulo-

vaná v knize „Filosofija Istorii“<sup>1</sup> a přijata též jinými ruskými mysliteli, zejména pařížskou školou ruských filosofů a bohoslovců, seskupenou kolem pravoslavné theologické akademie v Paříži. Podotkneme také, že Karsavin, třebaže řeší první otázku kladně, na druhou odpovídá ovšem zamítavě, poněvadž a priori vyvyšuje pravoslaví nad katolictví. Toto jest jediným slabým místem této beze sporu velmi hodnotné knihy; můžeme však zcela klidně pominouti tuto její stránku, jelikož není organicky zařaděna do myšlenkové konstrukce celé teorie. V tomto případě Karsavin nepoužil ani sociologického ani filosofického odůvodnění, nýbrž odvolával se jediné na svoje přesvědčení jako člena pravoslavné ruské církve; mimo to podobné zabarvení je více naznačeno, nežli přesně formulováno, poněvadž autor pocítoval asi sám, že jest v rozporu s ostatním obsahem. Jinak tato práce je klasickou a může býti dobrou pomůckou při hodnocení názorů Masarykových. Český teorie Karsavinova jest vysvětlena v mém spise „Duch ruské církve“,<sup>2</sup> arci v patřičně pozměněné a opravené formě; zde však jen stručně vysvětlím její základní rysy. Věnuji-li jí přece více místa, pak proto, že obsahuje v sobě opravdu jasnou odpověď na naši otázku.

6. Především jest nutno přesně určití terminologii. Podle mínění Karsavina jedním ze základních pojmů dějepisu jako vědy jest rozvoj, jenž velmi často se ztotožňuje s pojmy pokroku a změny. Toto ztotožňování jest založeno na zřejmém omylu, poněvadž výrazem „změna“ rozumíme buď přivtělení jistých nových, zvenčí přicházejících kvalit, anebo mizení a ztráta vlastností starých. Předmět se mění, barvíme-li jej, řežeme-li anebo dáváme-li mu nový vzhled a formu. V historii však nic nepřichází „zvenčí“, protože veškeré dění jest předmětem a zároveň i podmětem dějin, všechno budoucí jest obsaženo v každém jednotlivém zjevu, každá událost jest embryem nekonečných možností. Změna jest v časovém období měnícím se systémem vzájemného poměru od sebe prostorově vzdálených prvků; rozvoj však jest vnitřním měněním celku, jenž je subjektem i objektem tohoto

1 Vydaná v Berlíně r. 1926. – Je také německý překlad; zde však používám ruského textu.

2 V. S. Vilinský: „Duch ruské církve“, L. Kuncíř v Praze 1931. Pozn. redakce.

procesu. Nutno přesně odlišovati pojem rozvoje od vývoje, jenž jest rozvojem jednostranným, uplatňujícím se jen v určitém směru. Výraz „pokrok“ znamená vývoj ve směru stálého postupného zlepšování, v němž každá další fáze je lepší než předcházející, totiž více se přibližuje k určitému ideálu, jenž pozorovatelem jest někdy pokládán za Absolutno. Opakem pokroku jest regres, zhoršení, postupné oddalování od mety či Absolutna.

Výraz „rozvoj“ mimoděk snad vnucuje také jiné představy, nežli pouze ty, které chceme jím vyjádřiti, proto jest zapotřebí přesně jej omeziti. Rozvoj (explicatio, Entwicklung, développement, razvitiye) jako protiklad „svíjení se“ (involutio, impli-

catio, Einwicklung, svitiye) znamená vlastně rozvinutí, názorné zjevení toho, co potenciálně již existovalo, aktualizace možností, jež nebyla dosud aktuální. Jest omylení ztotožňovati rozvoj s pokrokem – podobné pojetí, zvláště aplikované na empirickou skutečnost, může býti nejvýš nebezpečným tím, že vnucuje předpoklad menší ontologické hodnoty budoucnosti v porovnání s dneškem, anebo minulostí. Bylo by snad lépe použití jiné terminologie – volutio, plicatio atd. – ale tato je příliš nezvyklá a krom toho zůstává naším právem – říká Karsavin – určovati obsah výrazu pouze v jistém směru, ovšem s podmínkou neměnití prvotní definice během dalšího líčení. (Pokračování.)

*Dr. Valerij S. Vilinskij.*

## VARIA

### *Poetismus čili strach z transcendentna.*

Básníkům bývá vždy velkoměsto jakousi exotickou pevninou, v níž rodí se fauny a flóry, které ukájejí rozrušené a dychtivé smysly. Jestliže poetisté vcházel do něj jako do panoptika, nad jehož branou zářil onen krev rozechvívající nápis „Všechny krásy světa“, nepomyslili jistě, že zanedlouho celý ten rozkošný karneval, který si připravili, bude navštíven děsivou maskou, která tam vnikne bez pozvání a jež sama a neodolatelně učiní se ceremoniářem nezbytného konce.

Avšak básníci, před nimiž mládí sršící slunečními hlesky plašilo obludu, přicházeli ze samot, kde přísná tvář tajemství a mlčení napjala jejich horoucí zvědavost a stačil jediný pohled královny růžových zahrad, aby klesli přemožení a nechali se spoutati růžovými řetězy jejich dvorních dám. Jsou vedeni Orfeovými stezkami, které vedou k opojné blaženosti, avšak je jim přikázáno, aby se již neohlíželi zpět, a bude to dlouho trvati, než seznají, že byli podvedeni a bez pomoci ponecháni v podsvětí se zavázanýma očima.

Zbude jim „... na tváři lehký žal, hluboký v srdci smích . . .“ jak se domnívá Jaroslav Seifert, a zdá se jim, že objevují krásu světa, aby s bezstarostným popěvkem mohli si cokoliv vybrati a těkati přístavy, jako námořník střídající své lásky.

Vypadá to, jako kdyby měla býti obnovena doba galantních slavností a pastýřských idyl.

Záhony napudrovaných i nalíčených krás, lampiony, jejichž barevné a nepokojné světlo plní je podivnými touhami, na vlnách parfumovaných vod plují loďky milenců, ze skleníků kaváren šumí hudba a láskyplný zpěv troubadourů ve smokingu a za jitra, jež nemůže býti jiné než teplé a růžové, vyletují z papírů vystřižení bělásci, aby přišli zvěstovati úsvit nových radostí a opojení, a splnivše své poselství, utonuli v básníkově zaprášeném kalamáři.

Pondělní smutek je jen jakýmsi rezem, který dodává věcem nového půvabu, když jejich lesk již omrzel.

Na světě nastal:

„Čarovný měsíc máj

a všude plno medu . . .“

V. Nezval: „Menší růžová zahrada“.

všechno je krásné, vrací se doba dětských her a nemůžeme, aniž bychom nezavřeli oči, neviděti, že se též vrací ona krutá sobeckost, jež je vrozena dětem. Čtenář věřící v básníka jako v apoštola soucitu je bezradný a přenechává vychutnávání této poesie majetným hedonikům.

J. Seifert posílí naději filosofie promenád svou

knihou „Na vlnách T. S. F.“, ironisuje smutek a dává zapomenouti švihákům na stíny tím, že je rozveseluje vtipnými hříčkami.

Básníci prodlužují své bdění, aby neztratili ani okamžik drahocenného života a vidouce pojednou nepostizitelnost chiméry jsou plnění nejistotou, avšak dobromyslně věří i nadále jen ve věci příjemné. Pojednou dospívají k onomu dni, kdy zastihnou krásku, se kterou se oženili, bez ličidel, bez parfumu s očima zarudlýma zkaženou krví, věnčenýma kruhy, které se podobají střelnám pekla a s šaty, které byly pomačkány za záhadných okolností.

Oči milenky, které měly býti čarovným propadlištěm, usvědčují básníka z omylu. Avšak básník ještě doufá. Je jen třeba odhoditi přítěž a žít, žít.

... bude nutno žít čtyři pět roků v bezohledném opojení, nedbat zákonů, přírody a státí se čirým zázrakem a potom celý život vléci za sebou jako rakev, bude třeba pít čtyři pět roků bezohledně život a ostatní dny prosnit v neustálém opojení ...“

V. Nezval: „Menší růžová zahrada“.

Iluminace počínají dohořívati a býti ohrožovány deštivými smutky. Smysly příhodně rozrušené, aby ostře vnímaly všechny radosti a prchavé rozkoše, jež se zařezávají do masa, počnou se stejnou intenzitou vnímati bolest a smutek dokončený slavností.

„Naše duše je citlivá  
z tabákových nervos a opojení ...“

V. Nezval: „Blíženci“.

a dále potom:

„Věci zbavené barev mámí  
Barvy odlepené od věcí jak v snách ...“

(Tamtéž.)

Dostavuje se ono jitro, kdy básník cítí, že onemocněl, a bleskne se před ním obraz pádu, obraz nebezpečí:

„Náš život je nervosní telefon,  
jenž zvoní příliš často za minutu –  
Místo slov slyšíš jen matně nejasné hučení drátů.“

(Tamtéž.)

a zůstává mu jen útěcha, kterou lze nazvati filosofií tikajících hodin:

My, kdož jsme několik roků nesli prapor  
a poznali vše, co může poznati člověk,  
budeme kdesi v ústraní pozorovati západy slunce

bez hořkosti a muk  
jako dva lidé, jimž je jasno,  
že život je nesmírný klid ...

V. Nezval: „Menší růžová zahrada“.

Za onoho jitra, kdy končí karneval, kdy hráči znuďení a na smrt znaveni již odešli, básníkům zůstává jejich pierotská maska lpěti na těle jako Neseovo roucho a bojí se ulehnutí, aby v jejich spánku nepoznala obluda, že jsou nemocni a slabi

„... Svítání zvoní,  
je konec opojení –  
byl jsi ten, kdo se opájel  
a zvracel ...“

V. Závada: „Panychida“.

Tajemná choroba zastírá je a v okamžicích vystupňované radosti vystřeluje své výstrahy do básníkově vědomí

„... zapomeňte, že dole jsou červi,  
a přivoňte ...“

F. Halas: „Sepie“.

Nemoc nezůstane bez povšimnutí, avšak marně bude hledána diagnosa, jež by zaručila vyléčení.

„Jdu k lékaři a nevím, co mu říci,  
studem se chvěju v čekárně.  
Ach, pane, vy brzo zemřete,  
poněvadž vůbec nedýčáte,  
při každém z vašich pohledů zatajíte dech  
a místo zdravých výdechů vždy uklouzne vám vzdech.“

V. Závada: „Panychida“.

Někteří počnou hledati záchrany v novém, těsnějším přilnutí k Marxismu. Jejich bezpečnou oporou má býti marxistický světový názor a Karel Teige jej obhajuje proti všem pochybovačům a snaží se dokázati, že nezestará ani neztratil ničeho ze své moci, která jej uschopňuje vyřešiti všechny nesnáze. Avšak srdce má své důvody, jichž rozum nezná, a přes dobrou vůli naši básníci nemohou již nabýti plné důvěry v rudou spásu.

Vzdor všem útěchám a ironickým postojům, do kterých je nutí diváci, nemohou zavřítí oči, aby neviděli Mene Tekel napsané tajným písmem na čelech spoluhráčů. Na Epikurovy zahrady počne dštíti smutný dešť předčasného podzimu a růžový obzor se beznadějně uzavře smutečnými látkami.

Hořký povzdech T. Tzary, jejich spoluhráče „... že každý den tak trochu umíráme ...“ zažene rozkoš-

né labuti z hladiny bezstarostných jezer a básník s hrůzou uslyší budíček, jehož zvonek drnčí výčitkami. Červ skrytý v růži vystrkuje svou hnusnou hlavu a posmívá se životu.

Prožili rychle své drama a příliš záhy počne jim býti zřejmé jeho tragické finale. Ať sáhnou po čemkoliv, ze všeho padá prach záhrobí a do tázavého ticha zaznívají úderý hodin, „jejichž kyvadlo je mrkáním smrti“.

„Bylo tu však něco těžkého, co drtí  
smutek, stesk a úzkost z života a smrti.“  
V. Nezval: „Edison“.

Plachá sklíčenost, kterou až dosud skrývali z ohledu na diváky a svou bezstarostně veselou minulost, propukne v panickou hrůzu.

Básník bude raněn jediným šípem, který vysílá transcendentno na ty, kdož je zavrhlí, zapomněli, že nejsou než emigranty zdráhajícími, kteří již nechtějí znáti se ke své vlasti, a hrot šípu otráví jejich krev pocitem marnosti.

„Meleš palci zbytky štěstí tak krásného, že již není,  
poznáváje marnost rozkoší,  
ta nebesa údivu, to zívání“  
F. Halas: „Kohout plaší smrt“.

„Kohout plaší smrt“. František Halas nemohl naléztí případnější název pro svou knihu, která dokumentuje ono stadium, kdy všichni poetisté současně, jako by se tajně spikli, počnou zkoumati neproniknutelné temnoty a s děsným výkřikem spatří propast nicoty, k jejímuž okraji jsou nedolatelně vlečeni. Nemohou již viděti anděla, který vynáší duše z bahnisek těla, a jehož moci podléhají všechny přízraky zničení a prázdnoty. Byli již poučeni vědou, že víra je pouhý „produkt sexuálního komplexu“, a napuštění jejími lučavkami, které rozpouštějí maso v elektrony prchající do prázdnot nekonečna.

Avšak bude se ještě vraceti onen hlas, který hovoří v hodinách lítosti.

„Ten hlas, který ruší sny, ten hlas  
jdu již, jdu, krysař dnům svým pískající  
trpkostí úsměvu stárne mu tvář“  
Fr. Halas: „Kohout plaší smrt“.

Trýzeň, očekávání nemůže skončiti jinak než poznáním, že otázka rozechvívající zmodralé rty zůstane bez odpovědi.

Věda kausální může se zabývati toliko životem, smrt jí nedojímá od té doby, co se naučila bilanci nabídky a poptávky. Za jednoho deset.

„Všichni mrtví hledí do prázdna  
a všichni mlčí.“

K. Biebl: „Nový Ikaros“.

Všichni mlčí, básník se marně snaží dáti si uspokojivou odpověď. Vše bylo již vyřešeno.

„Máš umřít jako voják anebo jako koktavý stařeček  
raněný dvakrát,  
po druhé mozkovou mrtvicí,  
na všechno hlavou kývaje v tomto dvacátém staletí,  
plivaje po zemi, v níž sám budeš za chvíli spát.“

K. Biebl: „Nový Ikaros“.

Přijde mu na mysl, jak „sám bez víry přec časem rád si vzpomíná, kolikrát jej anděl přes propast jako dítě provázel“, ale vše je již zasuto a není již návratu do dětských střevíců.

Anděl, umučený posměšky básníkovy mládí, může jen šeptati v hodinách, kdy tento hledá zapomnění. Až se vrátí, nalezne jen nový stesk a spánek bude se podobati spouštění do hrobu. Otázka, při níž se ježí vlasy, zůstane básníkovým druhem, jenž zbavuje krásky jejich růžového masa a ukazuje jejich šklebivou lebku, která maskou dohry.

„Jsi bubeník, který náhle zešlel a bubnuje do tmy a prázdna,  
chce si to vyřídit s bohem, který z něj udělal toho blázna,  
bubnuje bubeník, bubnuje k útoku do prázdna“

K. Biebl: „Nový Ikaros“.

Defilé smrti, která má tisíce podob, která je nepostizitelná a zákeřná, zcela tak, jak hlásají ona měšťácká smuteční oznámení.

František Halas ve své sbírce „Kohout plaší smrt“ vidí marnost všeho odporu a nalézá smutnou a drásavou rozkoš v pocitu efemery, která mu činí drahocennými všechny barvy světa.

V. Nezval ve svém „Edisonu“ pokouší se optimismem, který provázel všechna jeho vystoupení, přehlúšiti tajemné ozvěny podobající se poslednímu chrapotu, hukotem Lindbergova motoru a zaplašiti Edisonovou žárovkou.

K. Biebl nedoufá již v nic. Hrůzy mohou býti jen zastrašeny ohněm, o nichž ví dobře, že jednoho dne vyhasnou.

Jak vše skončí? Nenalézají nikoho, kdo by je přesvědčil. Jsou zvyklí ve víře a stejně i v nevíře. Příchozí odnikud vydává se na cestu nikam.

Tak zhasne lampa do tmy a prázdna  
Tak zhasne láska do tmy a prázdna  
Tak umřel tvůj otec, umře tvá matka, tvoji kamarádi  
Karel Teige, až vyhasne jeho lulka  
Karel Konrád, až věřitelé obrátí jeho prázdné kapsy  
Tak umřeme všichni  
Tak umře Edison, tak umře slavný Marconi  
a jeho radio z tmy a prázdna bude ho provázet do tmy  
a prázdna.“

K. Biebl: „Nový Ikaros“.

Děsí je smrt sama jako bolestný akt, děsí je nicota a prázdnota, do níž by měli padnouti, a konečně na dně všech těchto trýznivých myšlenek jako bychom tušili, proč obávají se pátrati po důkazech.

Bacchanale děsí je svou hodinou konce a transcendentno, které bývalo kdysi jejich vzdáleným domovem, děsí je svými přísnými zákony, které jsou stanoveny pro odpadlíky.

Šťastnějším pokolením, jež přijdou po nich, bude se zdát, že básníci byli pouze posedlí jakousi pohřební literární módou, a nepochopí možná, že ona zdánlivě směšná a přehnaná „umrlčina“ je předposledním dějstvím tragédie pohanského umění, jež chtělo tvořiti v souhlase s vědou, jež je zradila.

### *Nejširší problém.*

Každý člověk, celé lidstvo všech věků nosí s sebou vědomí náboženského problému. Je tak ohromný, že zaujímá všechny věky, a zároveň tak malý, že proniká i duši nejprostší.

Člověk není schopen v každé své dispozici zachytiti v sobě náboženské chvění, mnohé proudy lidského ducha mu odporují, jiné ho umlčují nebo zeslabují. Je-li ale hluboce uchvácen a pohnut (ať bolestí či radostí), neubrání se okamžiku mocné síly, ženoucí jeho touhy a obracející jeho zrak vzhůru, k Věčnému, k Absolutnímu. Takové mocné otřesy vyrážejí z lidského nitra výkřiky, ať již ve formě tichého, ale hlubokého povzdechu, či hlasitého volání a pláče.

Ze všeobecné zkušenosti lze vyvoditi:

a) každé lidské nitro trpí a stená pod těmito záchvěvy náboženství;

b) vycházejí z hlubin nitra celé osobnosti. Celá energie a činnost ducha musí býti soustředěna, aby se rozechvěla. Člověk rozdělený a rozptýlený na mnohé strany, vybíjející energie svého ducha povrchním a mnohonásobným způsobem, nedospívá až k těmto náboženským záchvěvům. Ani činnost v jednotlivých kulturních oborech, kde část duševní energie se uplatňuje velmi dobře, není ještě náboženstvím. Jakékoli zaměstnání, zůstávající v povrchních vrstvách lidské mysli, nemůže otevřít propasti celého ducha, ozývající se náboženstvím.

Z této nepatrné větičky, shromážděné na všech věcech jako dědictví, lze vysvětliti, proč může zůstat některá doba bez většího zájmu o náboženství, proč zůstávají třeba i mnozí jedinci bez náboženských vznětů, proč dokonce je možný boj proti náboženství.

Jediný veliký důvod, vždy týž, je plýtkost ducha, neznalost propastí tajů lidského nitra. Málokomu se podaří odhaliti celé mysterium náboženství a uskutečniti ve svém denním životě. Z toho je též patrné, že náboženský člověk je *hluboký*, protože jeho činnost vychází z celé bytosti lidského ducha. (Plýtkost pochází z různých příčin, v denním životě nejčastěji nemožnost usebrání po rozptýlení.)

Duch lidský má svou dál, z níž vychází ozvěna, doléhající mocně na naše vědomí v hlubokém usebrání, nebo ve velkém otřesu všech duševních energií. Hlas hlubin nitra je patrný u geniů; u nás v poslední době hlas Březinův v jeho modlitbách se chvěl dále a propastí lidské bytosti. Pro tuto hloubku zůstává Březina nedostupným všedním chodcům v životě.

Je patrný v boji o život jiný boj stejně silný, snad ještě mocnější, v němž zápasí lidský duch o smysl života a o svou velikost a důstojnost, převyšující všechnu starost o chléb. To je konkrétní projev lidského ducha, volajícího po uplatnění svých velikostí. Obklopen rozvířenou a běsivou skutečností, přiveden moderní vědou k přesnému pozorování rozpoutaného atomického pohybu, rád by se zachytil Absolutna, neboť svým rozmachem sahá do nekonečna a vzdychá *po jistotě a klidu Absolutna*. V tomto bodě se schází lidský duch s Bohem a rozechvěje se náboženstvím.

Kratičký úvod do nejširšího problému, náboženského problému, ukazuje, že má cenu skryté

perly, a proto prodati vše a koupiti si ji je nejvyšším životním činem, je vyplněním svého životního cíle a smyslu.

Jakými cestami se ubíral a ubírá lidský duch ve hledání Absolutna – Boha? (Absolutno = Bůh, poněvadž v pojmu Boha je všechno absolutno nejabsolutnější, t. j. vše, co lze nazvat a vyslovit lidskými pojmy jako dokonalost, krásno, dobro, pravdivo atd., vše se shoduje s pojmem Boha – který je tudíž *Jedinou, Nesmírnou, Všemohoucí Dokonalostí*. To prozatím pro objasnění pojmů Absolutna = Bůh.)

Ethnologický rozhled dneška po náboženství všech národů svědčí o existenci myšlenky a přesvědčení Boha (ať již v jakékoliv formě), proti nesprávným dříve udávaným výzkumům pod vlivem pozitivismu a ateismu některých národů. Jakým způsobem dospělo všechno lidstvo k přesvědčení o Božství? O přesvědčení celého lidstva a primitivních národů podal odbornou studii Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster, Aschendorff). Cesta lidstva od věků se neliší v podstatě od hledání a přesvědčení dneška.

Proč i dnešní člověk může věřit, nebo přesněji řečeno: jakými cestami dospívá lidský duch k přesvědčení a jistotě o možnosti styku s Bohem, a tedy o existenci Boží?

Dvě mohutné cesty lidských schopností se značí v běhu lidského myšlení a práce na tomto problému.

a) Cesta, kterou lze nazvat objektivní, pomocí účinků, pomocí abstraktivní činnosti rozumové, ubírající se cestou pravdy, označené ve své definici jako: *conformitas intellectus cum re*, shodností rozumového poznání s věcmi mimo nás. Tato cesta je vysoká a odpovídá intelektu a jeho mohutností, *budujícím na prvních samozřejmých principech*. (U primitivních národů tyto principy pro svou samozřejmost jsou rovněž patrné, ačkoliv u nich není vědeckého formulování.) Tato cesta k Bohu naráží na mnohé *předsudky* moderní filosofie, je znesnadňována i morální dispozicí lidského nitra.

b) Druhá cesta vzletu lidského ducha k Bohu je subjektivní (v tom smyslu, že je pozorován subjekt sám, v němž se odehrává vzlet k Bohu, ačkoliv v tomto smyslu se stává již něčím objektivním). Rozvíjí sám v sobě ve svém pestrém a bohatém

životě tužeb a vzletů, z nichž nejmocnější je touha vůle po blaženosti, cestu k Bohu, *Zdroji* všeho dobra, k *Dobru samému*. Na této cestě nabývá převažující zkušenost Boha v sobě, vůle, spočívající v Nejvyšším Dobru a zjednávající lidskému nitru klid a radost. K rozumové jistotě přidává jistotu vlastní zkušenosti, své celé bytosti, ponořené do Boha. Dostává tedy novou orientaci v problému Boha ke světlu – *veritas per conformitatem ad appetitum rectum*. (Arist. *Ethic.* I. VI. c. 2.)

Každé období si přizpůsobovalo tyto dvě cesty a kladlo důraz na jednu nebo na druhou podle své dispozice. Některá doba se klonila více ke zkušenostnímu poznání, jiná k čistě rozumovému. Nejjistějším pochodem a úplným hledáním jsou kroky po obou cestách.

*PhDr. Metoděj Habáň.*

### *Myšlenky o Krásnu.*

Krásno je to, co si bytost lidská představí.

Člověk umírá, ideje zůstávají.

Čím hlubší je bol, tím lepší je svět.

Žádná škola nemůže vytvořit umělce, jestli je člověk bez nadání.

Veliká horstva, zvláště ona skalnatá bez lesů, značí jednu přírodní architektoniku a tak esteticky působí: masou a liniemi.

Když nepřirozené dostane tvar přirozeného, nastává moment směšnosti.

Síla idylky spočívá na naší nahromaděné energii dědictvím z prvních dnů života člověčenstva.

Každá pravá báseň, která nosí pravý všelidský charakter, jest jedna komplexní kvalita a obsahuje masu momentů a náhod ze života člověčenstva.

Tak proniká a udržuje se po všechny časy a po celém světě.

Dobrovolným napodobením vznešenost světa přechází v nás.

Vymaňujíc se z přeplněného rokoka, moderní umění je vpravdě transformace klasiky, t. j. ve formě současného ducha.

Pro osobní umělecký motiv je potřeba mnoho let přípravného tvoření.

Čím je umění čistší, tím více se blíží hudbě.

Po řešení uměleckého díla poznává se genialita.

Vnější život, kultura a ostatní je pouze vnější



ozdobou pravého romanopisného genia; pro pravého romanopisce je hlavní moment člověk.

Člověk je vědomý mikrokosmos.

Boj o život značí zdokonalení života.

Lidé udílejí tituly; Bůh vlohy.

Krásno přírody spočívá v opravdovém lidském pudu, který je stvořen v pravěku, kdy se žilo nejvíce.

*Dragiša Lapčević.*

## KRITIKA

*Messer A.:*

*Wertphilosophie der Gegenwart. Philosophische Forschungsberichte,*

4. sešit. Berlin, Junker und Dünhaupt, 1930,  
58 stran.

Sbírka „Philosophische Forschungsberichte“ uveřejňuje ve 4. sešitě zdařilé uvedení do přítomné filosofie hodnot známého giesenského prof. filosofie Augusta Messera. Ve velmi stručném znázornění podává tento spis nejdůležitějších filosoficko-hodnotných zjevů v německé řeči to podstatné v tomto významném proudu moderní filosofie. Studující je hlavně zavázán díky spisovateli za jeho jasné a věcné uvedení do tak četných, různě vytvořených systémů a názorů hodnot. Odborníkovi by mohl býti tento spisek vítaným systematickým souhrnem modern. hodnotných teorií, skutečný „Forschungsbericht“ moderní axiologické duševní práce.

Základní význam mají dvě úvodní kapitoly (II. a III.) „Zur Klärung der Wertbegriffe“ a „Zur Wert-erkenntnis“, které jsou ovšem podány se zřetelem na jejich velkou důležitost poněkud stručně. Pojem hodnoty je hlavně znázorněn podle E. Heyde a N. Hartmanna. Podle Heyde je pojem hodnoty podstatně relativní pojem; podle Hartmanna je hodnota (hodnota předmětu k rozlišení od předmětu hodnoty) v idealistickém významu ideální „Ansichsein“, specifické „quale“ na věci nebo na osobě jako ideální způsob bytí. Ještě více zdůrazňuje absolutní „odcizení“ od skutečnosti (Wirklichkeitsfremdheit), transcendenci hodnot H. Rickert. Poznání hodnot je dvojí, primární „cítění“ hodnoty, tak zvané „svědomí“, které je přímým, intuitivním chápáním, nazíráním, apriorním poznáním, které pojímá filosofie hodnot jako druhé, sekundární „cítění“ hodnoty v „begriffliche Form des Wissens um Werte“. (p. 18.)

Své hlavní zření obrací Messer ve 4. odstavci na

otázku druhu hodnot, systému hodnot a jejich řádu. Hlavně v tomto se ukazuje moderní filosofie hodnot jako věda, která je v počátečním stadiu. Sternův systém hodnot mnohem uspokojivěji působí než odvážná, často jen libovolná systematisace Münsterbergova, poněvadž je odůvodněný metafysickou věrou v svět mající bytí a hodnoty a v naše hledání tohoto světa. Tento systém obsahuje v mnohém ohledu zajímavé rozdělení hodnot na hodnoty samy osobě (Selbstwerte) a závislé hodnoty (Dienstwerte). Pomocí těchto pojmů rozvíjí Stern obsáhlý systém hodnot, který nemůže ovšem postrádati strohostí a mezer a především idealistické základní vložky. H. Rickert ztotožňuje filosofii úplně s filosofií hodnot, která založena kulturně-historicky, nemůže nikterak opatřití zcela platných poznatků, nýbrž má naléztí jako otevřený systém hodnot pro budoucí kulturní vývoj zůstávající, aprioristické „formale“. Tento formální prvek spatřuje Rickert ve třech pojmových dvojicích: osoby a věci, činnosti a nazírání, společenského a nespolečenského. Podle těchto hledisek uspořádá celý svůj systém hodnot, jehož středem je pojem „dokončení“. Max Scheler, jeden z nejvýznačnějších filosofů hodnot, zřiká se úplně systému hodnot a rozlišuje jednoduše modalitu hodnot, totiž příjemného a nepřijemného, životního cítění a duševních hodnot.

Pro vytvoření systému hodnot jsou připojeny N. Hartmannem do filosoficko-hodnotného pozorování důležité hodnotní vztahy odůvodnění a řádu. Odůvodnění hodnot je jednoznačný, nevracející se vztah odvislosti, alespoň v hodnotě mravního, t. j., že hodnotní kony hodnotící osoby předpokládají svět reálních věcí; než tato odvislost je jenom materiální a ne axiologická, protože odůvodněná hodnota není vůbec v ohodnocující ji věci. Vztah uspořádaného řádu je ještě otázkou nevyvinutou. Než zdá se, že nestačí pouhá subordinace hodnot bez coordinace.

Protiklad filosofie hodnot k jednomu z nejmocnějších proudů přítomné filosofie, totiž filosofie života (5 kap.) objevuje se význačně ve filosofii hodnot u H. Kerlera a jemu myšlenkově blízkého K. Korta. Kerlerova filosofie nezištnosti, v níž má býti pravá hodnota, nemůže viděti v životě nejvyšší hodnoty. Učí mravnímu ponechávání se hodnotnému předmětu duševní povahy, avšak pod výslovným odmítnutím každého eudalismu nebo jakékoliv ideje na odplatu atd. Hodnota subjektu spočívá v absolutním ponechávání se, hodnota objektu v plnění požadavků, které nám určují duševní hodnoty. K. Port odděluje Kerlerovu hodnotu subjektu nezištnosti od hodnoty objektu a vidí ve zvlášť půvabné askesi sebetřýzně etický, čistě objektivní smysl života.

V posledním odstavci zmiňuje se Messer krátce o „Frage der Wertverwirklichung“, ke které obsahuje etika N. Hartmannova nejhlubší a nejhodnocennější vývody. Jeho filosofie hodnot patří vůbec k nejlepšímu, co bylo až doposud vykonáno na poli axiologickém. Protože podle Hartmanna je hodnota ideální způsob bytí, nemůže se přísně vzato podle něho vůbec uskutečniti. Jenom ta „materie“ se může uskutečniti, které přísluší povaha hodnoty. Hodnoty mohou působiti teprve tam, kde skutečné bytosti přetvoří ideální tendence v hodnotách se nacházející v reální, mocně působící tendence. Uskutečnění hodnot se bere „přes hodnotní vědomí, přes mysl vůli a konání“. Učiní-li se hodnoty ontologickými zákony, bude pak člověk takřka zbytečný, neboť pak by se uskutečnily hodnoty i bez něho.

Tento nedostatečný souhrn není zdaleka s to představiti bohatý obsah spisku. Vskutku tedy stojí za to jej zevrubně studovati. Messer ovládá výborně příslušnou literaturu a proto může v několika rysech nakresliti krásný obraz tohoto filosofického proudu. Bylo by si ovšem přáti, aby byla označena mnohá doslovně uvedená místa z filosoficko-hodnotných spisů, s přesným udáním pramene, aby byla ulehčena práce těm, kteří budou budoucně pracovati v tomto oboru.

I mysliteli-aristotelikovi neměl by býti problém hodnot cizím. Avšak právě Messerův „Forschungsbericht“ mu dokazuje, že jej i moderní filosofie nerozřešuje uspokojivě. Nejasný moderní pojem hodnoty, především v jeho podstatně idealistickém

ražení, právě tak aprioristické na jakékoliv zkušenosti nezávislé poznání hodnot, velmi neurčité, nepochopitelné „cítění“ hodnoty jako axiologické mohutnosti poznání, absolutní proti sobě postavený ontologický a axiologický řád, jsou všechno podstatné předpoklady, které by mohly sotva sloužiti za podklad aristotelicko-křesťanské filosofie hodnot. Avšak právě moderní zápolení o pravdu a zřejmost napomíná také jeho zaujmouti určité postavení. Nebude moci dáti rozluštění problému hodnot aristotelicko-tomistický názor světový se svým staletým myšlenkovým bohatstvím obzvláště se svou metafysikou „dobra“, se svými „věčnými ideami“ atd., které může uspokojiti jedině pravdu milujícího myslitele? *P. Wyser O. P.*

*Dr. S. Zimmerman, Opcá noetika,*  
Beograd 2. ed.

Je jisto, že problém poznání je jedním z těch, o nichž se dnes nejvíce pojednává v moderní filosofii. Od té doby, co Kant rozvířil revoluci v tomto velikém problému, skoro každý filosof o něm píše a podává svůj úsudek o tom, co má takovou důležitost v celé filosofii. Tento problém je nejen z těch nejzajímavějších, nýbrž i základní, ba můžeme říci první ve filosofii. Na rozluštění této záhady závisí celý směr jakéhokoliv systému. Z toho také vidíme, že moderní filosofie je buď subjektivismus nebo objektivismus, idealismus nebo realismus. K čemu se kdo přiklonil, tím vyznačil i svůj filosofický systém.

Dobrou věc učinil věhlasný profesor university v Zagrebu dr. Zimmerman, že si všiml tohoto problému. Jeho první práci a prvním dílem bylo řešení této přední záhady lidského poznání. A největší část jeho práce záleží v tom, že buď systematicky vykládá tomistickou ideu poznání nebo kriticky hájí tento systém proti moderním filosofům, hlavně proti Kantovi. Tato noetika, jež má již druhé vydání, podrobuje kritice subjektivně-idealistické teorie a pak vykládá vlastní systém aristotelicko-tomistický. Autor postupuje stupňovitě; nejprve potírá skepticismus, pak podává důkazy proti subjektivismu a idealismu, až konečně dospěje k výkladu pravého a objektivního systému. Tak jest jeho noetika logickým postupem proti všem protivníkům pravého objektivismu.

Úkolem noetiky – jak praví autor – je odpovědět na tuto otázku: zda je nějaká absolutní pravda? To je taková pravda, jež má platnost nejen v naší mysli, nýbrž i mimo naši mysl má absolutní nutnost. Víme, že netoliko idealisté, ale také všichni skeptici záporně odpověděli na tuto otázku, pro něž nejen že není absolutní pravda, nýbrž prý nemůžeme ani vědět, zda existuje nějaká subjektivní pravda. Negativní teorie subjektivismu je tak radikální, že úplně popírá jakoukoliv schopnost naší mysli najít pravdu a skepticky se chová vůči každé možnosti pravdy.

Dr. Zimerman znamenitě vyvrací skepticismus, a to jediným jeho předpokladem, že totiž o všem je třeba pochybovat. Neboť – jak správně vede důkaz – je jisto, že o všem pochybuje, a tedy aspoň to je zaručené, že pochybuje. To jest, týž skepticismus připouští alespoň tuto pravdu, že on existuje a že pochybuje. V takové polemice se skepticismem přijdeme k existenci pochybujícího.

Než je další otázka: zda je to něco objektivního? Tak se zdá, že náš postup musí pokračovat ještě z dogmatismu k objektivismu s dotazem, zda je dána nějaká pravda, jež není něčím subjektivním, neboť veškerý obsah objektivnosti je v tom, že hledáme pravdy nezávislé na subjektu.

Na tuto otázku odpovídá autor poukazem na to, že skutečně jsou úsudky nezávislé na naší mysli. Tyto soudy neboli pravdy nezávislé na našem rozumu jsou samy v sobě evidentní a mají základ ne v naší mysli, nýbrž v sobě. Jejich spojení nezávisí na našem úsudku, nýbrž na nich samých, čili tyto soudy nepodléhají subjektu, nýbrž objektu. A odtud jest jejich *objektivnost*. Objektivní má základ v předmětu, a ne v podmětu. Pravda nezávisí na subjektu, nýbrž na objektu, a to tak, že i kdyby neexistoval subjekt, ta pravda by existovala. Důvod a poslední příčina pravdy se nesmí hledat v podmětu, nýbrž v předmětu. Jsme jisti o každé pravdě, protože objektivní pravdy jsou jisté. Jinými slovy: naše soudy mají zaručenost, protože souhlasí s předmětem neboli s objektivní pravdou.

Celý problém ještě není rozluštěn. Je nutno z objektivnosti dospět ke skutečnosti mimo naši mysl, což autor činí v třetí části své noetiky. Z objektivnosti pravd přichází k jejich skutečné existenci mimo náš rozum. Je otázka, zda v našem vědomí existuje něco, co je závislé i na jiném než je naše

vědomí. Na to odpovídá autor pomocí principu příčinnosti a psychologické metody. Princip kauzality je objektivní, nezávisí na vědomí, nýbrž na objektivní pravdě. Pomocí tohoto principu hledá platnost našich soudů a táže se: zda mají původ v jiném, zda závisí na jiném. Idealista na to odpoví záporně. Realista kladně. Důvod jeho tvrzení je v psychologii našeho poznání. Obecně všichni idealisté si nevšímají psychologického badání o poznání. Po Kantovi moderní filosofové postupují příliš aprioristicky při tomto problému. Proto také nemohou přijít k pravému rozřešení. Autor však pečlivě a přesně zkoumá naše mohutnosti, rozebírá způsob, jak poznávají a jak dospívají k pravdě mimo subjekt. Práce jeho má velikou cenu a můžeme upřímně říci, že dosáhla velikých úspěchů.

Dr. H. B.

### *Erkenntnis,*

I. Band, Heft 2 – 4. Verlag Felix Meiner in Leipzig 1930. RM. 12.50, Heft 5. RM. 4. – .

Bericht über die I. Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften, Prag 1929. – Toto číslo obsahuje přednášky pražského sjezdu (září 1929) a to v plném znění, dokonce jsou některé přednášky vytištěny podrobněji než byly předneseny. Toto trojčíslo tvoří proto vhodný doplněk jak pro toho, jenž se sjezdu účastniti nemohl, aby si utvořil vlastní úsudek o skupině filosofů zde zastoupených, tak i pro účastníka, jemuž tištěné slovo poskytuje možnost hlubšího rozboru přednesených studií.

Charakteristika duchu celého sjezdu byla v této revui již podána v 1. sešitě roč. 1930, kde čtenář také najde přehled přednášek. Bylo zde sneseno mnohé, k čemu se přírodní filosof bude museti vraceti při studiu o kauzalitě a pravděpodobnosti, a nemalou měrou přispěje k hlubšímu pochopení této, dnes v přírodovědě tak ožehavé problematiky, že byly do tohoto čísla pojaty i debaty, které sice problémy neřeší, ale poskytují prospěšné jejich osvětlení s různých stanovisek. Kladný náš poměr k proudům zastoupeným na tomto sjezdě je dán potěšitelnou skutečností, že přírodovědci vážně se začínají zajímati o filosofické problémy. Tento obrat jest velmi důležitý jako probuzení z období přírodně-filosofického indiferentismu. Lze očeká-

vati s této strany mnohý plodný námět, i když v zásadním stanovisku nás dělí od nich jejich vyhoceně ametafysický program.

V pátém sešitě dlužno vyzvednouti studii *V. Bertalanffy-ho*, ve které se obírá biologickým problémem: mechanismus či vitalismus? Dosti podrobným rozbořem těchto dvou pólů biologického názírání dochází úsudku, že proti každému z obou je oprávněně něco namítáno: mechanism biologický jeví nedostatek zřetele celkového, vitalism nedočkavě zavádí na základě zřetele k celku budoucímu entelechii jako prvek filosofický do přírodovědy. Autor je toho názoru, že na kladných výsledcích obou těchto biologických systémů, je nejprve vypracovati systém zákonů vyjadřujících okamžitý stav biologického celku. Z této zákonitosti že pak v budoucnu bude umožněno rozhodnout, zda život je redukovatelný na fysicko-chemické pochody, čili na princip nehmotný. Žádané zákonitosti chce dosíci na půdě své systémové teorie.

Jest nesporné, že uskutečněním autorova požadavku bude i pro přírodní filosofii problém života postaven na exaktní základ a tím jeho definitivní všeobecně uznané řešení usnadněno.

*RNDr. Artur Pavelka.*

### *Otokar Fischer: Duše a slovo.*

Essaye, Melantrich 1930.

Otokar Fischer je jedním z těch nemnoha, kteří tuto disciplinu pěstují se vši vážností a s týmiž objektivními kritérii jako kteroukoli vědu. Autor sám, hnán typickou zvědavostí své rasy s celou její šíří, ale i hloubkou, dokonale ovládá všechny metodické prostředky, s jejichž pomocí se vniká do tajemství tvorby. Je stejně doma v metodě literární psychologické jako formalistní, stejně bezpečně dochází k novým a překvapivým závěrům deduktivně jako induktivně. S hlubokým vzděláním pojí se u něho i neobyčejný takt, jenž mu napomáhá volit v daném případě nejlepší cestu.

Tato sbírka essayí je právě klasickou ukázkou Fischerova literárně-vědeckého postupu. Je to přímo hýřivé gesto a jakoby pouze à propos, na okraji nesmírných vědomostí, jež tu autor snáší tak, že uvede čtenáře skvělým způsobem rovnou do středu problémů a naznačí několikero řešení, jak se už o ně konají či konaly pokusy. Sám však k vyřešení

nepřistupuje téměř nikde. Jedině snad v kapitole o Březinově rýmu, v níž na základě tvarové analýse odkrývá nové a pro chápání básníkovy díla podstatné aspekty, a která se tudíž jeví být nejhotovější a nejuzavřenější z celého souboru (tato stať byla též otištěna ve 3. č. III. roč. Tvaru).

Přesto však, že tyto studie jsou pracovány s největší svědomitostí a vědeckým zaujetím, a přese svou klasickou stránku formální (essaye Montaigneovy, v jiné poloze, byly tvořeny způsobem velmi podobným) nemůžeme se zbavit názoru, že práce tohoto druhu zůstává bez patrného vlivu na duchy rozvíjející se bohatěji a tvořivěji a že se poněkud mívá účelem, jsouc předmětem ušlechtilé osobní záliby či jedním z útočišť životní skepse.

*V. R.*

### *František Lazecký: Krutá chemie.*

Josef Hork v Praze.

*Bůha rád* tvoří vlnivý proud zasahující do našich dnů. Vše to, co jsme, naslouchá nejpodivnějšímu chvění a v něm naslouchá lidský duch své mateřštině, nalézá své bezpečí a jistý klid. Touha básníkovy v této knize básní se otevírá, aby lapila neustálý příliv z téhož zdroje, neboť život lidský patří k Bohu a řádu. Nepatrný úkaz jedné básně ukazuje, že ve svazečku básní Fr. Lazeckého jest předmět, velký a vznešený, který chce vyjádřiti básnická inspirace pod nejmodernější formou.

### *Questions disputées, sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain: Religion et culture*

(Jacques Maritain, Paris, Desclée de Brouwer).

Přítomný stav dnešní kultury skýtá mnoho nových problémů, které nelze hned luštiti soustavně a vědecky a úplně, leč po uplynutí doby. Vyžadují ale dnešní problémy zkoumání pomocí základních jasných principů, bez nichž každá soluce je subjektivní. Takovým pokusem má býti přítomná sbírka *Questions disputées*. Je to spíše sbírka hledání a badání než doktrinální. S tímto programem se pouští známý veliký myslitel a umělec J. Maritain do problému náboženství a kultury. »Vzdělávati značí přiváděti přirozenou povahu lidskou, aby

přinesla ovoce, které nemohla přinést sama, neboť to, co sama přináší, je divoká a planá vegetace.« Od tohoto pojmu kultury vychází Maritain, aby ukázal, že lidská povaha je vzdělávána prací rozumu a ctností, které jsou přirozené, t. j. odpovídají přirozenému sklonu lidské přirozenosti. Kultura souvisí s náboženstvím ne v poměru rovnosti, neboť náboženství je nade všechnu kulturu a civilisaci. Kniha objasňuje mnohé zapletené věci dneška.

*Dr. Habáň.*

*G. Niemeier: Die Methoden und Grund-  
auffassungen der Religionsphilosophie der  
Gegenwart.*

W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1930, R. M. 7.80.

Náboženství se stává nejpřednějším předmětem úvahy, jak dosvědčuje přítomná kniha, podávající rozhled po nejnovějších a největších badatelích a jejich metodách ve filosofii náboženství. Mnoho badání se vybíjí jen na úvodních otázkách, takže vlastní předmět nepřichází k úvaze. Vládne snaha předně ospravedlniti se před vědeckým světem, že se vůbec jedná o náboženství. Takového druhu je otázka: Je-li náboženství objektem filosofie, je-li náboženství kulturním jevem, dá-li se filosoficky pojmuti atd. Každý jednotlivec uplatňuje své názory. Vedle toho stanovil autor šest různých metod, kterými se badatelé ubírají: historicky indukativní, psychologickou, metodu pojmů a norem, spekulativně-genetickou, idealisticko-kritickou a fenomenologickou. Celý postup dneška ukazuje vrchol subjektivismu vládnoucího v tomto oboru. Chybí absolutní bod prvního postupu.

Další otázky již více souvisí s hlavním předmětem této nauky, t. j.: Co je náboženství, o jeho podstatě, čím se liší od ostatních projevů duševního života a hlavně otázka o pravdivosti náboženství. V této poslední otázce zvláště prázdný je bod: Co je vlastně obsahem a předmětem filosofie náboženství. Jak se chovati k různým formám náboženského života atd.

Pohled na celé zmítání dneška po vysvětlení náboženství působí zdrcujícím dojmem. Lidstvo prožívá pravdivost slov: Nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!, ale nenachází snad odvahy, snad dosud ani dosti možnosti pro předsud-

ky dospěti a obrátiti se úplně k Bohu a spočinouti v něm. Všechny otázky položené o náboženství předpokládají *jedno absolutní, nejvyšší*, podle kterého lze stanoviti řadu různých forem a projevů, které má absolutně dokonalý a jistý předmět, t. j. *Boha*. Bůh pak zdroj všeho, první příčina, dokonalost sama, *první pravda* stává se zdrojem pravdy v lidském duchu a to na prvním místě usměrňuje život, dává mu smysl, obrací lidskou psychologickou propast touhy po celé, universální pravdě, po celém universálním dobru k Bohu, který je *Veritas et Bonum ipsum*. Tento postup vede ke zdařilejším výsledkům.

*Anton Orel, Die Wirtschaftslehre  
der Menschheitsüberlieferung im Wandel  
der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Be-  
deutung. 1. Bd. Eigentum und Arbeit.*

Mathias-Grünwald-Verlag Mainz. Str. 446,  
cena 10 rak. šil.

Temperamentně psaný první svazek pětisvazkového díla Orlova „O revisi moderních hospodářských názorů“. První kniha tohoto svazku probírá podle zásad evangelia povšechně protivu mezi moderními a křesťanskými hospodářskými názory. Druhá zdůrazňuje pohanskost moderních hospodářských nauk a jako příklad k nápravě ukazuje středověký hospodářský řád, zvláště v lénním právu, v rolnictví a řemeslech. Třetí jedná o názorech na majetek a práci podle přirozeného práva, Desatera, Mojžíše, proroků, Krista, apoštolů, církevních Otců, středověké theologie. O pravém a nepravém pojmu kapitálu, nauce církevní o plodnosti samé práce. Čtvrtá srovnává hospodářskou teorii o ceně práce s církevní naukou. – Orel má své význačné místo v rakouských sociologických snahách i své sociální názory. Jeho dílo zasluhuje veliké pozornosti zvláště pro svou historickou stránku.

– es –

*Dr. Valerij S. Vilinský: „Duch ruské  
církve“.*

(Vydal L. Kuncíř v Praze 1931; stran 434.)

Rusko se stalo středem pozornosti – můžeme říci – celého světa. Jedním z největších zájemců

o Rusko jest filosofie. Proniknouti tvrdou sfingu ruské duše, ruské kultury, ruské zbožnosti atd. je snahou v západní filosofii všeobecně nyní vládnoucí. Nám Čechům se dosud nedostávalo správného vodítka pro studium ruské otázky. Nikdo nemohl býti povolanejší, aby nám objasnil základní postoj k ruské otázce, než právě Rus-emigrant, jehož velké znalosti historické, filosofické, pochopení pro život náboženský a jeho jevy – dokonale uschopnily k tomuto úkolu. V prvním dílu knihy podává historiosofický systém, jež pak v druhém dílu aplikuje na empirická fakta dějin ruské církve. Ježto církev v Rusku byla hlavním činitelem kulturním a po několik století i národním, poznáním ducha ruské církve otvírá se nám brána k poznání duše celého Ruska. Vidíme pak jasně, že Rusko patří Evropě a pravoslaví do lůna katolictví. Dějiny ruské církve – Ruska jeví se nám v této knize ve zcela jiném světle, než jak nám často bývaly líčeny. Pronikne-li kniha do všech vrstev naší inteligence, vykoná nejlépe své poslání.

*J. Jurák.*

*Nikola Berediajew, Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums.*

J. CB. Mohr, Tübingen: Str. 112, cena 12 RM.

Nové dílo B. obsahuje 10 kapitol: Duch a příroda. Symbol, mytos a dogma. Zjevení, víra, stupně vědomí. Svoboda ducha. Zlo a vykoupení. Bůh, člověk a bohočlověk. Mystika a duchovní cesty. Theosofie a gnosis. Vývoj ducha a eschatologický problém. Církev a svět. Dílo je výrazem uštvané ruské duše, která v nemožnostech hledá nové možnosti, chaoticky zmítána katastrofami a nenalézající opory, hledané v oficiální církvi. Autor praví, že jeho kniha je prorocká filosofie, svobodně theosofická, psaná v duchu svobodné náboženské filosofie, náboženské gnose; že není vědeckou filosofií, vědoměže se vyhýbá přesnému vyjadřování, že povoluje svému temperamentu, dává svým mučivým otázkám podobu tvrdící a zahalující. Proto je dílo B. zajímavé etnologicky kulturně, hlavně pro pozdější dějiny sektářství v Rusku, snad i zajímavé patologicky, není však zajímavé ve smyslu vědecké filosofie, jsouc jen fantastickou kombinací.

— es —

*Marie Baušová: Myšlenky sv. Augustina o dějinách, společnosti a státu ve spisu: O Městě Božím,*

Kuncíř 1930.

Pod zorným úhlem *moudrosti*, na který se staví sv. Augustin v pozorování dějin, společnosti a státu, vystupuje sv. Augustin k první Příčině všeho pohybu o dění světa. Prof. Baušová dovedla soustřediti ve výboru soustavný běh myšlenek sv. Augustina, takže její kniha není jen kladení citací, nýbrž obsahuje krátce velikost a ucelenost postavení Augustinova.

*Opuscula et textus,*

series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster, fasc. VIII. Durandi de S. Porciano O. P.: Tractatus de habitibus (Q. IV. de subjectis habituum). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.)

V Durandovi je spojen aristotelismus s augustinismem a platonismem. Vydaný text je značnou pomůckou ke zkoumání psychologie a etiky doby Durandovy. Nedostatek a nesnadnost originálních textů je odstraněna uvedenou sbírkou.

*Pan dr. A. Breitenbacher v knize: Breitenbacher-Dostál: „Dějiny arcibiskupské obrazárny v Kroměříži“,*

cituje na str. 188 větu, kterou jsem napsala ve svém článku ve Fil. rev. I. str. 36: „Dnešní metody (um.-historického badání) jsou tak pokročilé, že možno každé dílo, i to, o němž se nezachovalo žádných písemných zpráv, datovati přesně, až na rozmezí jednoho lustra a ze srovnávacích znaků určití autora i u díla dosud anonymního, u něhož rovněž z pramenů znám nebyl.“ Smysl této citace, jak vyplývá z kontextu, je brán v pochybnost a ironicky. — Je snad právě zase tady na místě, abych tento svůj výrok zdůvodnila tak, aby o něm nemohlo být pochybováno. — Dr. A. Breitenbacher je čistý historik-archivář, nedivím se mu tudíž, že nezná metody a vývoj metody um.-historické, která je tak rozdílná od metody archivní, jako třeba zoologie

popisná od biologie. Nedivím se mu také, po zkušenostech s jeho spolupracovníkem dr. Dostálem – že pochybuje o um.-historických vůbec. Zkušenosti ty byly opravdu hrozné a p. dr. Breitenbachovi dostane se satisfakce v příštích Pam. archeologických, kde se doví také, že skuteční vědci našeho oboru nemají nic společného ani s proslulou organizací um.-historické práce tak, jak ji vytvořilo ministerstvo školství, pověřujíc závažnými úkoly lidi podobně neodpovědné, ani s p. drem Dostálem, kterého se odřekli již dávno.

Pokud se mé these týká, upozorňuji p. dra Breitenbachera na to, že již více než před 50 lety existoval Giovanni Morelli (Svan Lermolieff), kterýžto byl zakladatelem té um.-historické metody, která bez jakéhokoliv písemného dokumentu, pouhým srovnáváním a vytyčováním určitých typických znaků dovede určití dobu vzniku, po případě i autora a školu kteréhokoliv obrazu a která rozeznává falsum od pravosti (pokud ovšem nejde o naprosto chemicky dokonalá falsa moderní, která lze rozluštit zase jen cestou chemickou). G. Morelli určil naprosto definitivně touto metodou většinu autorů a škol v řadě galerií italských i německých. Jeho metodu rozvinula pak t. zv. „Víděnská škola“ (Wichoff, Riegel, Dvořák) k takové dokonalosti, že *dnes archivní doklad slouží nám pouze co potvrzení a korektiv výsledků našich, nikoliv co výhradní pramen.* – Upozorňuji tu jen na M. Dvořákovu monumentální práci o bratřích van Eyck, Rieglovy: „Stilfragen“. – A jsou-li tyto práce snad příliš rozsáhlé či vzdálené, mohu upozorniti na právě objevené, správné datum příchodu P. Parleře do Prahy – které je zároveň datem pro stavební dějiny chrámu sv. Víta – které bylo nutno stanoviti přímo proti smyslu zachovaného nápisu. (Štencovo „Umění“ 1929) a na práci dra Arch. Štefana o J. B. Matheym (P. Arch. XXXV.), kde pouhým rozbořem stylovým určen je architekt celé řady až dosud anonymních staveb. A což datování při pracích soupisných! – Krátce, snad nikdo víc než já nechápe a nerozumí rozhořčení p. dr. Breitenbachera proti prof. Dostálovi. Ale právě proto ho prosím, aby se sám laskavě poučil studiem jen zde vypočtených pojednání o tom, do jaké míry bylo moje tvrzení oprávněno.

Dr. A. Birnbaumová.

Fr. Kovárna: „Antonín Slavíček“

(Manes, 1930).

A. Slavíček a jeho „Praha s Letné“, Slavíček a jeho nedokončený sv. Vít, Slavíček a jeho „Korespondence“ – to jsou vskutku tři nejsilnější momenty našich dívčenských let. Ačkoliv už tehdy byl Slavíček asi pět let mrtev, přece ho byla ještě plná atmosféra v Praze. A teď po dvaceti letech přichází mladičký Kovárna se svou monografií, zmocňuje se plnou vehemencí svého vrozeného metodického talentu této heroické a tragické bytosti, aby vyličil způsobem tím nejdiskretnějším jeho životní osudy a aby vyložil a utřídil obsah a význam jeho díla.

Nejsme centrum. My, náš národ, jsme a zůstaneme periferií, a nechceme-li být exoty, musíme se spokojiti právě s tímto údělem, který je úměrný našemu poslání a v jehož mezích Bůh jistě nezapomene na to, abychom mohli uplatniti své rozmnožené hřivny. – Jak můžeme svoje hřivny rozmnožiti, tomu nás učí právě dílo A. Slavíčka, ve své pevné a jadrné linii, byť relativně zaostalé proticentrum, přece vykrytalované až k absolutním hodnotám skutečného umění. Po úvodu, v němž autor vykládá vznik a kořeny impresionismu, jeho rozvoj a vyznívání, způsobem široce a hluboko podloženým veškerým dnešním teoretickým aparátem – který není bez určitých logických skoků a nevyhnul se závěrům příliš všeobecným a který bude nás jistě samostatně zajímati jindy – přechází k výkladu vlastnímu o životě a tvoření Slavíčkovu. Rozděluje ho na periodu „Mládí“, kde upozorňuje hlavně na úplnou samorostlost umělce, ničím leč laskavým domovem nespoutaný jeho růst, „Léta učednická“, kde zdůrazněn jeho hluboký náboženský zápal (vedl ho až do kláštera) a to, že nepodleh jako téměř všickni druzí lákání ciziny (z Mnichova utekl za měsíc), a pak na „Léta Dionyská“. V těchto letech po prvé objeví se nám Slavíček v plné šíři svého nadání, svého temperamentu, vášnivě a zcela smyslově zaujatého barvou a touhou po vyjádření ničím nezátížené skutečnosti. (Studie kosatců, Červené střechy.) Teprve po vybití se těchto nutností dospívá k „Melancholii na horách“, kde umělec snaží se víc literárně a volně, než výtvarnický, vniknouti do podstaty krajiny, kterou maluje a zachycuje ji nejen v její smyslové reálnosti, ale i v její citové a myšlenkové podstatě. Od realismu teprve



zde přichází k malování nálady a dojmu, a za spolupůsobení určitě romantického, těžko definovatelného zaujetí přechází k plnému rozvíti impresionismu, který je jeho nejsilnější etapou. Tato doba trvá několik let a v ní umělec vytváří svoje největší a podstatná díla, svoje Pohledy na Prahu. Ale člověku tak vysoké duchové úrovně nepostačuje ani tato možnost – a když ji byl přivedl k úplné dokonalosti – takové, že přímo cítíte na obraze vzduch se tetelit nad strání a vodu proudit v řece – v jeho duši vyrůstá nová touha, kterou Kovárna vyjadřuje touhou po stylu. To není přesný termín. Leč těžko zatím nalézt jiný. – Je to touha po synthese, po zobjektivisování sama sebe, ne ve smyslu realismu, který chce se zmocnit napodobením, ale ve smyslu určitého idealismu, který realistické zá-

žitky a dojmy smyslové přetavuje intelektem v synthetický útvar. To jest poslední stupeň Slavíčkova růstu, jeho veliký zápas o to, aby namaloval katedrálu sv. Víta, který však přinesl jen několik úžasných skizz, které přes to jsou nejsilnějšími projevy jeho ducha – neboť tragické okolnosti vnější urychlují ještě tragičtější a hrozný jeho skon.

Slavíčkovo dílo není torsem, jako jím není ani dílo Manesovo, ani Alešovo, ač osud všech tří byl stejný. – Dílo to znamená podstatné rozmnožení naší kulturní hřivny, a myslíme-li na jeho samostatnost a krystalickou originalitu, můžeme Slavíčka klidně nazvat malířem národním. – Kniha Kovárnova splnila skvěle svůj úkol, zhodnotivši ho po všech lidských, duchových i výtvarných stránkách.

Dr. A. Birnbaumová.

## POZNÁMKY

Situace ve výtvarném umění jest již od let určována neměnností. Buď nalezáte prostřední realismus, který je čímsi vlažným, nebo surrealismus, ať již pak se tomu říká kubismus, infantilismus, halucinantní umění etc. Je to neustále jedno a totéž, ať už se to jmenuje jak chce. *Lidé prostě stále vykládají o sobě, o svých zážitcích a požitcích, a při tom absolutně nemají co říci.* Nutí se do duchaplnosti, originalnosti a podobají se kalejdoskopu z barevných sklíček, který má jen jistou možnost změny obrazců.

Teď budeme najednou mít v Praze dvě výstavy současné Francie, resp. *Paříže*. (To dlužno rozlišovat!) Víme napřed, že si budou naprosto podobné. Vše, co je moderní, jest si zoufale podobné. Je to ploché a studené především. Není barev, jsou jen nátěry, není tvarů, jsou jen plochy. Víme, proč jest tomu tak. Ale nesmíme jim to říci. Byli jsme umlčeni a prohlášeni za škůdce „dnešního zdravého a překrásného vývoje nového světového řádu“. Tak – ale my přece jen nemlčíme i když si před našimi slovy obě uši zacpávají, a řekneme přece, co si asi myslíme.

Tedy řekneme-li dnes Picasso – nemůžeme si pod tímto jménem představit nic jiného než člověka, kterému se to povedlo, a který dokonale rozumí řemeslu jak působit sensací a vodit lidi za

nos. Boháč Picasso, podivín Picasso a jeho šašek Braque ukázali nám dokonale, co je to analýza, nejen forem, ale i všech hodnot. Rozklad – který se stal dobrým, výnosným „kšeftem“ a jehož artikl není zatím dlužno měnit, protože dosud jde a půjde. Kolem těchto dvou kupí se pak celá plejada ostatních. Titěrný Matisse, Duffy, který kaňká, Utrillo, Henry Masson atd. Každý z nich našel si svoji originální „machu“ a dělá podle jedné únavné šablony své obrazy do omrzení. Tomu se musí rozumět: v Paříži je organisace taková, že majitelé t. zv. galerií, t. j. obchodníci obrazy, finančně podpoří, resp. vydrží toho kterého malíře, dávají mu roční apanáž, za kterou pak tento dotyčný musí jim ročně odvést tolik a tolik obrazů. Obchodník, který je takovým znalcem, prohlásí a dá rozvětvenou a velmi šikovnou reklamou rozšířiti, že našel nového výtvarného genia, který má všechny vlastnosti umělce prvotřídního. Snobové z Ameriky a jiných světadílů, kteří se především chtějí bavit, a touží po sensacích – přijdou kupovat nikoliv obraz, ale jméno, o němž se dočetli. Je tudíž pak v zájmu takového obchodníka, aby obrazy signované značkou Matisse na př. byly vždycky téhož rázu. Neříká se: koupil jsem si obraz, ale říká se: koupil jsem si Matisse.

Toto a takto vzniklé, a tento přede-

vším sensačně – obchodní ráz mající zboží, v podobě obrazů, přišlo teď – (ovšem že zase za doprovodu smluv obchodních, které veřejnost nezná – a za doprovodu mnoha překrásných výkladů o umělecké kvalitě, nutnostech dnešní doby atd., hlásaných rozhlasem, žurnalistikou i ústy lidí, kteří jsou považováni za kapacity vědecké) – také k nám. Nuže, modernisujeme se. Jenže kdysi na takovéto obchody módním zhojím „dernière cri“ stačili krejčí a ševci. Dnes je k tomu třeba akademických gradů; hle, zrada vzdělanců v plné kráse!

Umění dneška? – Nevím, co je to umění dneška, protože nevím, co je dnešek. Resp. je-li dneškem to, co vidím kolem sebe, ty vraždy, sebevraždy, egoismus, hrubost, politické čachrářství, hnusný přepych, hrozná bída, neustálenost poměrů politických, dusivá blízkost nové příšerné katastrofy válečné, kšeft a kšeft za každou cenu a za všech okolností – pak nechci vůbec vědět, co je to dnešek. – Fakt, který mně jedině zajímá, je, umět vidět jasně situaci. Ta je taková, že dnes je umění prostě na vymření. Není uměním kýč se sladkobolným potůčkem pod břížekami, není jím rovněž halucinace páně Massonova. V Německu (teď jsme to viděli na výstavě Felixmüllerově) dělá se jakýsi realismus na třetí. To jest, věci jsou v barvách ostrých a prudkých dě-

lány tak „jako živé“ až k úplné možnosti myšlky à la staří Apelles. Je to snad uměním?

Gesta generací předválečných byla vedena jednou selankovitě krásnou ideou: realismus chtěl poznati znovu skutečnost, aby z ní mohl dospět k synthesi nové ideální formy. Toto chtění bylo všeobecným duševním majetkem všech kulturních lidí doby kolem r. 1900. – Jenže tito romantikové, kteří si namlouvali, že jsou realisté, a kteří v upřílišněném a až přebujnělém sebevědomí nechtěli a neviděli strašnou skutečnost zla – neviděli také, že zároveň s nimi jde jiný, tišší proud, vyšlý z racionalismu 18. století, který dnes úplně převládl, ovládl a zadával a zadává vše. Za doprovodu jazzbandů, sportovních atrakcí, sensačních hesel a kšeftu s papírovými penězi, vede nás k analýze a negaci všech hodnot, a právě těch hodnot, které realisté vztyčovali nejvýše. Co je to dnes vlast? Co je to rodina? Co je to věda? Co je to vlastní důstojnost? – To vše je nula proti rychlému vnějšímu úspěchu, kráse těla a přepychovému způsobu života.

To je vidět tudíž i v umění. Realismus se přejí ze všeho nejdříve. Naprosto nás vlastně nezajímá *to, co je* (leč pro pouhé konstatování), ale právě *to, co by mělo*, nebo mohlo být. A tudíž útek od realismu se předpokládal; jenže postranní proudy kalu a zla nebyly včas usměrněny a odstraněny – a teď se rozlévají, teď nás utápějí.

Umění je dnes utopeno, nebo se topí. Proč bychom se však nad tím měli rozčilovat? Byly a budou v dějinách období neumělecká. Prožíváme ho i my dnes. Nuže, máme dostatečně bohatý poklad umění starých. – Dnes je tu jediné architektura, v níž možno vytvářet nové s novým. Stal-li se pak již někdo malířem či sochařem, ať se inspiruje na starých místech, není-li sám schopen vytvářeti nový *ideál umělecké krásy*. Neboť realismus a surrealismus nejsou nikdy metou uměleckého vývoje, nejsou tím, za čím se spěje, nýbrž tím, do čeho se upadá. – Nikdo však, kdo dnes má skutečnou hodnotu, nemůže si činiti nároky na velký a hlučný úspěch.

Paradox jest skutečností: mítí úspěch znamená dnes nemít kvalitu.

A. B.

**O**kolo třicetiletých. – Bydlím v blízkosti starého, stoletého parku, který kdysi založil hrabě Thun, biskup pasovský, nikoliv jen pro pětěchu svojí, ale i pro osvěžení a zušlechtění svých blízkých, kterým vyhradil tu návštěvní dny v hojné míře. Dnes ovšem park je zpustlý, ale neméně krásný. V každou roční dobu je tu ticho a klidno. Když jsem byla dítětem, chodívali jsme sem s tatínkem na fialky. Jsou jich tu miliony.

V posledních pěti letech oběsilo se v tomto parku deset lidí. Znamení doby? – Aby se tomuto znamení doby porozumělo důkladně, nutno znát detaily poslední sebevraždy, kterou tu spáchala akademička N. N. – Zнала jsem ji ze studií. Věnovala se tělovýchově a vedla nyní velmi dobře prosperující tělocvičné a rytmické kursy. Byla to dívka vzorně pořádná, čestná a poctivá v každém směru. Poslední dobou trpěla jakousi melancholií, bez vnějších příčin, ale přes to vyučovala a žila obvyklým, mírným a střízlivým životem. A jednoho krásného dne jde do starého parku, aby tam sama ukončila svůj život v necelých třiceti letech. – A výklad této sebevraždy, tak jak koloval v kruzích našeho intelektuálistva? Nuže: tato dívka se zabila proto, že byla příliš počestná a pořádná, a to právě ji přivedlo k zoufalství.

Tato událost a její výklad je pouhou malou nulou v řadě nul, z nichž se skládá počet soudobého života. Dává dobře nahlédnouti do mentality lidí, kteří zuří nadšením nad jazz-produkcemi Jacha Hyltona a nad výkony Manitoly.

Život, který plyne dnes kolem nás, je již rozvodněný veletok zoufalství a šílenství. Čím chcete proud tenhle zadržet? Kdysi byly to maličké potoky vzdoru. Ale tomu je již dávno, tomu je již snad více než 200 let. Tehdy by snad bylo bývalo lze zadržet – *snad!* Dnes, kdy jsou zde již výsledky a katastrofa – co chce dnes tamten či onen moralista, jedoucí na vrátké lodici a namáhající se křikem – *právě jen křikem* – zastavit tento veletok? Divíte se, že dnes každé moralisování je předem podezřelé z neupřímnosti a z toho, že se bouří jen proto, aby bylo slyšeno a viděno, aby bylo originelní?

Dnes nejde už o morálku. Jde o to dovést vidět a slyšet, pochopit všechnu bolest, všechny bědy a hrůzy katastrofy a

pomáhat. Chci-li však pomoci, musím vědět jak, tady jde o *metodu* především.

Máme tu na př. rozsahově ohraničený problém dnešní třicetileté ženy, a to ženy městské, akademičky, žurnalistky, umělkyně. – Tak zvané nejkrásnější mláď jim uplynulo v letech válečných. Ten „pravý“, předmět první lásky tam zahynul, odešel, změnil se. A pak všechno se změnilo. Ty, které byly nervové a fyzicky odolnější, provdávaly se bez dlouhých úvah a ohledů v letech těsně poválečných. Však to nějak dopadne! Ostatně náhle a bez přípravy otevřená perspektiva rozvodů byla tu vždy možnou remisou! Neuvažovalo se a tudíž – katastrofy přišly! – Ty druhé, pasivnější, vybíraly, vyčkávaly. Přišlo dvacet pět let a perspektiva staropanství se otevřela. A tu z panického strachu a zase bez úvah, uzavřely nejnemožnější a nejprotismyslnější sňatky, ze kterých ale vymotat se nyní těžko, protože pětadvacetiletý mozek už hledá pro vše důvod. A takové důvody (ať již finanční, kariérové, či z určitých závazků morálních) u každého takového sňatku byly – nebyla-li tu láska. – Ještě jiná skupina dívek nenašla vůbec možnost manželství, ale zato se zamotala do tak zv. lásek, nebo poměrů za podmínek a okolností nejpotupnějších a nejnemravnějších. – Mateřství jest pro většinu zakázaným rájem, pro mnohé přítěží a obtíží. Za tohoto stavu věci není ničím divným, že ty, které mají pudový základ pravdivosti, se vraždí, buď naráz nebo pozvolna, žijíce způsobem ubíjejícím. Jiné zaplétají se do nemožnějších fantasií a snů, snaží se přesvědčiti sebe, druhé, že jednájí správně, a že „přirozené“, jak říkají, vyžití a vybití se podle diktátu pudů a smyslů je jedinou náplní života. Vše, co by znamenalo hráz, umírnění té nebo oné touhy, je násilím. Jejich chtivost rozrůst se přirozeně do nekonečna, požitek za požitkem bere jim smysl soudnosti, sobeckost je vševládná – a o duši, duchovních pojmech, nebo dokonce o ctnostech se vůbec už neuvažuje, nedá uvažovat. Pokuste se dnes některé z nich vykládati něco o ctnosti – a budete ihned prohlášeni za blázna, nebo dokonce za člověka nebezpečného dnešnímu světovému řádu.

Co nyní? Máme nad touto skupinou lidí zoufati a přenechat je úplně jejich osudu, nebo je zachraňovat? – Morálkou

se k nim přiblížit nelze. Rovněž ne důvody rozumovými, neboť jsou to lidé zoufalí a téměř šílení. Něhou, láskou, přátelstvím rovněž ne. Tomu ony prostě nevěří, protože jsou příliš navyklé tyto věci lhát a předstírat.

Je tu jen jediná možnost: vzbudit jejich závist. Kdyby byla bývala dnes mrtvá N. N. měla možnost ještě někomu, někde, něco závidět, byla by dosud živa. Neboť tyto dívky vraždí především jejich hrozná pýcha a hrozná blaseovanost. Ony mohou vše, dosáhnou všeho. Nic je neuspokojí, chtějí více – nemohou více – ztroskotávají. Závist budí touhu. Ukažme jim, že lze žít tak, aby člověk byl trvale veselý a trvale spokojen proto, že jeho svědomí je čisté.

N. N. se oběsila po bezúhonném průběhu svých dvacetidevítilet. Kdo je tu vinen, jaká je příčina? Není to vinou nás všech? – Jí se život dneška znechutil. Chápeme to. Co však učiníme proti tomu a k nápravě? Budeme zase dále neplodně moralisovat, zakazovat, rozkazovat? Jak bych si přála, kdyby se konečně, alespoň v poslední chvíli pochopilo, že jediné: příklady táhnou; – ale že, aby mohly přitahovati, že musí být opravdovými příklady plnými vábivosti. Je dlužno vzbuditi závist. – Leč čeho všeho je třeba, aby tato mohla býti vzbuzena u dnešních přesycených dívek a žen! – A přece nedocílíme-li toho, právě toho, budeme my odpovědny za jejich zkázu; my, které a kteří známe pravdu! My, kteří máme strašlivou odpovědnost tudíž. Chceme-li moralisovat, začneme vždy nejdříve u sebe samých. Byl náš život, je náš život – nás katolíků – takovým příkladem, aby mohl vzbuditi závist a tedy i touhu po následování u těch lidí, kteří bloudí v zoufalství a tmě?

A. B.

Kulturní společnost (Skupina mladých) v Olomouci shromažďuje se v měsíčních schůzích a projednává ve svých debatách kulturní a filosofické problémy: V poslední době přednesl prof. Kabelík referát o Principu kauzality, další důležitý referát prof. Jílka o Formální metodě v literatuře a poslední počátkem března dra Habáně o filosofii víry. Rozvoj posledního tématu je ještě na programu, předseda kulturní společnosti Skupiny mladých Skoumal pronese svou

studii o kardinálu Newmanovi. Vedle této práce Skupina mladých uspořádala Večer české poesie, kde přednášela Nina Balcarova z Brna.

Novinky z vědeckého světa: – Byla přeložena do arabštiny: Summa Contra Gentiles sv. Tomáše Aq. od msgr. Carama, titulárního biskupa v Myndu.

Dílo msgr. Grabmanna o sv. Tomáši Aq. bylo přeloženo do španělštiny: Santo Tomas de Aquino. Dílo samo dochází již k pátému vydání v němčině, bylo přeloženo universitním profesorem Minguijouem (Barcelona 1930).

V Anglii bylo přeloženo z latinského textu dílo středověkého autora Jana-Fr. Pic de la Mirandole: De imaginatione (Les Cornell Studies in English, London). Dílo má velký význam pro historii psychologie a morálky.

D. Parodi vydal novou knihu: Du Positivisme à l'Idéalisme. (Etudes critiques, Paris). Autor se snaží sjednotiti své práce v různých revuích uveřejněné a ukázati, že v druhé pol. 19. stol. positivism, kterým rozkvetly vědy, nemohl již stačiti dalšímu vývoji pro svůj dogmatický předpoklad metody. Život duševní nemohl býti veden a organisován positivismem, proto přirozeně nastává sklon k idealismu.

A. Spir, Esquisses de philosophie critique (Paris), znovu vydané dílo, jehož původní francouzské znění bylo vydáno 1887. Vane Francií duch osvoboditi se od pout zákona a od objektu, aby se dostal k absolutnu. Je to these vyplývající z agnosticismu, kteroužto dnešní strážlivá doba již nebere vážně.

V Hamburce koná se 12. – 16. dubna 1931 XII. kongres der „Deutsche Gesellschaft für Psychologie“. Mezi oznámenými pracemi se objevuje:

D. Katz (Rostock). – Hunger u. Appetit.

Kafka (Dresden). – Die Bedeutung des Behaviorismus für die Tierpsychologie.

Důležitý oddíl bude věnován: Sprachpsychologie.

V Ženevě otevře se 12. října 1931 VI. mezinárodní kongres sociologický za předsednictví M. Mariana Cornejo, bývalého ministra Peru v Paříži.

Filosofická fakulta katolické univerzity v Paříži vydala svůj program doktrinální. Její program odporuje relativnímu a eklektickému programu jiných universit. Fakulta si stanoví přísný a neúprosný *tomismus*, ovšem přizpůsobený novým poměrům

Americká filosofická katolická společnost se sešla za předsednictví universitního rektora M. James H. Ryan ve Washingtoně. Její program byl bohatý:

The principle of causality from the metaphysical point of view (Lawrence O. Wolf); The frontiers of modern biology and philosophy (C. J. Connelly); The frontiers of modern physics and philosophy (Karl Herzfeld); St. Augustine, the philosopher (Henry Carr) atd.

Società filosofica Italiana měla dosud za svůj orgán revue: Logos, redakt. Aliotta. V poslední dobu mění svůj orgán ve: Archivio di filosofia, vydává M. E. Castelli, sekretář společnosti; presidentem je M. B. Varisco. *Archivio* je tříměsíčník.

Novou revue začíná letos universita v Otawě (Canada), jejíž velká část je věnována filosofii.

Archives de philosophie, Vol. VIII, sešit 1. obsahuje: De La Vaissière: La théorie psychoanalytique de Freud.

Beitrage zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters: Vol. XXII, 1 – 2 M. Grabmann: Die Werke des hl. Thomas von Aq., nové vydání přepracované a rozmnožené dílo vydaného 1920 pod titulem: Die echten Schriften des hl. Thomas.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (43. Band, 4. Heft, Fulda 1930), herausgegeben von Dr. M. Grabmann und Dr. Ed. Hartmann, přináší řadu zajímavých studií. Na prvním místě je to studie M. Hortena „Der Kampf um die Gottesbeweise“ str. 433 – 444. – Základní stanovisko autorovo je toto: „Boj o důkazy Boha není jeden problém dnešního filosofického vyjadřování, i když často bývá projednáván jako jedna otázka. Jedná se v něm o podstatu starého klasického filosofického myšlení vůbec, které vidělo v metafysice své jádro na

rozdíl k modernímu pojmání, jež se kloní na pozitivisticko-zkušenostní stranu a následují skeptické jak antimetafysické hnutí. Jest stará obsáhlá metafysika bytí ilusí? Toto je osudná otázka dneška. Zda zákon příčinnosti může přivést za okruh poznání zkušenostního, jest pouze jednou formou tohoto velkého komplexu otázky. Pět Tomášových důkazů pojímá jako důkazy z příčinnosti, znamená jakési zmenšení problému. Jedná se o to: můžeme na základě metafysických pojmů vystoupiti nad obklopující nás svět a dovoditi nějaké prabytí – *primum ens*, na němž tento svět nějak závisí a od něhož přijímá svůj smysl? – Při tom je bez významu, zda formulování této cesty, když by se měla ukázat schůdnou, jsou formulováními zákona kauzality nebo ne. – Pak probírá autor stavbu jednotlivých důkazů z bytí a kontingence a z dokonalosti, jež je typický pro klasicko-filosofické myšlení. Jako podstatu anticko-klasické filosofie označuje, že usiluje získati své pojmy ze skutečností samotných věcí, ne z čistě subjektivní konstrukce a pojmové mytologie, a z toho usuzovati na transcendentální, jež pak musí býti reální. – Postupuje v rozboru důkazu z aktuality a potenciality věcí, jež jaksi v blízkosti svým postupem je Plotinský důkaz z jednotnosti řádu. Zvláště jemně podává důkaz ze stupnice hodnot. – Výsledkem jeho rozboru těchto metafysických důkazů je, že možno přijíti k *primum ens* – neboť „zákon příčinnosti zůstane v řádu fysickém a nebude filosoficky pochopen, jestliže nebude přiveden na tuto metafysickou základnu“. – Dosud západní filosofie novověká nekatolická nedovedla rozuměti metafysice a nejhlubší a největší myšlenky, jež kdy člověk měl, nazývala „prázdným formalismem a dialektickým chytráctvím.“ – Nyní již nastává částečný obrat a nejkrásnějším úkolem filosofického myšlení je zkoumati řady myšlenek, jež z relativního chtějí vyvoditi absolutní. Popírá-li někdo tento závěr, ať se nedomnívá, že má v rukou z filosofie víc než opis a analýsi všeobecných pojmů, konceptualismu, pozitivismu, subjektivismu. Pak zůstává myšlení v okruhu vnitřně subjektivním. – Základním úkolem filosofie jest vysvětliti, zda naše všeobecné pojmy vystihují skutečnost věcí a zda na jejich základě z pod-

míněného a omezeného můžeme usuzovati na Nepodmíněné a Neomezené. – Další článek je pokračování studie J. K. Holzamera: „Der Begriff des Sinnes, entwickelt im Anschluss an das „irreale Sinngebilde“ bei Heinrich Rickert“ (445 – 473). Pro dějiny filosofie jest důležitá důkladná práce P. Pelstera S. J. „Handschriftliches zur Ueberlieferung der Questiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus“ (474 – 487). Nyní jest často přetřásána otázka, zda by člověk mohl býti dokonale blažený pouze ve zcela přirozeném řádu; dr. Kempf proto velmi časově uveřejňuje svou studii „Die natürliche Glückseligkeit des Menschen nach Franz Suarez S. J.“ (488 – 498). Do dějin filosofie spadá článek dr. Newe: „Die Philosophie Friedrich Schlegels in den Jahren 1804 – 06.“ – Filosofie Schlegelova z těchto dvou let stala se východiskem rozličných myšlenkových proudů a žije dále v moderní filosofické spekulaci. –  
*Fr. J.*

**N**a okraj dne. – Přítomnou dobu jistě nazvou budoucí historikové nebo sociologové věkem řečnickým. Žádná společenská událost, křtinami bezmála počínajíc, se dnes už neobejde bez řečnění. Nejsou zvláštností pohřby, na nichž mluví sedm řečníků; zlí jazykové tvrdí, že tohle utrpení snese již jenom mrtvý. Nová doba však zná vedle řečníků i „předřečníky“. Pronásí-li dnes někdo veřejně jakoukoli programovou řeč, byť se týkala obyvatelnosti Marsu, může si býti jist, že se kdosi přihlásí, aby na pana předřečníka vnesl dotaz či připojil svou poznámku. Z těchto „připodotýkatelů“, nazývajících referenta předřečníkem a navazujících na projev předřečníkův „faktickými poznámkami“ nebo připomínkami, vytvořila se již docela kasta lidí, hledajících svou živnost v opozici za každou cenu. Z této vrstvy se rekrutují redaktoři „nezávislého čtrnáctideníku“, „drobní“ osvětoví pracovníci, ba dokonce i poslanci, nebo při vyvinutějším citění sociálním tajemníci nemocenských pokladen. Výsadou jejich bývá špinavý límec, aspoň tři neděle neholená tvář, a nečištěná obuv; na schůzích v poznámkách k předřečníkovi, v nadhazování ožehavého problému, v ujasňování stanoviska a v názírání na hospodářskou krizi usilují o re-

voluci a ve výčepu očekávají pád prohnělého řádu světa. Jsou vynalézaví v tvorbě nových, silnějších a barvitějších výrazů, když se staré otřely, a vidí v nich vždy něco výstižnějšího a krajně důrazného. Snaží se býti duchaplní, a pokud to není na újmu lepšího příštího proletariátu, i uctíví. Pečují o zdobnou čistotu jazyka tím, že důsledně užívají v plurálu třetí osoby koncovky -ějí: vidějí, chodějí, a instrumentál pokládají za dokonalejší nominativu; není pravdou, že . . . atd . . . Bývají nezřídka i literárně činní; přispívají třeba do včelařské hlídky nebo do věstníku čsl. pumpařů.

Moderní chvat, shon, spěch je příznačný i pro povahu lidskou. Nepřirozený vír dojmů nepopřává oddechu a značně rozrušuje mysl. Dnešní člověk, jehož nelze si mysliti bez aktovky, nemá nikdy času, všude přichází pozdě, má plné ruce práce, stále konferuje, telefonuje, smlouvá schůzky, staví se fanatickým, hledajícím něco nového, cítí se aktivním a energickým, je však v jádře umdlený a blaseovaný, je pln disonancí, v podstatě bez radostí, a hledá-li radosti, nejsou to radosti vyššího druhu. Jeho ctižádostí je býti považován za atheistu. Má zvláštní názory na otázky mravní; rád se zříká všech mravních skrupulí, jde-li o salonní frivolitu, o luxusní cynism, o vyšší prostituci, traktovanou s jistou blahovolnou lehkostí. Revolučního ducha ukazuje – ut supra dicitur – ve věčné opozici a tím, že je pro odstranění velkých začátečních písmen a že špatným pravopisem píše vulgární věci nebo nezapné anekdoty.

Slušnost slaví dnes zrovna orgie. Čteme-li v novinách, že v rukou pana Fr. Nováka sbíhají se nitky zákulisního boje, řízeného . . . atd . . ., má to „pan“ zde svou zvláštní přímo pikantní příchuť. Obchodník zase ujišťuje, že se „znamená ve vši účtě“ a potvrzuje příjem „Vašich pěti ctěných pytlů otrub“. Holíč popírá volnost, rovnost, bratrství hlučným pozdravem: služebník. Žadatel v návalu zdvořilosti začíná svou supliku: v hluboké účtě nížepsaný. Nijak však a ani trochu nemohou tyto podivné záchvaty slušnosti zastrčiti úpadku českých mravů a žalostného nedostatku korektního poměru ve společnosti i politice, i kdyby se na pomoc vzala tak slibně kvetoucí něžnost, která na periferiích, právě tak jako v salonech, říká našemu obyčejné-

mu Frantovi Ferry, Tondovi Tolja, Jirkovi Ivra, Mařce Mimi nebo Marijon atd. a v ohleduplném světě socialismu dává služce libozvučný titul „pomocnice v domácnosti“.

Do jakých krajností již zabíhá honba za t. zv. noblesou, ukazuje špinění českého jazyka, které odhaluje všecku naši nelásku, bezcitnost a nevážnost k mateřštině. Zaráží v nemalé míře, jak úzkostlivě se čeští obchodníci a živnostníci vyhýbají českému označení na svém štítě. Není již krejčího, na jeho místo přišel tailleur, maison moderne, chic parisien, hospody a kavárny vytlačil Restaurant Continental, Hotel Imperial, Café Passage, Louvre, Palace atd.

Nejsou tyto trapné zjevy známkou plemenné inferiority?

Dk.

V oboru politickém byla v poslední době filosofie obohacena zajímavou prací dra V. S. Vilinského „K slovanské otázce“ (V. Petr, Praha). Autor podává tři koncepce slovanské vzájemnosti, jež ovládly poválečný politický slovanský svět: rusofilský, demokratický a katolický, jenž se projevuje nejvíce v unionistickém hnutí a zde se ztotožňuje také s pojmáním pravoslavným. Hlavní význam knihy je dokumentární a synteticko-analytický: autor ponejprv spojil tyto tři koncepce a podrobil je rozboru. — Upozorňujeme na toto zajímavé dílo. —

Poměr filosofie k životu. — Život hlouběji chápán přináší mnoho problémů, otazníků. V každém oboru, na každé straně vesmíru, nalezneme neznámou veličinu x, t. j. problém. Čteme-li knihy a spisy autorů snažících se vypsati jevy životní, problémy vesmíru, jeho složení, jeho cíle atd., vše jest *zpečetěno úzkostí* našeho myšlení, ve všem otazníky u každého podání životního jevu je smutek a tma, a tak sám smutek se stává *problematickým* a zdá se vlastně, že celý ten život lidský se podobá smutku a tmě a končí *problematickou smrtí*. Zapadá lidský život, který se usmíval jako slunce, ale běda, to slunce, kterému byl podobný, zase vychází — ale co život? Jsme ohraničeni dvěma branami života a smrti, uprostřed se nachází život, jak jej pochopit?

A ten život tak všeobecně pozorován *dostává nové záhady, když jej pozorujeme ve vlastním nitru, ve vlastní psychologii, nalezneme ještě více jevů, přecházejících často jako husté mraky, z toho zase úsměv radosti, touha po pravdě, touha po blahu, smutek z nedostizených předmětů*. Váří se to nitrem jako mraky podzimním časem, vše hledá objasnění, vše volá po něčem, vše někam spěje. *Proč to přichází, proč to zapadá a často i ty nejkrásnější vidiny a sny, ty nejvznešenější touhy zapadají, aby vyšlo na obloze žití černé zklamání*.

*Takový je život*. Přináší s sebou vlastně nutně filosofii. To znamená: lidský rozum hledá vysvětlení, hledá světlo, poněvadž svou povahou tak byl utvořen, aby vyhledával příčiny, proč, všech jevů a podivuhodných věcí, které pozoruje. Již staří řeční filosofové pozorovali, že původ filosofie začíná u pozorování divů a podivuhodného proudění vesmíru všemi rozmanitými drahami tisícero násobného proudění života a jeho nesčíslných jevů, takže duch lidský je vlastně ohromen, stane v úžasu, podivuje se velkolepému divadlu vesmíru a života. (Caeli enarrant gloriám Dei . . .) (*Není-li unesen podivem, pak ukazuje svou plýtkost, nemožnost povznést se k vyšším oblastem poznání*.) *Přirozeně pak se pokouší více, hledati příčiny ohromných jevů a věcí, života a smrti*. Hledá-li příčiny, pak se stává filosofem, poněvadž filosofie není nic jiného, než *touha a láska k moudrosti, pudící všechny lidské schopnosti* k tomu, aby se zmocnily vesmíru a jeho příčin, aby pronikly do tajemných závořů záhad a smutků životních. Vychází z obdivu filosofický proud, podněcuje duševní schopnosti a vzbuzuje touhu v člověku přijíti k objasnění pravdy. A to je člověku přirozeným.

Hledáním příčin spěje člověk k moudrosti (filosofii). *Moudrost pak sama značí podle všeobecného přesvědčení poznání dokonalé a velkolepé, jisté a přesvědčivé*, ale zároveň poznání zabývající se vznešenými, velkými a podivuhodnými věcmi. Bez těchto podmínek nenazýváme jiné poznání moudrostí. Moudrý architekt na př. zná co nejpřesněji a nejjistěji věci svého oboru, ale zároveň jeho stavby nezůstávají ve všedním běhu, nýbrž vynikají velikostí myšlenek a života, takže jeho stavby jsou velkolepé.

*Největší moudrost si může získati lidský duch poznáním příčin jevů ve vesmíru a v životě*. (Život nesmíme oddělovati od celého vesmíru, životní jevy nejsou méně podivuhodné než jiné, a proto psychologie patří do celého komplexu moudrosti, jež se nazývá filosofie.) Konstatují mnohé a různé vědy fakta, podávají výklad *složení věcí* až po elektrony, funkcí v biologii, stanoví energie a síly a jejich zákony atd. Vědy objasňují mnohé věci, ale shrneme-li jejich výsledky, vznikne nám *světový rozhled velmi úzký, pohled na vesmírnou hmotu a její zákony s mechanickou a strojovou nutností, uprostřed níž stojí člověk*, jak se zdá ve své *povýšenosti a velikosti nade vše hmotné*, ale takový *světový názor vyplývající ze schematického sestavení thesí* (pouček), stanovených *přírodními vědami, člověka řadí do hmotného řádu, do železných zákonů determinismu*. Je to *automatický stroj*. Celá vyšší stránka lidského života zůstává nepovšimnuta; *vše, co nejde podle železného a nutného běhu železných energií vesmírových*, je v takovém životním názoru nevědecké, metafysické. Pochází prostě tento světový názor z *pozorování hmoty*, a to *jediné hmoty, v níž chtějí nalézt dostatečné důvody a příčiny všeho pohybu, všeho dění, všeho života ve vesmíru*. Tento názor na svět (který za dnešní doby se nazývá všeobecně a jedine filosofickým) se podobá člověku, který si zakryl oči a jen nepatrnou skulinou pohlíží na velkolepou katedrálu a proto ji vidí jen jako černou, mlhavou *nestvůru*. Nestačí pozorovati jen *hmotu*, jsou i jiné příčiny, proč se liší dřevo od kamene atd., vždyť vše jest hmotné. Proč je *různost věcí*.

Chceme-li dospěti *úplného světového názoru*, k jakému jsme puzeni vlivem naší přirozené chápavosti a snahy po poznání (neboť člověk je přirozeně filosofem — přirozeně od účinku hledá a přechází k příčinám.) V příčinách je *pravá věda*. Je třeba *pohlížeti na vesmír nejen nepatrnou skulinou, kterou nám vydlabala ve hmotě t. zv. věda, nýbrž celým zrakem, otevřeným pohledem, bez předsudků a pak dospějeme k něčemu jinému*. Dospějeme ke světovému názoru, který je *protkán velikostí ducha lidského, v němž se uplatní celá síla duševní, všechny schopnosti lidského ducha*.

Dr. H.

## PROBLÉM ZLA

Rozhled po některých moderních snahách o rozluštění záhady zla ukazuje žalostný neúspěch lidského ducha vysvětliti zlo a vyměřiti mu vlastní povahu a příčinu. Moderní skepse dospěla až k úplnému popření zla a nazvala je menším dobrem. V ruské<sup>1</sup> nové filosofii náboženství ožívá teorie zla arabského filosofa Avicenny. Buldakov na př. původ zla vysvětluje z „ničeho“. V původním stvoření „nic“ zůstávalo v potenciálním stavu a byla v něm možnost uskutečnit se a vmíchat se do stvořených věcí. Aktualisací „ničeho“ vychází ze stavu potenciality a povstává ve stvoření původní zlo a hřích. Svou povahou zlo není spolupřincípem s dobrem, nýbrž jen jakýmsi parazitem jsoucna. Jest to aktualisace „ničeho“, jehož silou vzniká i smrt.

Proč tedy dopouští Bůh, aby jeho dílo bylo takto ničeno? Jeho dobrota ponechává prostě neporušenou možnost uskutečnění, poněvadž ta byla dána zároveň se svobodou. Zůstává nejasný prvek „nic“, z něhož je zlo, ani povaha zla nevysvětluje.

Plotin vyřkl myšlenku základní jeho filosofie, že jednota je základem řádu, krásy a ctnosti. Jednota mezi různými součástmi dává řád a krásu. Zákon jednoty jako nutného prvku řádu má platnost i v lidském životě a to zvláště v jeho nejvyšší formě, t. j. v morálním životě. *Základnou morálního řádu a dobra jest cíl*, který soustřeďuje kolem sebe celou bohatost lidské činnosti a tím ji kázní a dává jí směr, vzniká v ní mravní dobro a krásno, je jednotou soustřeďující kolem sebe životní činnost.

Základní myšlenka mravního řádu a dobra má býti pomocnou a vůdčí i ve vysvětlení tajemství zla. Taková je povaha lidského ducha od přirozenosti schopná vnímati jen řád, krásu a celek utvořený svou podstatnou strukturou v harmonickou jednotu; vše chaotické, neuspořádané a neucelené nemůže býti poznáno. Proto i pojem a povaha

zla, která svým nejširším smyslem značí rozpor s dobrem, krásnem a řádem, nemůže býti poznána sama o sobě, nýbrž jen ve vztahu k dobru, krásnu a řádu.

Nejširší pojem zla, který mu může dáti lidský duch, je, že odporuje pojmu dobra. Tato charakteristika mu dává zvláštní rys, totiž, že zlo nemůže býti něčím pozitivním, nějakou bytostí. (Proto dualismus je nemožný.) To, co je, co má svou bytost a jsoucno, nemůže býti zlem, naopak je dobrem. A to z mnohých důvodů.

Z pohybu každé stvořené bytosti ke své úplnosti, k níž spěje vývojem, lze stanoviti všeobecný zákon, že cíl, t. j. úplnost věci a zdokonalení, je předmětem pohybu vývoje, čili každá věc spěje ke svému cíli, který jest pro ni dobrem. Proto pohyb každé věci spěje k dobru, bereme-li pojem dobra v jeho nejširším významu, značícím dokonalost. (Proto definoval Aristoteles dobro jako to, po čem všechno touží, k čemu spěje každá věc; je to tedy zdokonalení věci, poněvadž touha a pohyb může se nésti k něčemu, pokud to může zdokonaliti.) Vše, co má svůj cíl, vše, co spěje k svému zdokonalení, je dobrem, neboť uskutečnění dokonalosti a cíle staví věc do řádu, do krásy a plnosti jsoucna, která jí přináší podle přirozenosti. I stav pohybu a spění k cíli nemůže býti zlem, poněvadž je již počátečním stavem dění a vzniku dokonalosti, dobra a řádu.

Již samo jsoucno je dobrem, poněvadž je toužebné. Podle všeobecného zákona vše hledá zachování svého jsoucna tím, že vše odporuje zničení (na př. kámen svou tvrdostí a resistencí, živoucí bytosti tím, že se udržují v ustavičném živoucím pohybu, přijímáním a vydáváním látek atd.) Jsoucno je tedy toužebným dobrem, proto zlo nemůže míti své vlastní jsoucno, poněvadž svou povahou odporuje dobru a tedy i jsoucnu. Proto zlo ve své nejširší definici značí *postrádání jakéhokoliv dobra, které jinak od přirozenosti věci přináleží*.

<sup>1</sup> Der Russische Gedanke, Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie, N. v. Bubnoff (str. 64 a d.).



Je nutno poznamenati ze všeobecného určení zla:

Poněvadž zlo jest postrádání nutné dokonalosti (na příklad zraku u člověka), proto přirozeně žádná věc není špatná. Přirozeným zákonem vše spěje k úplnosti a dokonalosti, tedy jen násilí a nepřirozený činitel může způsobiti zlo. Vše přirozené má svůj určitý řád, podle něhož je přesně vyměřeno, že jisté účinky vycházejí jen ze svých vlastních příčin. Neděje se cokoliv z čehokoliv. Vše, co se děje podle tohoto řádu, nemůže být zlem, proto zlo přesně jako zlo nemá vlastní příčiny (t. j. *causam per se*). Sv. Tomáš poznamenává: (*Omnis causa per se habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum, proinde malum secundum quod huiusmodi, non habet causam per se. Quaest. Disp. De Malo, quaest. I. a. 3.*) *Potud se může státi něco zlého, pokud se to vymkne přirozenému řádu*, zlo se děje tím, že se ruší jakýmkoli způsobem řád. Proto vše, co se děje stanoveným řádem, nemůže být zlem (na př. smrt živočicha k udržení života lidského, neboť podle stanoveného přirozeného řádu slouží živočich člověku).

Příčina tohoto tvrzení spočívá v tom, že zlo, pokud značí postrádání přináležejícího dobra, nemůže býti předmětem touhy a úmyslu, nemůže býti zamýšleno ani chtěno. Jest patrné, že jde touha a spění jedině k tomu, co je zdokonalením. To platí tak všeobecně, že nikdo nečiní zla, leč pod záminkou dobra, třeba jen zdánlivého. Přesto, že zlo nemá své vlastní příčiny, je nutno, aby mělo nějakou příčinu, aby povstalo. Příčinou zla je *causa per accidens*, t. j. činitel, který jedná (*per se*), aby provedl vlastní účinek, kterémužto vlastnímu účinku je připojeno nějaké zlo. Tedy zlo povstává z příčiny mimo nadání; je to účinek přidružený vlastnímu účinku (na př. lev chytající kořist, vlastní účinek je sebezachování, přidružený účinek je smrt živočicha). Takovýmto způsobem zapadá zlo do všeobecného řádu, který tím netrpí. Přináší to řád věcí, aby se ve věcech svou povahou nosících možnost zkázy a postrádání skutečně realizovala zkáza a postrádání:<sup>1</sup>

1 Sv. Tomáš praví: (I. q. 48., a. 2.) *Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod numquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit, qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; . . . perfectio universi requirit, ut sint quaedam, quae a bonitate deficere*

Řádem, který nese sebou postrádání a zkázu některých věcí svou povahou k tomu náchylných, je tedy určen poměr zla tohoto druhu k První Příčině, k Bohu. Bůh je původcem všeobecného řádu věcí, který vyžaduje ke své dokonalosti zkázu a postrádání, proto činnost Boží je stanoviti a zachovávatí řád a jen připojeně (*per accidens*) se k ní druží zlo, poněvadž toho řád věcí vyžaduje.

Pojem dobra i zla povstává z řádu k cíli. Dobro je zdokonalení, zlo je postrádání určité vlastnosti, která jinak věci přináleží. Sv. Tomáš naznačil povahu dobra takto: *Bonum habet quasi virtutem attractivam. Přitažlivá síla dobra značí přirozený sklon všech bytostí k němu, pro jeho povahu, poněvadž přináleží věci, aby byla dokonalá. Vše, co porušuje tento přirozený řád, vše, co se mu násilně vymyká, je zlem.*

V přitažlivosti vůle a sklonu k dobru jsou určité stupně.<sup>1</sup> Proto jsou různé druhy dobra, a též různé druhy zla, jak se ihned objeví.

Přirozeným zákonem je stanovena *přesná přiměřenost* mezi činitelem a cílem, který je mu dobrem. Cíl odpovídá činiteli a jeho silám. Čím vyšší a dokonalejší je činitel, tím i cíl, k němuž spěje, je universálnějším dobrem, a to se uskutečňuje hlavně u rozumného tvora.<sup>2</sup> Proto u člověka též dobro a zlo dostává zvláštní ráz, zvláštní nádech, člověk je schopen *mravního dobra a zla*.

Struktura lidské přirozenosti není pouze pudovou, jak ji nalézáme u živočichů, neboť v pudové základně není možný vývoj a postup povahy lid-

*possint, ad quod sequitur, ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono.*

(I. quaest. 49. a 2.) *Aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Forma autem, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint et interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens causat corruptiones rerum.*

1 Sv. Tomáš, *Quaest. disp. De Malo, q. 1. a. 1.*

2 Sv. Tomáš, *Quaest. disp. De Malo, quaest. I, a. 4.* praví: *Natura intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis; quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturae speciali quadam divisione dividitur per culpam et poenam.*



ské, která má dospět k nejvyšším a nejvznešenějším cílům mravním a duchovním. Pudová činnost se nevztahuje k těmto pravým hodnotám lidským, proto struktura lidské bytosti je jiná. Člověka lze nazvat kulturním tvorem. Kulturou rozumíme utváření a zušlechťování lidské povahy, aby přinesla ušlechtilé ovoce, duševní produkty ctností a sil intelektuálních a mravních. Hodnoty lidského života se objeví docela jiné, než jak je určuje běžný proud jdoucí pouze za tělesným blahobytem. Při utváření lidského rozumu nalezne člověk síly ducha sahající po *neobmezené pravdě*, po absolutní pravdě, v jejímž jistém a klidném toku dovede se uklidnit. Jeho snaha po pravdě jde k universální pravdě, ale stejně touha jeho vůle není menší, odnáší se k universálnímu dobru, neboť poznává, co je dobro. Dobro ve svém neobmezeném významu značí všechno dobro, t. j. plnost dobra, pokud je to možno lidskému duchu představit si plnost, kterou obsahuje dobro. Tato plnost dobra stává se předmětem snahy lidského ducha, stává se mu cílem. Tato neomezenost dokonalosti dobra, kterou člověk poznává a zároveň jeho nutný poměr k ní jako k cíli, uvádějí člověka k činnosti a k povinnosti jít k cíli. Zachovává člověk pak i na této cestě svůj vlastní ráz, totiž svou *svobodu*. Ta proň zůstane schopností, jak ji vymezil sv. Tomáš: *Facultas electiva mediorum in ordine ad finem*. Cíl jest dán, člověk jako svobodný činitel může pro své poznání vztahu k cíli voliti libovolné prostředky, aby dospěl svého cíle. Pro tuto vlastnost svobodného spění k cíli nabývá lidské jednání mravní povahy, neboť mravnost jest právě *vznešenou dokonalostí lidského jednání*, když odpovídá rozumu vedoucímu k cíli.

Přesným vyměřením mravního dobra se ukazuje, že může být i v lidském jednání i zvláštní druh zla, t. j. *mravní zlo*. Je-li morálně správné lidské jednání tehdy, když odpovídá cíli, čehož měřítkem

jest rozum, lze nazvat lidské jednání mravně zlé a tedy nesprávné, když je v něm nějaká neuspořádanost. „Ex hoc enim aliquis culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur.“<sup>1</sup> Jakákoliv neuspořádanost svobodné lidské činnosti značí mravní zlo, činí člověka *vinným*. Neuspořádanost povstává mnohonásobně možným porušením řádu k cíli. Může to být porušení tím, že si člověk postaví zdánlivé dobro jako svůj cíl a jemu zasvěti své mravní síly, tedy porušení největšího stupně je porušit svůj vlastní životní cíl. Proto vina vyvstávající z převrácenosti cíle znamená úplný převrat smyslu života. (Postaví-li kdo bohatství jako životní cíl, okamžitě ztrácí životní smysl své duševní hodnoty, celá vyšší schopnost, intelektuální činnost i volní se podřizují vyhledávání prostředků k bohatství, ztrácí se z oblasti ducha vznešené universální dobro a pravda – Bůh, člověk stává se psychologicky tvrdým k vyšším hodnotám života, zato ale neúnavným otrokem zlata.)

Jiné porušení řádu může nastat i v činnosti samé, která podlehá mravním zákonům rozumu. Lidské jednání *má být dokonalé*, toť první zákon mravní závaznosti. Dokonalé jednání jest ctnostné, neboť ctnost znamená vrcholné rozpětí lidských schopností, jest ultimum lidské činnosti.<sup>2</sup> Čím více se vzdaluje lidské jednání od ctnostného uspořádání, tím více je neuspořádané, tím více je mravně zlé. Jednati ctnostně je povinen člověk podle přirozeného zákona rozumového, neboť žít ctnostně, značí žít podle rozumu.

Pojem zla je tím úplně vyrovnán s pojmem Boha. Je jasno, že porušení cíle a porušení řádu k cíli činností vychází z člověka zneužívajícího své svobodné činnosti. Je v ní lidská velikost – svobodně jednati – ale též svrchovaná povinnost a závazek žít mravně. Mravní zlo nikterak se nedotýká Boha.

1 Sv. Tomáš, Quaest. disp. De Malo, quaest. I. a. IV.

2 Viz článek ve 2. čísle F. R. Ultimum lidské činnosti.

Dr. Habáň.

## Z FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

### III.

Kriteriem všeho nábožensko-filosofického myšlení jest, že náboženství jest nepopíratelná všeobecná dějinná skutečnost, že náboženství jest

chápano a konáno jako podrobení duchem a životem nejvyšší bytosti, že náboženství vždy usilovalo o vyšší život, jenž také všude byl vytvořen z ná-

boženství. Náboženství jest nejvyšší činitel ducha, kultury, vědění, práva a mravů, toto všechno v něm je zakořeněno. Proto se veškeren pohyb vspívajícího lidského ducha musel odrážeti v hodnocení náboženství a v určování jeho nejhlubší podstaty či v rozboru jí. Nám tu jde o zjištění, zdali náboženstvím postulovaná nejvyšší bytost jest nedorozuměním nebo realitou, zdali náboženství má svou neměnitelnou hodnotu, nebo je relativně měnivé.

Podklad náboženství čili náboženská vloha jest instinktivní, nikdo nedovede povědět její *raison d'être*. Že lidský duch se vzpíná po nejvyšším, božském, náleží k podstatné výbavě duše a tato skutečnost patří právě tak k bytí duše jako osobnost, svět vnitřní a zevnější. Filosofickému rozboru se tato vloha jeví jako neutrální sklon nebo vznět, bez určitého obsahu a dostávající určitý směr podle předmětu, jímž se naplní. To je vlastní jádro otázky: Který obsah odpovídá této podstatné složce lidské bytosti? Nelze totiž popírat jsoucnost této složky nebo tvrditi zbytečnost jí. Jsme vědecky dosti daleko, abychom viděli, že jest jen polovičním člověkem, kdo činným nebo trpným násilím ochromil v duši tuto snahu jíti vstříc náboženským prvkům a námětům.

Scheler viděl správně, když psal: „Moderní pokroková náboženství ukazují dvojí tvář. Jsou jednak plotinskobudhistické ponoření, vědění o sobě, naprosté oddání čirému poznávání; čirý úkon poznávání si sebe sama uvědomuje, noří se do sebe sama, miluje sebe sama. Jsou naplněna jen pocitem napětí, které jinde se vyrovnává božským, zde však zůstává jen napětím uzavřeným v člověku. Ostatní moderní pokroková náboženství jsou děti Luterovy a Schleiermacherovy . . . samy v sobě pak jsou úpadkem do naivnosti náboženského cítění nejpřimitivnějšího. Za náboženství mají entusiasmus bez ohledu na jeho zdroj, jako pouhý pocit napětí. Nejkratším výrazem toho jest Söderblomova formule: Nábožný jest, komu jest něco svaté. Teoretická formule na to by byla: Náboženskost života jest určité entusiastické uchopení jakéhokoliv předmětu, Boha, vlasti, lidství, hospodářství atd. Taková jsou náboženství neodvislého protestantismu, humanismu, nacionalismu – (mimoходом řečeno, sem musí mocí svých principů dojít i fašismus, přes dosavadní nedůslednost v poměru k náboženství – pozn. aut.) – mamonismu, socialismu, komunismu;

o sobě totiž jsou to samá náboženská hnutí, různící se pouze předměty; neboť jinak bychom si nedovedli vysvětliti nadšenost a nekritičnost jejich přívrženců. Jsou to náboženství, vyznávaná jen pro jejich citové napětí, s odmítáním každé náboženské a metafysické kritiky; nebo také rostou z nadmíry kritiky, jež odmítá všechno transcendentno. Ale boha člověk mítí musí; buď věří v Boha, nebo v modlu.“

Přes zdánlivý nepřehledný zmatek v náboženských teoriích není náboženství bez určitého předmětu. Tento předmět musí býti filosoficky zkoumán ve svém bytí a ve své hodnotě. Dnes vidíme již natolik, že můžeme pronést celkový úsudek, je-li nic nechybí do úplnosti. V dějinách lidstva až do dneška jsou jen dva útvary náboženství, které jsou v základech a zásadně rozlišné a z nichž vyšla všechna náboženství: víra v Původce a víra v mana. Vrcholem jich jest na jedné straně křesťanství a na druhé buddhismus. Víra v Původce všeho a jsoucího nade vším v křesťanství přechází v obsah náboženské vlohy, daný přímým zasažením, čili zjevením Původcovým, jež jest mimo vlastní vývoj náboženské myšlenky; náboženství s pojmem mana je dokonalé teoretické rozvinutí jednoduchého subjektivního dojmu, že jsou v člověku vyšší psychické síly; ze subjektivního dojmu učiněno objektivno a zahaleno vznešeností svatého. Na první pohled by se mohlo zdáti, že se do té dvojice nehodí rozbor Schelerův o moderních náboženstvích pokrokových, protože jest tam jen pouhé napětí, prázdné napětí bez objektivace. Ale patří tam přece a jeví se jako nejžalostnější úpadek druhého tu jmenovaného směru dvojice. Rodově jsou moderní pokroková náboženství totožna s tímto druhým směrem, protože omezují náboženskost jen na nábožný subjekt, nehledají nic vyššího nad věci, pojmy a potřeby všední pozemskosti. Jen jsou o hodně níže svou hmotovostí.

Smysl veškerého náboženského myšlení a badání této doby jest v rozhodnutí otázky, který z těchto dvou směrů jest oprávněn, zdali náboženství imanentní nebo náboženství transcendentní, budované na předmětu mimo člověka a nad ním v absolutně převyšující hodnotě. Tím pak je dána odpověď na první tvar otázky, neboť imanentní náboženství musí býti měnivé podle času a osoby, transcendentní jest absolutní pro všechny časy a osoby, jediné,

neměnitelné, na době a osobě nezávislé, tvořivá a proměňující síla časů a osob. Imanentní náboženství, jsouc omezeno jen na přirozené obzory a zkušenosti a možnosti člověka, je samozřejmě závislé na jedinci, a protože každý jedinec jest jiný a také táž doba jest v jiném poměru ke každému jednotlivci, musí vlastně býti v téže době tolik imanentních náboženství, kolik jest jedinců. Náboženství transcendentní překročuje meze a možnosti jednotlivcovy, plní se předmětem vyšším a tím vstupuje do hodnoty absolutna.

Náboženství myslí moderní doby je dokonale imanentní, vědomě odmítajíc transcendentno ve smyslu křesťanství, jež jediné tvrdí se všemi důsledky, že má spojení s absolutní bytostí, ovládající všechny jedince a časy. Nepřihlížíme-li ke směru budhického, musíme říci, že imanentní náboženství ve své podstatě je cit, pocit, cítění. Když se imanentní náboženství na západě počalo projevovat přesnými naukovými formulkami, řeklo se, že náboženství je cit pro nekonečno, pro nejhlubší základy světa, povznesení nad pojem hříchu, bez určitého ražení poznání. Proti dogmatickému křesťanství se v tom smyslu říkalo, že křesťanství je náboženství lásky, to jest nevyhraněného citu. Orgánem náboženství že není rozum, jenž činí člověka věřícím nebo svobodomyšlným, nýbrž cit a cítěním okřídlená fantasmie; úkolem náboženství že je bezprostřední, osobně cítěná jistota správné cesty duše a tedy spásy, kterážto jistota nemůže býti ani dobrými skutky zvětšena ani vinou zmenšena; proto říkali, že náboženství tohoto nového druhu jest osvobozením, totiž od pocitu závislosti na někom, kladoucím požadavky subjektu obtížné; že náboženství takové je nutností života, nikoli logiky; aby život byl snesitelný, potřebuje myslící člověk jíti životem pevně a beze strachu, pročť odmítá moc vyšší, než je sám, aby nabyl pevného kroku, poněvadž se nemusí bát tam, kde rozhoduje sám nezávisle a tudíž bez odpovědnosti leč jen sobě; správně pochopeným úkolem náboženství že je lidskost, všeobecná láska k bližním, která je nejkrásnějším základem všeobecného lidského štěstí; lidskost (humanita) usiluje o zidealizování lidského pozemského života v té míře, jakou umožňuje kulturní stav té doby, neboť náboženství prý povstalo z touhy býti šťasten, šťasten ve společenství; proto náboženství není věci přemýšlení ani poznávání ani vůle ani mravnosti ani

intelektualismu ani dogmatismu ani moralismu, je prostě zážitkem; býti nábožným jest prožívatí takový pocit; proto také je náboženství mimo důkaz a zásluhu; má-li někdo potřebu víry nebo náboženských úkonů, jako modlitby, má to jen význam rozněcování citu duše, čímž si zvyšuje její sílu.

To je kostra, která drží všechny západní názory tak zvaných svobodných náboženství a setkáme se se všemi, roztroušenými v nejrůznějších spojeních ve všech „nových“ pojednáních o náboženství. Celá filosofickónáboženská spekulace mimo katolické křesťanství nepřinesla nových hesel, jest jen více nebo méně podařené operování těmito myšlenkami, nebo se přibližuje pojmu náboženství transcendentního. Proto také dnes dostačí na všechny filosofickónáboženské teorie všeobecné poznámky o heslech právě naznačených.

Jako hlavní a rozhodující poznámku lze říci slovy Šaldova Zapisníku o krizi inteligence, kde se mluví o „uhlířské víře“, která „má klapky na očích a musí je mít, poněvadž by jinak musela zoufat o svém zítřku . . . Dnešní intelektuálové propadli, v pravém slova smyslu, pověře o všelčivosti činitelů mrtvých, kteří jsou pouhé deriváty a průběžné zjevy vlastních sil duchovních“ (1931, str. 344). Cit a cítění jest skutečně činitel mrtvý a derivát a průběžný zjev vlastních sil duchovních; mrtvý proto, že sám o sobě jest prázdný a života nabývá teprve vyhraněným obsahem; pouhý derivát a průběžný zjev proto, že cit a pocit není první věc při tvoření obsahu duševního, jsa oceněním obsahu napřed přijatého. Není zážitku a prožívání leč skrze myšlenku napřed přijatou. Napřed musí do vědomí býti něco přijato a pak teprve se ocenění projevuje citem a je prožíváno blaživým cítěním. Žádnou teorií nemůže býti změněna skutečnost. Proto žádnou sebe vědeckěji vybavenou teorií nelze přejíti přes tuto skutečnost, že cit nemůže býti podstatou rázovitého duševního dění, nejméně pak dění tak naprosto originelního, samostatného, jako jest dění náboženské v duši, které nemůže býti uvedeno na žádný imanentní fenomen duševní. Rovněž žádná teorie nemůže změnit druhou skutečnost, že originelnost a samostatnost náboženské vlohy a náboženského dění záleží v úsilí dostat se výše, nad sebe. Tomu však nemůže vyhověti imanentní náboženství jakéhokoli zabarvení, neboť nic nemůže býti zdokonaleno, přivedeno výše, sebou samým,

poněvadž je to protismysl, aby něco sebou samým bylo přivedeno nad sebe sama. Imanentní náboženství znamená točiti se v zavřeném kruhu kolem sebe a tedy vyčerpávati se. Dějiny tu podaly samy evidentní důkaz. Imanentní náboženství východu vyvrcholila v opravdovém zničení subjektu, a je to ironie a nemesis osudu, že skončila zničením, jež jest pohlcením čímsi vyšším beztvárným a proto intelligence nedůstojným; imanentní náboženství západu zase tak dlouho hledala novou cestu, až zbylo jen dvojí: několik vět z původní nauky jejich otců s neuvědomělým, ale neodolatelným zabarvením křesťanským a pak přiklonění se k východu, hledáním u buddhismu. Tím byl vykonán soud samým imanentním náboženstvím; všechny moderní snahy, dáti imanentnímu náboženství obsah, končí v naprostém chaotickém zmatku, trvá-li se důsledně na imanentnosti.

Správnou cestu ke skutečné podstatě náboženství uvidíme již, přihlédneme-li k příčinám vzniku teorií o imanentnosti náboženství. Povstaly totiž tehdy, když se ztratilo vědomí toho, co se rázovitě prožívá v náboženském zážitku a v náboženském životě. To bylo na západě. Na východě zase působila jako tvůrčí činitel domněnka o ponižujícím a špatném vlivu všeho, co člověk přijímá a co naň působí zvenku. Na západě subjektivismus, s počátku se snažící konstruovati co největší protivu proti dosavadním křesťanským tradicím, potom vypracovaný v soustavu na základě Kantova předpokladu, že naše myšlení a vůbec náš duševní život nemůže podléhati vlivu předmětů zevnějších. Tak učiněno bylo náboženství v teorii výlučně imanentní a ve skutečnosti se ztratil náboženský život. Neboť, jak správně poznamenává Engert, dovolávání se citu a podvědomí při hledání nové podstaty náboženství nebylo leč *asylum ignorantiae*, útočiště nevědomosti.

Žádná teorie nemůže změnit skutečnost. V záležitosti náboženské vlohy člověka je jiná skutečnost, že tato vloha jest o sobě pasivní, bez vlastní iniciativy a bez vlastní činnosti, dokud není přivedena do činnosti něčím, zasažením totiž předmětu, jako konečně při každé činnosti duše. Náboženská vloha ve své trpnosti žádá reálnost svého předmětu, a to reálnost mimo člověka. Za tuto reálnost člověk vždy bojoval proti jiným náboženstvím, jež její reálnost popírala, za reálnost obsahu svého nábo-

ženství dával člověk i život. Kde se jedná o realitu, není možno, aby rozum sám tvořil předměty, ve kterých by tato reálnost byla skutečností, duch se musí řídit jimi a podle nich pracovati. Jinak by bylo pravdou prostě všechno, nebo by nebylo pravda nic, protože rozum jedním dechem dovede tvořiti ano i ne, v různých subjektech o téže věci. Poněvadž tedy náboženská vloha chce zažít skutečnost, nezbytným předpokladem uskutečnění náboženské vlohy podle jejích požadavků jest náboženská pravda. Ta pravda nemůže býti vytvořena rozumem, proto musí býti přijata zvenku. A poněvadž náboženská vloha je snaha výše, úsilí o vyšší reality, musí býti pravda o realitě vyšší nežli veškerá lidská pravda. Neboť kdekoli jest skutečný náboženský zážitek, jest jeho smyslem nějaké překonání vlastní omezenosti ve spojení s vyšším a v závislosti na něm. Tak skutečnost pojmu náboženství v jeho všeobecnosti (psychologicky i ontologicky) ukazuje, že náboženství stojí na myšlence, že jest vedeno myšlenkou, a to myšlenkou přesahující všechno subjektem dané. Je výsledek dějin a psychologie náboženství, že nebylo životného náboženství bez metafysiky, bez přesvědčení o skutečně jsoucí realitě nejen nadsmyslové, nýbrž nadlidské. Všeobecnou formulí by se to mohlo vyjádřiti tak: Náboženství je stav, ve kterém jedna ze skutečností (lidská duše) vytvořených absolutní bytostí, si uvědomuje svou příslušnost k ní a možnost svého sjednocení s ní. Náboženství pak znamená úsilí spojit se s touto absolutní bytostí v jednotu, která zasahuje do všeho; jinými slovy, náboženství předpokládá víru. To jest nauka již Tomáše Akvinského, jenž tvrdí, že nemůže býti ani přirozené náboženství, jež by nepocházelo z víry, to jest z poznání, jež je naprosto jiného původu a způsobu nežli člověku daný způsob obvyklého poznávání.

Imanentní náboženské úsilí směřuje k uvědomění sil, které mají ráz duchového a ideového (užívá se slov „svaté, nezemské, numinézní“) a k úplnému odevzdání se ideám a pojmům, až třeba k vyloučení osobní a osobnostní činnosti. Není to nic jiného nežli projev zapřené snahy náboženské vlohy vyjít ze sebe. Ten sklon jest zachován v transcendentním náboženství celý a s možností úspěchu; neboť jen tehdy lze vyjít ze sebe a přijít nad sebe, jde-li se k předmětu nejen pojmově, nýbrž reálně převyšujícímu všechno naše.

Ve filosofii náboženství rozhoduje otázka, co je známkou skutečnosti transcendentní reality oněch předmětů, které jsou dány náboženským úkonem. Ve filosofii náboženství záleží všechno na tom, zdali předměty náboženství jsou naprosto transcendentní, nadlidské, můžeme-li je nějak filosoficky určit a o nich něco filosoficky povědět. Podle moderních nemůže náboženství samo dokazovat svou správnost, filosofie může dát jenom jakési nedostatečné opěrné body. Ale je to tvrzení, k němuž chybí všechna oprávněnost. Značkou moderní filosofie je odtrženost od skutečnosti a snaha skutečnost samu měnit podle subjektivních názorů nevzatých ze skutečnosti čili ze skutečna. Svým výlučně subjektivistickým usměrněním má moderní filosofie schopnost rozbírat pouze náboženství imanentní, na které bez mezer vystačí svou psychologií, ale jest naprosto neschopna výpovědi věcné o náboženství transcendentním, jak je zřejmo již ze samých pojmů subjektivna a transcendentna. Proto všechny její výpovědi jsou mimo věc a nezaslужují vůbec pozornosti. Avšak přece se náboženská skutečnost a zkušenost nemůže vzdát práva ani povinnosti dokazovat své předměty kriticky. Poněvadž pak transcendentnost je původní, první a všeobecná skutečnost v náboženství, ani imanentním náboženstvím nepřekonána (neboť právě zapřená, ale pod maskou existující snaha po transcendentním udržuje imanentní náboženství při životě), musí tu mít místo a práci filosofie skutečna, to jest metafysika. Metafysika je pedagogický výstup k náboženskému poznání a zapojení do celku. Kritická oprávněnost přesvědčení o objektivně jsoucí nadlidské bytosti, bez něhož není možno náboženství jako mravní čin svobodného člověka, je v důkazu dualismu o spojení protiv v tomto dualismu, tedy důkaz jsoucnosti nejvyšší bytosti inteligentní, jenž se koná prostřednictvím kategorií příčiny, vzájemného vlivu a podstaty, z nichž plyne absolutní jsoucno, předpoklad a důvod světa a jeho dění.

Ale ani tu není ještě filosofická práce skončena. Filosofie nemůže ovšem vytvořit víru v Boha, onu víru, která je poznání jiného druhu a jiné evidence nežli poznání, které jest v mezích lidských. Ale také toto filosofické poznávání nesmí mít klapky na

očích a zůstat u premis bez kroku k důsledkům. Je-li filosoficky zjištěn dualismus, je-li ve člověku filosoficky zjištěn sklon k překlenutí tohoto dualismu sjednocením, plyne z toho naprosto přirozeným důsledkem, že příčinou tohoto všeobecného náboženského sklonu může být jen ona bytost, o kterou usiluje náboženská vloha lidstva. Tu i filosofii nastává otázka o důsledku této pravdy. Zdali bytost nejvyšší, původce vlohy náboženské, určila člověka k nějakému zvláštnímu sjednocení se sebou. Nastává úkol hledat, existuje-li zjevení. A přijde se k výsledku, že jediné křesťanství má původ z dějinně zajištěného činu Božího, jehož předmětem je historická osoba Ježíše Krista, jenž má být prožit, aby jím byl člověk vynesena nad sebe a tak aby byla cele naplněna jeho náboženská vloha. Všechna ostatní náboženství a všechny jiné mystiky jsou nehistorické, nemají objektivního základu ani cíle, protože sám člověk je tvůrcem náboženství a nábožným, vykupitelem a vykoupěným.

Když konečně nastane skutečné překročení hranic lidského, musí již pracovat vliv bytosti nejvyšší jako jediné rozhodující činitel. Proto při spolupráci člověka přistupuje druhá složka jeho bytosti, složka volní, která poručí přijetí vyššího, kde již rozum nevidí a pouhou silou vlastního světla nemůže přijímat. Tak se stane náboženství tím, čím je chce vloha náboženská mít, věcí celého člověka a pozdvižením celého člověka. A v posledním důsledku se vidí, že ono podrobení duchem a životem nejvyšší bytosti jest uskutečněno jen v náboženství transcendentním, uskutečněném do všech důsledků, uchopeném rozumem i vůlí. Což jest uskutečněno jediné v bezmezerně důsledné a nesmlouvavé a bezohledné katolické věrouce, která se i zraku filosofa jeví jako jediná ucelená a úplná skutečnost náboženská. Její obsažnost a jistota jediná může dát podmínky uvedení ve skutek posledního psychologicky zjištěného a požadovaného rozboru náboženského života: přes osvojení si transcendentna v myšlení a přesvědčení přijetí k extensivnímu a intenzivnímu vzrůstu osobnosti, jež v účtě k božskému a v odevzdanosti jemu a jeho vedení přichází ke svému pravému a lepšímu já.

*Prof. Em. Soukup.*

# PROBLÉM EXISTENCE BOHA

## II. část – kriticko-spekulativní.

Máme-li dokázat hodnotu čtvrté cesty podle učení sv. Tomáše, musíme postupovat ve svém výkladu podle pořádku, jež stanovil sv. Učitel při sestavování této cesty. A to takto: Všechny věty po pořádku vyložíme a obhájíme, bude-li to vhodné. Je třeba poznamenat, že tento uspořádaný důkaz je také v I. knize *Contra Gentes*, cap. XIII. s jakousi změnou. Tam totiž je vynechána čtvrtá věta sestavení, jaké je v *Sumě Theologie*. Nelze opomenout místo v první knize *Sententiarum*, dist. III., *divisio I. Partis*, kdež jsou dva důkazy, zbudované na principech čtvrté cesty. Je divné, že žádné vydání *Sumy Theologie* necituje tohoto textu, v němž jsou vykládány čtyři způsoby, jimiž se podle Dionysia (*De div. nominibus* cap. 7) dospěje k Bohu. Poněvadž tento text není znám ani těm, kdož pojednávají o čtvrté cestě, budiž zde podán jeden z obou důkazů. Tam se praví: „Dobré a lepší mají tento název srovnáním s nejlepším. Avšak v substancích nalézáme dobré tělo a duši, lépe stvořenou; přece však v ní není ta dobrota sama od sebe. A tedy musí být něco nejlepšího, od něhož obé má svou dobrotu.“

Dříve však než začneme výklad, musíme si dobře vysvětlit a stále před oči stavět cíl svého dokazování. Chceme totiž dospět – jak to také praví sv. Tomáš – „k nějakému jsoucnu, které je *příčinou* bytí, dobroty a jakékoliv dokonalosti ve všech věcech“. Bohem všichni rozumějí: příčinu, všechno působící, která není od nějaké jiné příčiny. Za tím směřovali oni orientální staří theologové. Hledající původ světa, přišli k jeho příčině a našli Boha. To má na mysli sv. Tomáš i při ostatních svých důkazech existence Boha čili t. zv. cestách. Dospívá v nich k účinné příčině pohybu, příčinnosti, nutnosti a k účelné příčině všeho. I tímto důkazem čili čtvrtou naší cestou hledáme příčinu tohoto světa, první princip všeliké dobroty a dokonalosti, která v něm existuje.

Než tu se vynořuje nesnáz: Je-li již v tomto článku dokázána příčina tohoto světa, pak jsou zbytečné všechny ty quaestiones (Qu. 44 – 48), ve kterých jedná sv. Učitel o stvoření, dokazuje, že svět má svou příčinu, takže veškeré jsoucno, ať existuje jakkoliv, je od Boha jako od prvního a po-

sledního principu. To vše se totiž dokazuje v tomto našem tématě; neboť, je-li dán důkaz existence příčiny veškeré dokonalosti, zároveň se tím ukazuje, že každá dokonalost pochází od této první a nejvšeobecnější příčiny.

Je pravda, že je veliká příbuznost mezi těmito dvěma otázkami, ba jaksi se spolu sbíhají a zdá se, že dokazují jedno a totéž. Správně to pozoruje jeden tomista<sup>1</sup> – postup sv. Tomáše má začátek v otázce o existenci Boží a končí se v následujících otázkách o stvoření. Tak jsou tyto dvě otázky spolu spjaté, že se nedají oddělit, a musí se brát v úvahu oba důkazy v jednom každém z obou problémů. To se nejvíce jeví při čtvrté cestě. Všeobecně, takřka po každé, když sv. Tomáš jedná o stvoření, užívá důkazu naší čtvrté cesty, jak je patrné z I. P. Qu. 44, a I., Qu. 65, a I., Quaest. Disp. De Pot. Qu. III. a. V.; II. *Contra Gen.* cap. XV.; *Comp. Theologiae* cap. 65; *Opusc.* XV. De angelis cap. IX.; II. *Sent. Dist.* XXXVII., Qu. I., a II. Těchže principů užívá v obou těchto otázkách. Je tedy bez pochybnosti veliká příbuznost mezi nimi. To se také ukazuje, uvažujeme-li historii těchto problémů. Vidíme, že skoro vždycky jsou spolu předkládány i řešeny. A jestliže filosofové, jednající o vycházení věcí z prvního principu, nedali vždy dobré a jasné řešení, avšak – všeobecně řečeno – upadli do pantheistického emanatismu, to bylo proto, že nemohli pochopit nesnadný a nezřetelný způsob vycházení od první příčiny, jak se to děje stvořením. Těžko bylo pochopit a utvořit si ideu stvoření, když byli přesvědčeni, že z ničeho nepochází nic – natož pak všechno! Proto také nemohli mít jasné představy o první příčině. Správné rozřešení jedné otázky záviselo na dobrém rozluštění druhé. Ba dokonce jedním řešením jsou rozluštěny obě otázky.

Proto, kdekoliv sv. Tomáš mluví o dokazatelnosti Boha, ukazuje její možnost ze smyslových věcí, jakožto *účinků*, Bohem způsobených. Tak v I. *Contra Gentes* cap. XII. vede důkaz proti těm, kteří popírali možnost dokázat Boha, a praví: „Nesprávnost takového mínění se nám jeví ze způsobu dokazování, jež nás učí vyvozovat příčiny z účin-

<sup>1</sup> Del Prado, *De Veritate fundamentali*, lib. II. cap. I., *Fribourgi Helvetiorum* 1911, p. 328.



ků“. A v I. P. Qu. II. a. I.: „Je však třeba, aby byl veden důkaz pomocí toho, co je vzhledem k nám více známé, a méně známé co do povahy, totiž pomocí *účinků*.“ Podle sv. Tomáše důkaz něčeho „a posteriori“ se kryje s důkazem téhož pomocí účinků. „Jiný důkaz je z účinků a nazývá se demonstratio *quia* (důkaz, že tak je)“ (Ib. a. II.) Pomocí účinku dokazujeme existenci nějakého jsoucna, pokud činíme závěr, že ono jsoucno – jehož existenci hledáme – je příčinou určitého účinku. Pozorujíce totiž onen účinek, vidíme, že nemá sám v sobě důvod své existence, nýbrž nutně závisí ve svém bytí na jiném. A tak tedy ten účinek, jakožto účinek ve vlastním smyslu, je nám důvodem vystupování k jeho příčině. Pravím: jakožto účinek ve vlastním smyslu; neboť formálnost účinku, důvod jeho konstituce je v tom, že je od jiného provedený, že má příčinu svého bytí, na níž je závislý. To jsoucno, které nemá v sobě důvod své existence, a to právě proto, že nemá důvod své existence, vede nás ke své příčině, k tomu, v čem je nutně položena jeho existence. A to je důkaz pomocí zásady příčinnosti. Podle tohoto principu je nutno *každý účinek* uvést na vlastní příčinu. Proto vyjde na totéž: dokázat existenci příčiny z jejího účinku a dospět k existenci nějakého jsoucna pomocí principu příčinnosti, vystoupit k příčině z toho, co provedla ta příčina, ukázat nutnost příčiny, působící z účinků nutně způsobených. Proto dokázat existenci Boha není nic jiného než dokázat, že tento svět je účinkem nějaké příčiny, která od nikoho nemá svůj původ.

Abychom to však mohli učinit, musí se naše úvaha točit kolem tohoto světa, bychom viděli, zda nezbytně vyžaduje takovou příčinu nebo – což je totéž – zda v každém jsoucnu nutně je obsaženo jako jeho vlastnost, že je *účinkem*, provedeným nějakou všestrannou příčinou, a to tak, že nemůžeme ani pochopit toto bytí bez vztahu k jeho příčině.

Je však třeba poznamenat, že bytí zapříčiněn čili bytí účinkem nějaké příčiny patří k nedokonalosti jsoucna. Nedokonalostí je, když něco není samo od sebe, když je jiným provedeno, když závisí ve svém bytí na jiném a je vedeno z možnosti k uskutečnění. To vše plyne z nedokonalosti takového jsoucna, protože má v sobě potencialitu a není čistou aktualitou. Z toho můžeme vidět, jak nejlépe se dojde k Bohu úvahou o nedokonalosti,

která je na tomto světě. Nedokonalost věcí nás nutně vede k jsoucnu, které je nejdokonalejší, nejvznešenější – jímž všeobecně lidé rozumějí Boha. Protože je nedokonalé, musí existovat nejdokonalejší.

To se silně projevuje v prvních třech cestách, jimiž sv. Tomáš vystupuje k Bohu. Vidíme tam, že potencialita věcí je důvodem a prostředkem k důkazu existence Boha. Některé věci jsou v pohybu – jsou vyváděny z možnosti do aktuality – některé jsou od jiného prováděny, jiné jakožto mohoucí a nemusející býti jsou uzpůsobeny jako nutné. Musí tedy být něco nehybatelného, od čehož je vše uváděno v pohyb, působeno a od něhož dostává své bytí. A i když chceme dokázat Boha z řádu, který je na světě, činíme to ne ze samého řádu a účelnosti jako takové, nýbrž pokud tento řád a účelnost jsou v jsoucnech, která se nemohou sama vésti k cíli, protože nemají poznání, a proto potřebují nějakého všestranného pořadatele, jímž jsou řízena k cíli.

Tyto věci totiž nemají účelnost samy od sebe, neboť se k ní chovají trpně, a proto musíme uzнат nějakou první Inteligenci, která všechno řídí k cíli jakožto první příčina.

Totéž nastane uvažováním stupně dokonalosti, jak je tomu ve skutečnosti u čtvrté cesty. Tato cesta vychází z úvahy o dokonalosti, s kterou se na různých místech setkáváme. Posledním důvodem však, proč musíme připustit nejdokonalejší, není dokonalost jako dokonalost, nýbrž spíše nedostatek a nedokonalost, která je v ní. Protože všechny dohonalosti na tomto světě jsou ohraničené a jaksi nedokonalé, musíme uzнат nějaké jsoucno, které je nejdokonalejší bez jakéhokoliv omezení. Vymezená dokonalost nám nedává dostatečný důvod své existence. Proto se musíme uchýlit k první dokonalosti, která je příčinou veškeré dokonalosti.<sup>1</sup> Z toho lze vidět, že podat důkaz Boha není nic jiného než vyznačit a nalézt příčinu toho, co – pro svou nedokonalost – nemá v sobě důvod své existence. Příčinu pak nalezneme pomocí principu příčinnosti, to je jasné. Tímto principem se dostaneme k *nejvyššímu Jsoucnu*.

Dále je třeba uvést slova sv. Tomáše, jimiž označuje tuto čtvrtou cestu: „Čtvrtá cesta je vzata ze

<sup>1</sup> Garrigou-Lagrange, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1922, p. 189.



*stupňů*, které jsou ve věcech.“ Tento důkaz se tedy bere ze stupňů dokonalosti, a to ze stupňů ve vlastním smyslu, neboť tím, že vidíme stupňovitost, musíme uznat Boha. Jako první cesta je vzata z pohybu a dospívá k nehybnému hybateli, tak tato vychází z toho, že věci jsou různě dokonalé a následkem toho musí dospět k nejvíce dokonalému, co je počátkem každé dokonalosti; právě tak jako ostatní cesty končí u příčiny pohybu, příčinnosti, nutnosti a účelnosti. Proto ten, kdo redukuje tento důkaz na objektivnost rozumového poznání, může si snad zhotovit vlastní důkaz, avšak jde jistě mimo naši čtvrtou cestu, jež vede k Bohu ne z objektivnosti našeho poznání, nýbrž ze stupně dokonalosti. Stále musíme mít na očích pojem stupňovitosti v dokonalosti, abychom viděli, zda možno z tohoto pojmu formulovat pevný důkaz existence Boží.

### *I. Skutečnost různého stupně v dokonalosti.*

Sv. Tomáš zahajuje tento důkaz pozorováním, které může každý snadno provést. „Ve věcech je něco více a méně dobré, pravdivé, šlechetné a tak podobně o ostatních.“ (I. P. Qu. 2, a III.) Je to očitý fakt, že v přírodě existuje jakási stupňovitost. Všechny věci nejsou stejně dokonalé, nýbrž liší se navzájem růzností v dokonalosti a vznešenosti. To se nejvíce ukazuje u hmotných věcí. „Více“ a „méně“ jsou slova, která sama sebou přísluší kvantitě. Často mluvíme o velké nebo malé kvantitě nějaké hmoty. Poněvadž však naše poznání vychází od hmoty — takže všechno ostatní poznáváme ve vztahu k hmotě — jmenujeme nadsmyslné věci výrazy, kterých užíváme především na označení hmotných věcí. Právě tak i tato slůvka „více a méně“ mohou být přenesena na formy a kvality, a tak vyjadřují větší nebo menší stupeň dokonalosti. Sv. Tomáš praví: „Proto u forem jmenujeme *velikým* to, co je *dokonalé*.“<sup>1</sup> Je známo, že všechny formy nejsou stejně dokonalé. Rozeznáváme v přírodě především formy hmotné a duchové. Hmotnými se nazývají ty formy, které jsou tak závislé na hmotě, „že mimo hmotu nemohou samostatně existovat.“<sup>2</sup> To jsou ty, které jsou vyváděny z po-

tenciality hmoty. Proto závisí na hmotě ve svém vzniku, bytí a ve své práci.<sup>1</sup> Formy duchové čili nehmotné jsou ty, které svou podstatou sice směřují k tomu, aby daly formu hmotě, takže s hmotou tvoří jednu bytost, avšak mohou samostatně existovat, i když jsou odděleny od hmoty.<sup>1</sup> Je to ta forma, která není úplně vnořena do hmoty, nýbrž může nějak působit nezávisle na těle. Je to naše lidská duše. Tato druhá řada forem je vznešenější a vyniká nad první řadu hmotných forem, a to tím více, čím je dále od hmoty. Hmota totiž brání činnosti formy, ve které je dokonalost a již je dokonalé všechno, co je vůbec jakkoliv dokonalé.

V řadě hmotných forem se zase shledáváme s nesčetnými stupni, podle toho, jak ta či ona forma více nebo méně je povznesena nad hmotnost. Abychom daleko nezacházeli, uvažujme je toliko podle diferencí více přístupných. Vidíme, že některé hmotné formy jsou těsně spjaté s hmotou, úplně jsou do ní ponořeny, jsou bez života a bez pohybu. Jsou to všechny formy minerálů, jež nemají v sobě ani stopy života a jsou na nejnižším stupni dokonalosti. Po neživotných věcech nejbližší stojí rostliny, v nichž se už projevuje jakýsi život, pokud se pohybují ze svého nitra; neboť život začíná ihned, jakmile je dán vnitřní pohyb. Říkáme, že to žije, co sebou samým pohybuje. Ještě dokonalejší hmotné formy jsou v živočiších. Ti mají dokonalejší život, neboť jsou obdařeni smyslovým poznáním.

Můžeme pochopit i nehmotné formy, a to nejen že mohou existovat bez hmoty, nýbrž též, že jsou tak dokonalé, že se nemohou ani spojit s těly. Existenci těchto forem nemůže náš rozum apodikticky dokázat, nalézá však velmi příhodné podmínky pro skutečnou jejich jsoucnost.<sup>2</sup>

Vidíme tedy velikou různost forem a nesčetné stupně dokonalosti. Mezi čistou hmotou neboli úplnou potencialitou a mezi naprostým aktem čili všestrannou dokonalostí může být nesčíslné stupňování, a také fakticky je. Tato stupňovitost nastává podle toho, jak které jsoucno se více blíží na tu či na onu stranu, neboť tak se stává dokonalým nebo nedokonalým.

Skutečně pozorujeme, že nějaká forma je tím dokonalejší a vznešenější, čím větší nehmotnost a duchovost v sobě obsahuje a čím blíže je u na-

1 Ibidem. 2 I. P. Qu. 50, a. I.

1 I. II. Qu. 52, a. I.

2 Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I. p. 201, Friburgi in B.

prosté dokonalosti. S druhé strany zase čím nedokonalejší je forma sama v sobě, tím více je ve své existenci závislá na hmotě. A tak nám povstane tento poměr: nedokonalost formy a potřeba hmoty – dokonalost formy a odstup od hmoty. První případ je uskutečněn u nejnižších bytostí, kde hmotnost úplně pohlcuje dokonalost formy. Nejvýše v dokonalosti pak stojí formy samostatné, jež jsou tak dokonalé samy v sobě, že zcela unikají hmotě.

Důvod toho je už všem známý: neboť vše existuje svou formou. Formou je jsoucno v konu (actu). Forma obsahuje ve svém pojmu dokonalost právě proto, že znamená aktualitu. Dokonalé je totiž jen to, čemu nic nechybí. Nechyběti je však tolik jako býti. Protože však formou něco je, vyplývá z toho, že jí něco je dokonalé. S hmotou se to má však právě naopak, neboť je první potencialitou hmotných věcí. Proto ona stahuje aktualitu formy. Všeobecně řečeno, čím forma je v sobě vznešenější a dokonalejší, tím více má aktuality a tím méně potenciality. A zrovna tak i forma hmotná: čím je dokonalejší, tím více má aktuality a tím méně *hmotnosti*, jež u hmotných jsoucen značí potencialitu. Z toho následuje, že čím je hmotná forma nedokonalejší, tím více je ponořena do hmoty, tím více je omezena, tím více je vzdálena od prvního konu a blíží se prvotní látce.

Z toho činíme závěr, že mezi prvou dokonalostí a mezi prvou hmotou jsou různé stupně forem, jež se navzájem rozličně liší, a to podle dokonalosti, jakou která má: více nebo méně, jak mnoho nebo málo aktuálnosti v sobě obsahují. Že opravdu je rozdíl mezi všemi těmito formami, že všechny nejsou téže povahy, to se jeví tím, že provádějí velmi různou činnost. Nemáme sice bezprostředního a přímého pohledu do forem, avšak poznáváme je pomocí jejich úkonů a činnosti. Vždyť různost činnosti poukazuje na různé formy, a to proto, že činnost vychází z bytí, neboť každá věc nějak působí, jsouc v činnosti. Činnost je tedy úkon a dokonalost činitele, a jako taková má podstatný vztah k činiteli. Mezi činností a formou je tedy vztah jako mezi možností a jejím uskutečněním, a to tak, že činitel je jako možnost a dokonalý, činnost jako uskutečnění a zdokonalující.

Je zřejmo, že jsou různé činnosti. Nikdo nebude tvrdit, že je to tatáž činnost; řekněme třeba život

a nějaký prostý místní pohyb, který je i u neživých věcí. Jsou tedy dány v přírodě různé stupně forem, protože jsou různé činnosti, vycházející z těchto forem. Bereme-li tedy nyní v úvahu – jak již bylo řečeno – že každé jsoucno je dokonalé svou formou, uvidíme, že různé formy, rozličně dokonalé, vytvářejí jsoucna, různící se dokonalostí. Existuje stupňovitost v dokonalosti. Poněvadž tedy skutečně jsou na tomto světě různé formy, následuje z toho, že opravdu existují různé stupně dokonalosti. Sv. Tomáš praví v tomto artikulu: „Ve věcech je něco více a méně dobré, pravdivé a vznešené.“

\*

Tato stupňovitost dokonalosti, s kterou se v přírodě shledáváme, vede nás k něčemu, co je nejvíce takové (dobré, pravdivé atd.) Je nám to dostatečným důvodem, že musí existovat nějaká nejvyšší příčina, která je počátkem veškeré dokonalosti. Jinými slovy: Tato různost v dokonalosti nám ukazuje, že žádná z nich není dostatečným vnějším důvodem sebe samé, nýbrž že se musí najít něco jediného, co je účinnou příčinou nejen jedné, nýbrž všech dokonalostí.

Tento vývod není tak přístupný a na první pohled zřejmý. Ba jsou v něm vážné nesnáze, které musíme rozluštit, dříve než budeme dále pokračovat ve svém výkladu. Právě v tom je nejasnost a obtíž, že není očividné, proč musí existovat jedno nejvyšší, když existují různé. Naopak měli bychom dojít k příčinám tak různým a rozlišným, jako jsou různé a rozlišné věci, s kterými se shledáváme na tomto světě. To proto, že žádná příčina nemůže nic nad svou schopnost. A dobře můžeme pozorovat, že každý účinek je úměrný své příčině, takže jsme nuceni různé a rozlišné účinky redukovat na různé a rozlišné příčiny. Jedna příčina totiž nemůže provádět různé účinky, neboť každá věc působí, jsouc v konu. Poněvadž pak každá příčina je v konu neboli činnosti svou formou, je vidno, že každý činitel působí tím, že vtiskuje svou formu trpnému prvku. Tvoří jsoucno, které dostává tutéž formu čili – jak se obecně říká – vytváří sobě podobné. Proto také pravíme, že pozorování různých forem nás vede spíše k množství příčin než k jejich jednotě. A tak musíme připustit podle platonských principů tolik různých a rozlišných forem na nějakém jiném světě, kolik je různých

a rozličných dokonalostí na tomto smyslovém světě – čímž je úplně zmařena naše cesta, mající nás vésti k nejvyššímu po různých stupních.

Tato obtíž, které se někteří nemohou zbavit, je velice závažná pro pochopení naší otázky, jejíž úplné rozřešení může být podáno až na konci našeho badání. Nějakou poznámku však možno učinit již teď, jak totiž brát počátek naší cesty, a zároveň ukázat, jak je třeba metodicky postupovat. Není to zajisté bez užitku, neboť největší omyl je užívat špatné metody při řešení problémů, a to tím hůře, čím vyšší a vznešenější je otázka, jak je tomu v našem případě. Neboť když pojednáváme o existenci prvního *jsoucna*, jistě vstupujeme na pole první moudrosti, jejímž hlavním předmětem je: první *jsoucno*, jeho povaha a existence, což všechno musí vysvětlit po všeobecné úvaze *jsoucna* jako *jsoucna*.

K řešení metafysických problémů je třeba postupovat metafysickou metodou, takže celý proces musí být od začátku až do konce metafysický. Cílem této naší cesty je sám Bůh, první *jsoucno*. Musí tedy i začátek být uvažován s tohoto hlediska, totiž ve světle metafysiky, která všechno zkoumá se stanoviska *jsoucna* jako *jsoucna*. Tak také musíme uvažovat stupeň dokonalosti s hlediska *jsoucna*, neboť *jsoucno* se kryje s věcí, značíc její transcendentální dokonalost.

K pochopení toho je nutno poznamenat, že naše mysl přijímá své poznatky, abstrahujíc od smyslových věcí.<sup>1</sup> Abstrahovat není nic jiného než uvažovat jednu věc bez druhé. Tak při abstrakci může lidská mysl – a také tomu tak ve skutečnosti je – uvažovat všeobecné a odezírat od všeho, co náleží k ojedinelosti hmotného *jsoucna*. Neboť poznání záleží v přijetí formy poznané věci, takže poznávající se stává poznáním.<sup>2</sup> Forma poznaného nemůže však být v poznávajícím svým vlastním vymezeným bytím, jež má sama v sobě. Musí tedy být v poznávajícím svou všeobecností a nutností. To je první stupeň abstrakce, když mysl uvažuje hmotné věci bez jejich ojedinelosti. Pokračuje-li se v abstrahování a věc se uvažuje bez jakékoliv smyslové hmoty, tu je druhý stupeň abstrakce a pak se bere v úvahu toliko kvantita věci. Je dlužno učinit poznámku, že náš rozum může uvažovat

hmotný předmět ještě všeobecněji. Tehdy totiž, když neuvažuje už *jsoucno* jako nějakou smyslovou věc, ani ne jako kvantitativní věc, nýbrž prostě jako *jsoucno*. Touto abstrakcí – jež se nazývá metafysickou – je věc postřehnuta a jsou jí přisuzovány známky a vlastnosti nejjobecnější, které mohou být aplikovány na všechna a na jednotlivá *jsoucna*, ne sice tímž způsobem, nýbrž prostě různě. Věc se bere v úvahu s nejvyššího hlediska, neboť je v ní uvažováno to, co je nejdokonalejší, nejvznešenější a nejvlastnější, totiž její aktualita. „Bytí“ je totiž aktem všeho, aktualitou každé formy. Neboť nic není aktuální leč jen to, co se jeví, že je, že skutečně má své bytí. Je to tedy nejformálnější přisudek uvnitř všech věcí.<sup>1</sup> Tato abstrakce je tudíž nejvyšší a nejvznešenější.

Je však třeba dobře poznamenat, že jako při prvním stupni abstrakce se uvažuje u věci všechno to, co náleží k dokonalosti věci, a je rozumem pomíjena toliko hmotnost věci – tak se stává také při třetím stupni. Když totiž něco poznáváme, rozum přijímá od věci formu poznaného, a ta forma je tatáž jako ve věci zbavené hmotnosti; hmotnost odporuje rozumové pochopitelnosti. Proto také pravíme, že rozum má v sobě celou dokonalost věci, neboť je jisto, že hmotnost znamená spíše nedokonalost než dokonalost. Totéž se přihází u třetího stupně abstrakce. Tu je věc uvažována nejen bez ojedinelé hmotnosti, nýbrž také bez kvantitativní vymezenosti. Tato forma tak abstrahovaná obsahuje však všechno jako forma věci, ba i tak, jako forma, již máme při první abstrakci, toliko s tím rozdílem, že neexistuje se svou vymezeností pasivní a hmotnou, avšak ve své největší všeobecnosti, totiž jako *jsoucno*. Proto tento pojem metafysický, v němž je nejvyšší abstrakce, sám v sobě poukazuje na všechnu dokonalost jako odpovídající mu fysický pojem o téže věci. Znamená totiž *dokonalost*, čili že věc skutečně je. Z té příčiny říkáme, že *jsoucno* – bere-li se ve své poslední abstrakci – se kryje s věcí, s dobrem (dokonalostí věci), s pravdou (formou věci – již je rozum pravdivý), ovšem když se ta věc uvažuje nejvšeobecněji, pokud má něco společného se všemi věcmi. Jako v třetí abstrakci je obsaženo všechno to, co je v první a také ve věci, kromě nedokonalosti a hmotnosti – tak je tomu také naopak: všechno

<sup>1</sup> Del Prado, l. c. p. 8–10.

<sup>1</sup> I. P. Qu. 85, a. I.

<sup>2</sup> I. P. Qu. 14, a. I. Cfr. Caietanus, *Commentarium in h. l.*

to, co je obsaženo ve třetí abstrakci, jest již v první, ba i v obrazech a konečně ve věci. Tam to existuje jen všeobecněji a proto dokonaleji.<sup>1</sup>

Poněvadž však jednáme o nejvšeobecnější příčině věcí, musíme tyto věci – dokonalost ve světě – uvažovat způsobem nejvšeobecnějším, v nejvyšší abstrakci. Nechceme totiž dospět k příčině nějaké vymezené dokonalosti – na př. živočišnosti – nýbrž naším úmyslem je vystoupit k universální příčině všech jsoucen, tak abychom ukázali, že všeliké jsoucnost je nutně závislé ve svém bytí na této všeobecné příčině. Proto se musíme dívat na tyto věci, ne pokud mají určitou povahu nebo pokud jsou rody a druhy, nýbrž pokud jsou jsoucnost. Ovšemže naše pozorování a uvažování musí začít fysickou úvahou věcí, tak jako před tímto fysickým pozorováním se na ně díváme vnějšími a vnitřními smysly. To je pravda. Chceme-li však zkoumat existenci nebo neexistenci poslední a nejvšeobecnější příčiny, musíme se vznést k úvazu o těchto věcech – jejichž poslední příčinu hledáme – v nejvyšší abstrakci a hledět na ně jako na jsoucnost. Tak naše pozorování převyšuje všechny rody a všechny druhy, obsahujíc v sobě všechno to, co je. Tu se klade otázka: Zda jsoucnost, jež existuje

1 Proto je nesprávné, co jeden autor nedávno napsal: „I sensi forniscono propriamente fenomeni e non esseri, sono mezzi di conoscenza fenomenica, non ontologica, e il fondamento di fatto dell' ontologia non è da essi fornito. Allora neppure il fantasma formato da sensazioni contiene l'essere, ma soltanto dati fenomenici.“ Zamboni, *Discussioni gnoseologiche* in *Revista di Filosof. Neoscolastica* a. 1926, p. 154. Bylo by podivné, že v představě není obsaženo jsoucnost, když je jisto, že forma věcí, již se stává jsoucnem, lépe existuje v představě než ve věci samé, neboť má nehmotnější bytí. Má bytí – tedy je jsoucnem. Totéž jsoucnost existuje v rozumu ještě nehmotněji a dokonaleji. Proto smysly právě tím, že „forniscono“ fenomena, „forniscono“ též jsoucnost, jež ovšem neexistuje v nich abstrakci ani fysickou ani metafysickou.

s různou dokonalostí a je v různém stupni, je samo od sebe nebo má nějakou universální příčinu? Vidíme totiž, že jsoucnost není jedno, že se různí, že všechna ta jsoucnost nemají téhož stupně dokonalosti. Je tato různost důvodem a správnou cestou, již bychom mohli dojít k nějakému jsoucnu, které je příčinou veškeré dokonalosti na tomto světě, samo však není nikým způsobeno, nýbrž je samo od sebe nejdokonalejší, nejvznešenější, nejpravdivější, zkrátka: Nejvyšší Jsoucnost?

Z toho je již jasno, jak tato úvaha je nejen nejvšeobecnější, nýbrž též nejskutečnější, dotýkajíc se toho, co je ve věci neformálnějšího: jejího bytí, jímž je dokonalá. Nic vznešenějšího nemožno tvrdit o věci než že je, že jest jsoucnem. Je to všechno, co je ve věci: její skutečnost, dokonalost, má bytí, její ontologická pravdivost, její jsoucnost. Najdeme-li tedy příčinu toho, co je jsoucnost, ta příčina bude původcem *všeho, co je ve věci*, bude příčinou veškeré dokonalosti. Tato příčina musí provést celé jsoucnost, všechno to, co je, nic nepředpokládajíc, a musí je vytvořit z ničeho. Ba vůbec cokoliv lze nazvat jsoucnem – všechno, co je – musí mít původ v této příčině, dokážeme-li, že existuje. Tak se staví náš problém a tak hlubokou důležitost má jeho rozřešení. Musíme tedy zkoumat různost a stupeň dokonalosti ve věcech touto poslední abstrakci. Musíme obsáhnout všechnu dokonalost jako něco, co je jedno, jako nějaké jsoucnost existující v různém a různém stupni. Pak nedojdeme k různým příčinám věcí, tak různým, jako jsou různé dokonalosti ve světě; a nebude třeba klást do rozumového světa různé ideje, jež by byly vzory tohoto světn. Dospějeme však z množství k Jednotě, jež jediná je počátkem každé dokonalosti, všeliké krásy, veškeré dobroty a každé jsoucnosti.

*Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.*

## SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ<sup>1</sup>

### *VI. Pravidla umění.*

Věškeren formální prvek umění spočívá v usměrňování a řízení (*regulatio*), jemuž je podrobována hmota. Nadto leží v podstatě umění, míti určitá pravidla, *vias certas et determinatas*.

To slovo určitá pravidla v nás vyvolává špatné

vzpomínky, myslíme na tři jednoty a na „pravidla Aristotelova“. Ale ta upjatá pravidla gramatiků velkého století pocházejí z renaissance, od její pověrčivosti.

1 *Art et Scholastique* est edité par L'Art Catholique (L. Rouart et Fils à Paris).

vé úcty k antice a od jejího vycpaného Aristotela, ne od toho křesťanského Aristotela našich Učitelů. Ta určitá pravidla, o nichž mluví scholastikové, to nejsou konvenční příkazy, ukládané umění z vnějšku, to jsou výkonné cesty samotného umění, tvořivého rozumu, cesty vysoké a skryté. A každý umělec dobře ví, že bez této intelektuální formy, vládkyně nad hmotou, by jejich umění bylo jen smyslovým blátem. Několik vysvětlivek však se tu zdá být nezbytno.

\*

V tom, co se týče nejprve umění vůbec, umění mechanických či otrockých stejně jako umění krásných a umění svobodných, je důležité pochopit, že dotyčná pravidla nejsou ve skutečnosti ničím, nejsou-li v životném a duchovním stavu v mezích nějakého *habitu* nebo některé rozumové síly, jež jest vlastně silou umění.

Skrze ten habitus nebo sílu umění, převládající v jeho duchu, je umělec pánem, který *užívá* pravidel podle svých účelů; pojímat ho jako „otroka“ pravidel je stejně nerozumným jako pokládat dělníka za „otroka“ jeho nástrojů. Abychom mluvili přesně, on je ovládá a není jimi ovládán, není jim *podroben*, nýbrž sám si jimi *podrobuje* hmotu a skutečno; a mnohdy ve vznešených okamžicích, kdy konání geniovo v umění se podobá zázrakům Božím v přírodě, bude jednat nikoli proti pravidlům, nýbrž mimo ně a nad ně, podle některého pravidla vyššího a řádu skrytějšího. Poslechněme si tu slovo Pascalovo: „Opravdová výmluvnost nedbá výmluvnosti, opravdová morálka nedbá morálky, nehleděti na filosofii je opravdu filosofovat“ s touto vtipnou poznámkou nejtyranštějšího a nejjakobínštějšího z učitelů akademie (malíře Davida): „Nebudete-li si vy dělat z malířství bláznů, bude si je dělat ono z vás.“

Jak jsme už výše naznačili, je základní nesrovnalost mezi *habity* a heslem rovnosti. Moderní svět má hrůzu z *habitů*, ať jsou to jakékoli, a bylo by možno sepsat velmi zajímavou *historii postupného vypuzování habitů novodobou revolucí*. Tato historie by sahala až hluboko do minulosti. Vidělo by se v ní – neboť „ryba vždycky hnije od hlavy“ – jak theologové jako Scotus, pak Occam, a dokonce i Suarez, špatně nakládají nejprve s těmi nejaristokratičtějšími z oněch podivuhodných jsoucen, totiž

s dary Ducha svatého – nemluvě o vlitých ctnostech morálních. Záhy nato jsou síly theologální a posvěcující milost pilovány a hoblovány Lutherem, poté theology kartesiánskými. Mezitím dojde i na *habity* přirozené; Descartes ve své vyrovnávací horlivosti se vrhá dokonce na *genus generalissimum*, jehož součástí tvoří zatracenci, a popírá skutečnou jsoucnost kvalit a náhodností. Kdekdo je v tu dobu zachvácen horečkou počítačích strojů: kdekdo v tu dobu sní jen a jen o metodě. A Descartes pojímá metodu jako prostředek, jímž neomylně a snadno dojdou k pravdě „ti, kteří nestudovali“, a lidé ze společnosti. Leibniz posléze vynalézá logiku a jazyk, jejichž nejzázračnější vlastností je to, že se *nemusí myslet* o jednotlivinách.<sup>1</sup> Tak se dochází k duchovní bezhlavosti věku světů.

Takto *metoda* nebo *pravidla*, nazírány jako *souhrn formulek a manipulací, jdoucích samy od sebe a sloužících duchu za orthopedickou a mechanickou výzbroj*, směřují všude v moderním světě k tomu, aby nahradily *habity*, protože metoda je pro všechny, kdežto habitus mají jen někteří: není tudíž přípustno, aby přístup k nejvyšším radostem závisel na nějaké síle, kterou jedni mají a druzí nemají; v důsledku toho je nutno, aby krásné věci byly učiněny snazšími.

Χαλεπὰ τὰ καλὰ. Staří se domnívali, že pravda je nesnadná, krása je nesnadná a cesta že je úzká; a že k přemožení té nesnadnosti a povznešenosti předmětu je naprosto nezbytno, aby v subjektu byla vyvinuta nějaká vnitřní síla a ušlechtilost – totiž nějaký *habitus*. Moderní pojem metody a pravidel by se jim byl tudíž zdál krvavou absurdností. Podle jejich principů leží pravidla v esenci umění, ale pod podmínkou, že už tu je hotový habitus, to oživení pravidla. Bez něho nejsou ta pravidla ničím. Nastrčte dokonalou teoretickou znalost všech pravidel některého umění na nějakého energického, věhlasného autora, který pracuje patnáct hodin denně, ale v němž neklíčí habitus, jakživi z něho neuděláte umělce, a on zůstane vždycky nekonečně vzdálenější umění než dítě nebo divoch, nadaný prostým přirozeným darem: to buď řečeno na omluvu těch příliš naivních nebo příliš zlomyslných obdivovatelů negerského umění.

<sup>1</sup> Ut animus a rebus ipsis distincte cogitandis dispensetur, nec ideo minus omnia recte proveniant. Gerh., *Phil.*, VII.

Modernímu umělci se nesmyslným způsobem klade problém, jak zachovat míru mezi zastaralostí akademických pravidel a primitivností přirozeného daru; tady umění dosud není, tam už zas není; umění je toliko v životné rozumovosti *habitu*.

\*

V naší době se *přirozený dar* rád pokládává za samotné umění, zvláště je-li skryt za snadným trikařstvím nebo chlípným nátěrem. Přirozený dar je přece pouhá předpokládaná podmínka umění, nebo spíše ještě jakýsi náznak, jakási *inchoatio naturalis* uměleckého habitu. Tato vrozená vloha je zřejmě nezbytná; ale sama, bez kázně a bez vzdělávání se, které staří chtěli mít dlouhé a trpělivé a poctivé, sama tato vloha nikdy nedospěje k umění v pravém slova smyslu. Umění takto pochází ze spontánního instinktu jako láska a musí být pěstováno jako přátelství. Neboť je stejně silou a ctností jako ono.

Svatý Tomáš nás upozorňuje na to, že přirozené vlohy, jimiž se jedno individuum liší od druhého, mají svůj kořen v přirozeném ustrojení tělesném, zajímají naše smyslové schopnosti, zvláště pak představivost, hlavní dodavatelku umění – která se tak jeví býti znamenitým *darem*, jímž se člověk rodí umělcem – a z níž básníci rádi dělávají svou hlavní schopnost, protože je tak důvěrně spojena s činností tvořivého rozumu, že není snadno, odlišit ji v konkrétnu od konkrétna samého. Ale síla umění je zdokonalením ducha; tak vtiskuje lidské bytosti charakter nesrovnatelně hlubší, než činí přirozené vlohy.

Ostatně může se státi, že způsob, jakým výchova štěpuje vrozené vlohy, namísto aby rozvinul habitus, docela umoří spontánní dar, zvláště je-li ten způsob hmotný a skrz naskrz zkažený recepty a šikovnostmi – nebo ještě spíš, je-li teoretický a spekulativní, namísto aby byl výkonný, neboť praktický rozum, z něhož povstávají pravidla umění, prospívá nikoli předváděním a dokazováním, nýbrž tím, že působí určitým vlivem na skutečnost; a přechasto ti, kteří nejlépe ovládají pravidla některého umění, nejméně je dovedou formulovat. S tohoto hlediska jest litovati zavedení akademického a školského vyučování (započatého Colbertem, dokončeného Revolučí) namísto společného učení u mistra. Už z toho důvodu, že umění je silou roz-

umu praktického, způsob vyučování, který mu přirozeně přísluší, je učení výchovné, výkonný noviciát za vedení mistra a tváří v tvář skutečnosti, a ne úkoly, ukládané profesory; a vpravdě už sám pojem *akademie umění* (*École des Beaux-Arts*), zejména v tom smyslu, jakém tomu slovu rozumí moderní stát, tají v sobě tak hluboké nepochopení věcí jako třeba pojem nějaké *vysoké školy ctnosti*. Z toho vzešly ty cézannovské vzpoury proti škole a proti profesorům, vzpoury, které ve skutečnosti platí především barbarskému pojmání umělecké výchovy.

Je nadále jasno, že umění, jsouc habitem rozumovým, předpokládá nutně avšak jisté utváření ducha, jež umělci dává vlastniti determinovaná výkonná pravidla. V jistých výjimečných případech ovšem individuální úsilí umělcovo, takového Giotta na příklad nebo takového Mussorgského, může postačit jemu samotnému, aby mu zajistilo to utváření ducha; a dokonce lze říci, že mu může opatřit i to, co je v umění nejduchovnějšího – syntetickou intuici, koncepci díla, jež má být vytvořeno – neboť to závisí na *via inventionis* nebo na vynalezavém úsilí, které si žádá samoty a neučí se od jiného; – přesto však umělec, co se týká nejzazšího vrcholu a nejvyššího života jeho umění, tvoří a vzdělává sebe sám a jen sám; čím více se kdo přiblíží k tomu duchovnímu vyvrcholení umění, tím ty *viae determinatae* budou výhradnějším a osobitějším majetkem umělcovým, jsouce uzpůsobeny tak, že se odhalují jen jemu jedinému. Snad s tohoto hlediska v naší době, kdy tak krutě se zkoušíme všemi zly anarchie, riskujeme to, že si děláme jen ilusi o povaze a dosahu výsledků, jež možno očekávat od návratu k řemeslným tradicím.

Avšak pro nesmírnou část rozumové a diskursivní práce, kterou s sebou umění přináší, je tradice té které disciplíny a výchova přímo mistry a nepřetržitost v času lidské spolupráce, krátce *via disciplinae*, naprosto nezbytnou, ať se jedná o techniku ve vlastním slova smyslu a o hmotné prostředky, nebo o celý ten pojmový a rozumový arsenál, jehož si některá umění žádají a jež nesou s sebou (hlavně v dobách klasických) – nebo posléze ať se jedná o nezbytné zachování dostatečně vysoké úrovně kultury v průměru umělců a řemeslníků, na nichž je nesmyslné žádat, aby každý z nich byl „originálním geniem“.

Dodejme, abychom měli myšlenku sv. Tomáše v celé úplnosti, že v každé nauce a v každém učení mistr dělá jen tolik, že z vnějšku napomáhá principu immanentní činnosti, která je v žáku. Vyučování se v tomto ohledu vrací do širokého pojmu *ars cooperativa naturae*: zatím co některá umění se obírají svou látkou proto, aby ji ovládla a vtiskla jí formu, kterou ona jen přijímá – umění takového Michelangela, který zacházels mramorem jako despota, – jiná umění, ježto mají za předmět přírodu samu, se vskutku obírají svou látkou jen proto, aby jí pomáhala dosíci určité formy nebo dokonalosti, jíž může býti dosaženo toliko činností některého vnitřního principu; to jsou umění „spolupracující s přírodou“, s přírodou tělesnou, jako lékařství, s přírodou duchovní, jako vyučování (jakož i umění vésti duše). Tato umění konají své jen tím, že vnitřnímu principu, který je v předmětu, poskytují prostředky a pomoc, jichž on užívá, aby dosáhl svého účinku. Právě ten *vnitřní princip*, právě to rozumové světlo v žáku se nacházející je při získávání vědy i umění tou *příčinou* nebo tím *agens principale*.

\*

Jde-li pak jmenovitě o krásná umění, je jejich styk se jsoucnem a s transcendentaliemi, pokud se týká uměleckých pravidel, pro ně podmínkou zcela speciální.

A především jsou podrobena zákonu obnovování, tudíž změny, jíž neznají, aspoň pod tímže názvem, ostatní umění.

Krása má objem nekonečný jako jsoucno. Ale dílo jako takové, realizované ve hmotě, zůstává v mezích určitého druhu, *in aliquo genere*. A je nemožno, aby některý druh vyčerpал celé jedno transcendentno. Mimo umělechý druh, do něhož dílo náleží, je vždycky nekonečně způsobů, jimiž dílo může býti krásným.

Zjišťujeme takto jakýsi rozpor mezi transcendentností krásy a hmotnou omezeností díla, jež má být vytvořeno, mezi formálním důvodem krásy, skvělostí jsoucna a všemi sdruženými transcendentaliemi, a formálním důvodem uměleckým, přímým vyráběním děl, jež mají býti vytvořena. Žádná umělecká forma, ať je sebe dokonalejší, nemůže v sobě uzavírat krásu, tak jako Panna v sobě chovala Stvořitele. Umělec stojí u nesmírného a opuštěného moře,

*bez stěžnů, bez stěžnů, bez žírných ostrůvků,*

a zrcadlo, které mu nastavuje, není větší než jeho srdce.

Tvůrce v umění je ten, kdo nachází nějaké *nové analogon* krásna, nový způsob, jímž se na hmotě může zaskví záře formy. Dílo, které tvoří a jež jako takové spadá do určitého druhu, je od té chvíle v mezích druhu nového a vyžaduje nových pravidel – chci říci nového přizpůsobení pravidel prvotních a věčných,<sup>1</sup> a dokonce i užívání *viarum certarum et determinatarum*, dosud nepoužitých a proto s počátku matoucích.

V tom okamžiku zřejmě převládne kontemplativní činnost ve styku s transcendentnem, jež tvoří vlastní život krásných umění a jejich pravidel. Ale je téměř osudným, že nadání, zručnost, čistá technika, činnost to čistě výkonná, závislá na *druhu* umění, nabývá ponenáhu vrchu, když se umělec stará jen o to, aby těžil z toho, co bylo už jednou nalezeno; pravidla kdysi živoucí a duchová se zhmotní a ona umělecká forma se konec konců vyčerpá; bude potřeba obnovy. Dejž Bůh, aby se vyskytl genius, který by ji vykonal! I když ostatně v tom případě ta změna možná sníží všeobecnou úroveň umění, je přesto podmínkou jeho života a rozpuku velikých děl. Od Bacha k Beethovenovi a od Beethovena k Wagnerovi můžeme mít za to, že umění kleslo na hodnotě, na duchovosti, na čistotě. Avšak kdo by se odvážil říci, že jeden z těchto tří mužů byl méně nutný než druhý? Zatěžují-li své umění bohatstvím cizím, těžkým pro každého, jenom ne pro ně, stane se, že nejsilnější jsou nejnebezpečnější. Rembrandt je špatný mistr. Kdo však by mu odepřel svou lásku? I kdyby jím malířství mělo býti raněno, je lépe, že hrál a vyhrál svoji hru, udělal tu svou zázračnou trhlinu do neviditelného světa. Je zajisté pravda, že v umění není zapotřebí pokroku, že tradice a disciplína jsou pravými živitelkami původnosti; a že horečné zrychlení, jímž novodobý individualismus se svou revoluční maníí, kterou trpí prostřední duchové, se projevuje ve střídání uměleckých forem, nedozrálých škol, dětinských mód, že to zrychlení je příznakem veliké intelek-

<sup>1</sup> „V ohledu estetickém není nikdo z hloubky nový. Zákony krásna jsou věčné, nejprůbojnější novatěři se jim podrobují, aniž jsou si toho vědomi; podrobují se jim po svém způsobu, což je nejzajímavější.“ Max JACOB, *Art poétique*.



tuální a společenské bídy; přesto však zůstává novost v umění základní nutností, neboť ono je sezonní jako příroda.

Umění nepředpokládá jako Opatrnost usměrňování žádostivosti, to jest mocnosti vůle a lásky, vzhledem k cíli člověka nebo ve směru mravním. Předpokládá však, jak to vysvětluje Kajetán, že žádostivost směřuje přímo *k vlastnímu cíli umění*, tak jako princip: „pravda praktického rozumu se pojímá ne podle shodnosti s věcí, nýbrž podle shodnosti s přímým apетitem“, řídí říši Tvorby stejně jako říši Jednání.

V krásných uměních hlavním cílem umění je krása. Ale dílo, které má být vytvořeno, není tu prostou látkou, jež má být uspořádána k tomuto cíli, jako orloj, vyráběný k tomu cíli, aby ukazoval čas, nebo jako loď, stavěná k tomu cíli, aby jezdila po vodě. Nýbrž tím, že je jistým individuálním a originálním uskutečněním krásy, je dílo samo, jež umělec tvoří, pro něho cílem o sobě; ne obecným cílem jeho umění, nýbrž cílem částečným, vládnoucím jeho přítomnému konání, a vzhledem k němuž musí být řízeny všechny prostředky. Tedy k náležitému *posouzení* tohoto individuálního cíle, to jest ke koncepci díla, jež má být vytvořeno nestačí toliko sám rozum, je nutný *správný sklon žádostivosti*, neboť každý soudí o svých částečných cílech podle toho, čím je sám v současné chvíli: „jaký kdo je, k tomu cíli směřuje.“ Dovoďme z toho, že u malíře, básníka, hudebníka se síla umění, sídlící v rozumu, nesmí jen rozlévat do sensitivních schopností a do imaginace, ale že též vyžaduje, aby všechna apetitivní schopnost umělcova, všechny jeho vášně a vůle, byla usměrňována vzhledem k cíli jeho umění. Jestliže všechny mocnosti touhy a pohnutí umělcova nejsou v základě usměrňovány a zaněcovány směrem ke krásě, jejíž transcendentnost a nehmotnost jsou nadlidské, život lidský i rumoviště smyslů, ba i sama umělecká dovednost sníží jeho koncepci. Umělec musí milovat *to, co dělá*, tak, aby jeho síla, jeho virtus byla právě po-

dle výroku svatého Augustina tím *ordo amoris*; tak, aby krása se stala s ním shodnou a aby se zalíbením bytovala v něm a aby jeho dílo mu vycházelo ze srdce a z nitra stejně jako z jasnoživého ducha. Tato přímá láska je pravidlem, zákonem nejvyšším.

Láska však předpokládá inteligenci; a bez ní nemůže nic, a směřujíc ke krásnu, směřuje k tomu, co oblažuje ji.

Posléze, protože cílem v krásných uměních je viděné dílo, a to krásné dílo, a protože tento cíl je něčím naprosto individuálním, docela jedinečným, najde se pro umělce po každé nový a jedinečný způsob, jakým se přizpůsobuje svému cíli, tudíž jakým pořádá materiál. Odtud vyplývá pozoruhodná obdoba mezi krásnými uměními a Opatrností.

Umění bezpochyby vždycky zachovává své *vias certas et determinatas*; důkazem toho je, že všechna díla téhož umělce nebo téže školy jsou poznamenána týmiž jistými a určitými rázovitými znaky. Avšak jediné moudrostí, úzkostlivostí, dobrým rozumem a důvtipem, rozhledem, obezřelostí, rozvahou, vynalézavostí, pamětí, předvídavostí, inteligencí a věsteckostí, jediné používáním pravidel opatrnosti a ne předem určených, ustanovených až podle nahodilosti případů, jediné způsobem vždycky novým a vždy znova nepředvídaným aplikuje umělec pravidla svého umění: jediné pod tou podmínkou je jeho regulace neomylná. „Takový obraz, říkával Degas, to je něco, co vyžaduje tolik prohnání, zlovůle a neřesti, jako spáchání zločinu.“ Z různých důvodů a pro transcendentnost svého předmětu mají krásná umění, jako hon nebo umění válečné, účast na ctnostech řízení a vlády.

Tato umělecká opatrnost, tato jakási duchovní sensibilita ve styku s materiálem odpovídá v řádu výkonném kontemplativní činnosti a vlastnímu životu umění ve styku s krásnem. V té míře, v jaké akademické pravidlo nad ní převládá, v té míře krásná umění sestupují na druhový typ umění a k jeho nižším způsobům, k uměním mechanickým.

*Jacques Maritain.*

# BIOLOGICKÝ A SOCIOLOGICKÝ VÝKLAD ESTETICKÝCH HODNOT

## I.

Jest pozoruhodný způsob, kterým J. Kremer vždy dovede učiniti Kanta východiskem při řešení základních otázek filosofických. Neustále se vrací k základům kantovského myšlení, které při tom také podrobuje místy neobyčejně břitké, avšak logicky jemné a zrovna školsky případné kritice, tak zvláště v díle: *Kritik der Vernunftkritik*, Erfurt 1925. A jistě, že lze s prospěchem vyjít z Kanta a mluvit zvláště o obou stránkách filosofie, totiž o metafysice a kritice rozumu, pokud metafysikou rozumíme poznání z čistého rozumu a kritikou rozumíme poznání o čistém rozumu (Kremer, *Vorwärts zu Kant*, 1924 st. 5).

Avšak můžeme se vrátiti ke Kantovi, či lépe podle rčení Kremerova, můžeme postoupiti ke Kantovi též v tom případě, kdy se obracíme výhradně k oboru estetickému, nebo když si speciálně položíme otázku, kterak vřaditi umění v soubor hodnot životních. Vzpomeňme si Windelbandova kritéria hodnoty filosofické soustavy. I ono nás utvrdí v tom, abychom se pokusili vytěžiti co nejvíce z Kantových postřehů, nikoliv, abychom se rozpomenuli na Kantovo řešení tehdy, kdy výtěžky nejjemnějších experimentů a nejvybranějších výzkumných metod, zvláště psychologických nás přivedou v blízkost Kantových výroků. Kantovy myšlenky, které v prvních dobách svého působení nebyly chápány v plné hloubce svého významu, byly zajisté oceňovány ve své rozleptávající působivosti, ale jako filosof nepodmíněného silně poháněný ve směru nadmyslného a metafysického, byl Kant oceněn až dvě stě let po svém zrození.

Z Kantovy „Kritiky čistého rozumu“ jde najevo, že člověk jakožto jev podléhá zákonu kauzality jakož i názorovým formám v podobě prostoru a času a tudíž není svoboden, kdežto jakožto věc o sobě jest zproštěn kauzálního svazku a tudíž je svoboden. Tato metafysická svoboda projevuje se v každém sebenepatrnějším mravním činu, jenž je vlastně projevem odporu a protestu proti empirickému řádu věcí, emancipací od téhož a návratem k naší věčné božské přirozenosti, jejíž sídlo, jak dovozuje Kant, zůstává nám moudře skryto,

ježto každé pozitivní poznání tohoto zdroje ze strachu neb naděje skýtalo by potravu egoismu, čímž by bylo otřeseno čistotou mravního konání. Člověk poznáním a analysou vnitřních hybadel byl by nepodařeným bohem Titanem, (sr. V. Hoppe, *V čem spočívá význam Kantova dualistického pojetí v teoretické a praktické filosofii?* *Ruch filosofický* IV. S. 4 – 5, str. 100.) Nejdůležitější pro nás jest, abychom si všimli, kam klade Kant mravní čin, v jaký poměr jej staví k světu empirickému a inteligibilnímu.

Estetika, resp. estetické hodnoty jsou v analogickém poměru k naší bezprostřední zkušenosti. Pro Leibnize a Baumgartena jest cit libosti z krásna změtený a v jasnosti pokračujícím poznáním cizí dokonalosti a tento výklad jest také základem Kantova. Ale na místo racionalistického pojmu změteného poznání nastupuje v Kantově dualismu poznávacích sil vytvoření smyslového obrazu obrazotvorností. Kdežto změtené poznání jest jenom přechodným stupněm k jasnému poznání rozumem, hledá sice též u Kanta rozum pojem k tomu, avšak smyslový obraz zůstává a nemůže nikdy přejíti v jasné rozumové poznání, nemůže býti nikdy rozložen rozumem v rozumové prvky. Není tedy rozumu možno naléztí adekvátního pojmu k smyslovému obrazu. Tento nebo tvořící jej obrazotvornost může jen více méně harmonovati s mohutnostmi rozumu pojmy tvořící, čili s reflektující soudností a my můžeme při pohledu na krásno na tuto harmonii býti více méně upozorněni, poznávací síly pak mohou býti oživeny napětím mezi nimi, které se snaží o vyrovnání, ale nikdy se úplně nevyrovnejí (sr. Kremer u. d. 172 – 173). Bez interese jest záliba na kráse jen potud, pokud není bezprostředně spojena se zájmem o hmotné držení nebo spotřebování, tedy pokud zajímá ne hmota, nýbrž forma, ne individuálně jako takové, nýbrž všeobecně, které se v něm představuje a pokud se v zálibě na krásnu projevuje radost, ne z naší vlastní existence, nýbrž radost z předmětu o sobě samém a z pouhé existence jeho. Kant shledává též bezprostřední intelektuální zájem, který máme na exis-

tenci krásna; pokud jest krásnou přírodou, musí to býti příroda nebo od nás za takovou pokládána, abychom na krásnu jako takovém měli bezprostřední, t. j. ne účelem zprostředkovaný zájem (Kritika soudnosti, 168). Kant prohlašuje tento zájem za spřízněný s mravním a spočívající na tom, že doufáme nalézt v přírodě důvod pro souhlas jejích výtvorů s naší zálibou nezávislou na jakémkoliv zájmu (K. s. 166). Podivujeme se účelnosti v kráse přírodní, která zdánlivě jest řízena na nás a naše mravní určení jako na náš konečný cíl (K. s. 167). Analogicky k zásadě: všechny zjevy jsou prostorové, musila by estetická zásada býti formulována: Všechny předměty přírodní, po svém zevním zjevu a všechny formy vůbec jsou diferentní vzhledem k ideálu krásna, jsou krásné nebo šeredné nebo něčím prostředním z obého. Zásada estetic-kých soudů zní tedy: Všechny zjevy jsou esteticky diferentní, čili, pokud všechna krásna jest adherentní (návěsná), každý zjev jest výrazný (u. d. 180). Podobně jako pro estetické soudy, bude zníti nejvyšší zásada pro mravní soudy: Každá věc, a pokud všechno se nachází v dění, každé dění jest diferentní vzhledem k dobru (u. d. 184). Z Kantova pojetí, o němž není snad sporu mezi exegety kantovskými, ať náležejí novokatismu či onomu směru, jímž tlačí filosofii Kantovu Kremer, vyplývá, že jak v etickém, tak i estetickém poměru k přírodě jsme vedeni zvláštním, pojmově nevyjádřitelným očekáváním fenoménů, jejichž logické, avšak tak musíme dodat i theoretické duševní zpracování se projeví ne jako činnost empirického, nýbrž transcendentního „já“. Z toho nutno dedukovati, že ani ethická, ani estetická oblast se nevyčerpává duševní aktivitou empirického subjektu.

Přijetím tohoto předpokladu je dáno stanovisko k některým důležitým hypothesám o původu a funkci umění.

Z nejdůležitějších vlastností vývojového pojetí jest jeho zvláštní psychologické základní pojetí. Jest naturalistické, podle něho existuje v člověku jenom jediná hodnotná oblast, totiž biologická, kterou má člověk společnou se zvířaty a kterou, věren kontinuitě vývoje, převzal od svých zvířecích předků, aniž hned k této hodnotní oblasti připojil další. Neexistují tedy původně žádné specificky estetické zájmy, motivy a hodnoty, všecko, co vypadá jako umění, má za motiv užitek hos-

podářský, společenský nebo imaginárně náboženský, nebo jinaký smyslný zájem. Především uplatňuje se tento názor při otázce po původu umění. Tu platí za samozřejmo, že přichází v úvahu jen užitek v podobě sdělení nebo magické ochrany nebo lákání nebo imaginativní ukojení reálně neuspokojených zájmů. Skutečně estetický zájem se tam vpraví jen podloudně nebo se ignoruje. Toto stanovisko se odůvodňuje z podstaty vývoje, která si žádá nepřetržitý přechod od říše zvířecí k lidstvu a také vnitř tohoto a nestrpí skoků. Musilo tedy lidstvo samo počítí jakýmsi stavem podobným zvířecímu, zvláště musilo se omezovati na smyslové zájmy a smyslovou oblast hodnotnou, jako jeho zvířecí předkové, potom mohl teprve nastati vzestup k duchovým hodnotným oblastem poznáním pravé náboženskosti a pravého umění, a vskutku škola Spencerova a Tylorova předpokládá o dnešních přírodních národech, že jsou omezeni na biologickou oblast zájmovou. Avšak již na půdě biologie samé možno proti vývojovému pojetí namítnouti, že vedle nepřetržitý přechodu stojí mutace, že tedy vývoj nemusí vylučovati skoky a tvůrčí novotvary. Už u Darwina nacházejí se druhy jen dočasně ve stavu přeměny jsouce jinak však trvalými útvary, t. j. útvary s konstantními vlastnostmi. K těm patří především pudy, které již biolog pro každý zvířecí druh předpokládá jako konstantní. Toto lze aplikovati též na lidský druh s tou obměnou, že na místo ztrnulých pudů nastupují tvárlivé vlohy, které nacházejí svůj zvláštní obsah příslušnými dějinnými poměry. Názor, že všechno lidské počínání jest určováno zkušeností o libosti a ne-libosti nebo užitku a škodě, je, jak známo, neudržitelný. Takové zkušenosti mohou jen dále rozvíjet tendence, které konec konců spočívají na vrozených vlohách. K takovým odkazují nakonec také hlavní obory lidské kultury, jako hospodářství, náboženství, umění atd., jak se s nimi všude setkáváme (sr. A. Vierkandt: Prinzipienfragen der ethnologischen Kunstforschung, 2. Kongreß für Aesthetik. Stuttgart, 1925, strana 340 – 2).

Neznamená-li toto, že vystupujeme nad člověka empirického, znamená to alespoň, že organismus i smysl člověka jsou více než pouhé uplatnění biologických procesů, a znamená to dále, že všechny estetické systémy zbudované výhradně nebo

převážně na tomto stanovisku jsou nutně neúplné a potřebují opravy a doplnění, ať už jest to estetika vyrůstající v plochem názoru z hodně nízkých oblastí sexuálních (sr. Subak, *Sexuelle Aesthetik*) či až ve společenských vývojových zákonech zbudovaná estetika sociologická dnes ve svém stromě a nekompromisním pojetí je reprezentována Ch. Laloem, který vstřebal v sebe neprosívané a kritikou ještě neprošlé zásady Durkheimovy.

Proti všem takovýmto soustavám staví se mluvčí fakt, s láskou a svědomitostí studovaných, řečí více než srozumitelnou. Lépe než všechny školy vývojové, sociologické a ostatní tohoto směru svědčí mimo jiné vývoj poměru ornamentu a jeho nositele o naprosté nedostatečnosti výkladů výhradně nebo převážně biologických. Měnivý poměr mezi ornamentem a nositelem, mezi duchovou formou uměleckou a přirozenou formou účelnou jeví se nám jako zrcadlo měnivého poměru mezi lidským duchem a přirozeným světem zjevů. Tu rozumíme původně bezpodmínečné závislosti ornamentu na jeho nositeli, pak přibývajícím osvobození, vždy silnějšímu naplnění vlastním životem, tomuto soustředění na sebe sama, tomuto odloučení od hmatatelných tělesných forem, hranic a ploch též jakožto krok za krokem sledovatelnému povznesení lidského ducha, oblastí jsoucna vázaného původně bezpodmínečně na přírodu a na praktický účel. Smíme takto hleděti též jako na poslední výsledek tohoto vývoje s počátkem středověku na vytvoření po případě převzetí křesťanské chrámové budovy jakožto nové ideální reality, protichůdné přírodě a přirozenému účelu, jakož i na vystřídání starého přírodního náboženství uctíváním nejvyššího abstraktně duchového božského principu (F. Adama van Scheltena, *Ornament und Träger*, 2. Kongreß für Aesthetik, Berlín 1924, str. 96). V takových zjevech, jichž plna je prae-historie, bylo by velmi nesnadno chtíti za každou cenu uplatňovati hlediska biologická; vylučují-li jejich výhradní uplatňování naprosto již primitivní počátky umění, tím méně lze s nimi jako s výhradními faktory počítati na vyspělých stupních kulturních.

Některé momenty z dějin umění jsou tu svědectvím velmi výmluvným. Šlo by o to ukázati, na kolik umění v dějinném průběhu se vyvíjelo a pracovalo v souhlase s požadavky biologickými i v nej-

širším slova smyslu, ale naopak též, kdy postup byl úplně naruby proti tomu, jaký by byly vyžadovaly zřetel biologické. Má-li umění vztahy k celému člověku, pak uplatní se v něm nejen hlediska biologická, ale i mimobiologická, pak můžeme apriori souditi a naše očekávání nebude nikterak zklamáno. — Hierarchie hodnot umění výtvarných je velmi pevně stanovena podle názorů, které nám jsou běžny a které jsou opřeny v poslední příčině o hlediska biologická. Typickým příkladem takového pojmání může býti výklad vzniku architektonických forem, který vybudoval Schmarzow. Některé poznatky jeho budou těžko oddiskutovatelné, ale jinde se nám ukáže, kterak podstatně se komplikuje a modifikuje způsob, jímž vzniká to neb ono dílo architektonické. V umění předrománském na př. vládne trojí technika, čistě dekorativní, technika zlatotepecká, tkalcovská, iluminátorská, ostatní techniky jsou jim podřízeny a snaží se reprodukovati jejich ornamenty, ba napodobiti způsob jejich práce; je tu fakt zdánlivě paradoxní, který mate naše klasické pojmy o podřadnosti umění, tato podřadnost existuje v umění předrománském, ale ve směru obráceném, zde sama architektura je podřízena dekoraci. Snadno to postřehneme, když navštívíme ony vzácné budovy z doby nerovinské a karolinské, které se nám dochovaly. (Sr. Louis Brehier, *L'art préroman, L'amour de l'art* V. 9, str. 280.) Není námitkou průkaznou ani, možno-li poukázati k tomu, že velká většina architektury skutečně vytváří prostor pro naše životní funkce. Přenáší-li se, tak říkajíc, veškerá technika zlatotepecká na díla stavitelská, musíme souditi, že i estetické stavy budou spřízněny. Aníž dovedeme s jistotou rekonstruovati estetické stavy při tvorbě i vnímání děl zlatotepeckých, nedá-li nám jich kdysi dokumentární studium, poznáváme, že estetické hodnoty ve svých úplně uvědomělých vrstvách alespoň nevznikají naprosto z ovládnutí předem daného účelu vlastními prostředky toho kterého umění, zde tedy architektury.

Nepřihlížíme tu ke všemu neuvědomělému a podvědomému života umělce tvůrčího, kam náleží všechno, co nazýváme uměleckou vlohou. Umělecká inteligence, která určuje cíl, udílí neuvědomělému duševnu umělcovu impuls a ukazuje mu směr, v němž se má uplatňovati (Volckelt, *System* III. 217).

Kdyby i bylo možno vtěsnati ve formuli biologickou pojem estetické vidiny na vyspělých stupních kulturních, pak jen stěží bylo by možno tak učiniti na stupních primitivních. Pojem estetické vidiny byl by tam naprosto nesrovnatelný s požadavky biologické teorie a přece se tam vyskytuje najisto, alespoň musíme jej tam předpokládati na základě poznatků, které dala etnologie. Vůči lidskému světu musíme trvati na předpokladu stejnosti základních vloh a základních postojů, pokud zkušenost neprokáže, že jest na některém místě neproveditelný, zvláště nemáme žádného důvodu a práva předpokladu, že nižší lidstvo má jen biologickou zájmovou oblast s námi společnou, kdežto estetický nebo náboženský základní postoj že mu ještě chybí. Pokud dnes již dovedeme rozuměti primitivním stavům, není toto očekávání zkušeností vyvráceno.

Pro pozorování primitivního umění plyne z toho: jsme oprávněni a povinni očekávati pravé umění a pátrati po estetickém obsahu ve výtvorech. Obrátíme-li se k jednotlivým druhům uměleckým, nabývá hudba a ornamentika přírodních národů již předem pravého obsahu uměleckého přísnou vládou formy, která vyrobeným předmětům zajišťuje předem vyšší hodnotu proti příslušným smyslovým dojmům denního života. Vnímavost pro tento formový obsah se ostatně také mlčky předpokládá ve všech naturalistických teoriích o původu a vývoji ornamentů, neboť přání zachytiti vzory povstale bezděčně při technických procesech, vůbec již všímání si a zdůrazňování těchto vzorů předpokládá takovou vnímavost, tak jako může zvyk viděti určité formy jen tam působiti, kde se právě dbá těchto forem a kde jsou oceňovány. (Vierkandt u. d. 342 – 3.)

*Dr. Jar. Hruban.*

## PRINCIP ABSTRAKCE A TOMISMUS

### I

Nelze dnes v oboru filosofického myšlení mluviti o hotových soustavách. Všude lze pozorovati jen úsilný ruch, vyvolaný duchem, který hledá, ale ještě nenalezl. Vývoj ostatních vědeckých disciplin nefilosofických dává filosofickému badání charakter. Jsou to v první řadě vědy přírodní se svým formálním aparátem matematické logiky, které mají dnes na filosofii největší vliv a vytvářejí v jejím kruhu mocný prvek charakteru matematicko-přírodovědeckého. Jakkoliv tato skutečnost je velmi významná pro správné hodnocení dnešních filosofických prací, pokládám ji za časově podmíněnou a proto do jisté míry méně podstatnou. Skrývá se však ve většině moderních prací, třebaže nutně jsou časově zabarveny, jeden prvek velmi cenný, poněvadž objektivní a tím časově nepodmíněný: je to nekompromisní úsilí o exaktní vyjádření pravdy. Netvrdím, že jest pravda poznávána, ale úsilí jest zde, a nekompromisnost jeho bylo by lze nazvati objektivitou. V požadavku pak exaktnosti jest shrnuto: jasný předpoklad, logicky bezvadný postup a jednoznačný přesný závěr. Tato samozřejmá, ale prakticky v minulosti tak často opomíjená cesta, jest

ovocem rozšiřujícího se myšlení matematického v matematice samé a ve všech vědách přírodních. Jakkoliv se zde objevuje blahodárny účinek věd matematicko-přírodních na myšlení filosofické, přináší jmenovaná skupina vědeckých disciplin i určitou jednostrannost základních názorů filosofických. Vznáší se do všeho myšlení číslo, kvantum a hmota, a výsledek jest atmosféra, kterou jeden universitní profesor nedávno porovnal s atmosférou vytvořenou křesťanstvím ve středověku: jako ve středověku široké vrstvy vzdělanců žily atmosférou křesťanskou, tak dnes počínají vzdělaní lidé žiti atmosférou nejmodernějšího vědeckého materialismu. Tak kladný prvek nekompromisního úsilí po exaktním vyjádření pravdy nezůstává přece jen nekompromisní, třeba že často neuvědoměle. Není tedy moderní věda, jak by to sama chtěla, objektivní. Kdyby však k úsilí po exaktním vyjádření pravdy přistoupila skutečná objektivnost, vzniklo by dílo hodnotné. Je-li tomismus vybudován na stanovisku objektivním a metodou v podstatě exaktní, pak on by byl s to tento nedostatek dnešního filosofického myšlení odstraniti. Nehodlám v této

studii provéstí obecný důkaz o schopnosti tomismu k takovému úkolu, to vyžaduje větší soustavné práce,<sup>1</sup> ale vybereme si jeden z aktuálních dnes problémů a na něm jako na konkrétním případě ukážeme prakticky, kterak tomismus dovede do řešení moderních problémů zasáhnouti: bude to problém abstrakce, jak jej nedávno nadhodil W. Dubislav.

## II

Letos vyšlo třetí, úplně přepracované vydání knihy: *Walter Dubislav, Die Definition*.<sup>2</sup> Autor pojednává o různých druzích definicí, řeší též problém definice abstrakcí. Tomuto problému věnuje nepochybně mnoho místa, aby konečně došel k řešení negativnímu. Poněvadž na postupu jmenovaného autora, jehož práce je jinak vzorně přesná a důsledná, nejlépe poznáme nepříznivý vliv moderní materialistické atmosféry na vědeckou práci, marně se snažící po zachování objektivitu, podáme nejprve jeho řešení problému abstrakce a pak vytyčíme stanovisko tomismu.

Podle Dubislava<sup>3</sup> lze postup užívaný při definici abstrakcí vyjádřiti symbolicky takto: Budiž  $R$  relace symetrická<sup>4</sup> a transitivní.

*Relace  $R$  je symetrická*, když platí jak  $xRy$  tak  $yRx$ , na př.  $x$  je rovnoběžné s  $y$  a také  $y$  je rovnoběžné s  $x$ . *Relace  $R$  je zde rovnoběžnost*. Každá relace není symetrická, na př. relace  $R =$  otcovství: platí-li  $x$  je otcem pro  $y$  čili  $xRy$ , pak neplatí  $yRx$ , neboť není také  $y$  otcem  $x$ .

*Relace  $R$  je transitivní*, když platí za předpokladu  $xRy$  a  $yRz$  také  $xRz$ , na př. pro  $R =$  rovnoběžnost: když  $x$  je rovnoběžné s  $y$  a  $y$  rovnoběžné se  $z$ , pak je i  $x$  rovnoběžno se  $z$ . Známe-li, tvrdí nyní Dubislav v souhlasu s Russellem,<sup>5</sup> v oboru základních předpokladů určité discipliny nějakou relaci  $R$ , která je transitivní a symetrická, na př.  $aRy$ , pak existuje logická funkce jako ideální něco, nazvané spo-

lečná vlastnost  $a$  a  $y$  a všech těch prvků, které jsou k prvku  $a$  v relaci  $R$ . Tuto společnou vlastnost nazveme třeba  $F$ . Jsou-li na př.  $a, b, c, d \dots$  přímky, pro které platí relace rovnoběžnosti  $R$ , pak existuje jejich společná vlastnost  $F$ , t. j. jejich směr. Pojem směru přímky je takto vytvořen definicí abstrakcí. A podle přívrženců definice abstrakcí je takový nový pojem určen jednoznačně jako cosi vsutku existujícího. Dubislav jde ještě dále a vykládá, že zde je vytvořen nebo objeven nový ideální objekt ve smyslu platonovském. A existenci takového ideálního objektu platonovského pokládá za mlčky předpokládaný axiom pro platnost tohoto druhu definice, pro abstrakci. Praví doslova: Das betreffende Axiom bzw. Vorurteil (!) lautet:

Wenn innerhalb einer Disziplin zwischen Gegenständen derselben eine sowohl transitive wie symmetrische Relation  $R$  besteht, so gibt es immer in Gestalt eines „idealen Objektes“ (das nicht bloss eine zweckmässige neue Formulierung darstellt, die lediglich eine bereits bekannte ersetzt, denn dann wäre gar kein Streit!) eine hinreichend bestimmte gemeinsame Beschaffenheit der betreffenden Gegenstände.

A o něco dále pokračuje:

Mag es nun aber mit einem metaphysisch orientierten Unterbau der exakten Wissenschaften stehen, wie es wolle, und mag vielleicht die landläufige Geringschätzung der Metaphysik unberechtigt sein, so lässt sich doch nicht leugnen, dass man angesichts der Strittigkeit jeglicher Metaphysik gut daran tut, bei dem Aufbau einer exakten Wissenschaft sich soweit wie irgend angängig von metaphysischen Behauptungen frei zu machen und insbesondere keine unbegründeten und vielleicht sogar widerlegbaren Annahmen über die Existenz oder die Erzeugung im platonischen Sinne idealer Gegenstände als Basis für die Benützung einer neuen Klasse von Definitionen zu verwenden.<sup>1</sup>

Jakkoliv se zdá, že takto odsuzuje Dubislav abstrakci nadobro, přece jen tomu tak není. Přiznává, že brzo každý pocítí, jak tísnivý účinek má toto zřeknutí se abstrakce. Hledá tedy exaktní náhradu a nalézá ji v tak zvaném Russellovském principu abstrakce.<sup>2</sup> Princip abstrakce zní:

1 l. c. str. 50 a d.

2 Whitehead und Russell, *Principia Mathematica*, Bd. I, 2. Aufl., 1925, str. 452, vzorec 72.66.

1 Tento problém řeší autor v práci: *Exaktní metafysika*, která se chystá do tisku.

2 Nakladatelství Felix Meiner, Lipsko. Viz posudek v rubrice Kritika v tomto čísle.

3 l. c. str. 46 a d.

4 Podle K. Vorovky a A. Dittricha byl zaveden též výraz komutativní místo symetrický. Viz: Vorovka, Úvahy o názoru v matematice, a Dittrich, Časopis matem. a fysik. LIX, 1 str. 36.

5 B. Russell, Einführung in die mathemat. Philosophie, 1923.

Je-li  $R$  symetrickou a transitivní relací známou v určitém oboru předmětů  $x, y, \dots$  tedy platí-li  $xRy$ , pak platí též  $xSx, ySa$ , kde  $S$  je jednoznačnou relací a při čemž existuje term  $a$  a to pro všechny  $x, y$  týž. Lze dále ukázat, že term  $a$  lze interpretovati jako množství předmětů, které jsou k  $x$  v relaci  $R$ , totéž lze ovšem říci o  $y$  atd.

Rozdíl jest zde ten, že místo dřívější funkce  $F$ , která představovala onen ideální objekt platonovský, nastupuje zde term jako množství určitým způsobem definovaných prvků. Toto množství nemá představovati nový vyšší celek, nýbrž je pouze symbolickou zkratkou pro souhrn jednotlivin, který ještě nemusí míti samostatného významu. Leda že by jinou cestou byl takový význam dokázán.

Tuto větu Dubislav vysvětluje příkladem z matematiky, který zde neuvádím, poněvadž pro matematiku není dosti průhledný. Výsledek je, že dostává místo ideálního objektu formální symbol bezobsažný.

Závěrem končí Dubislav tuto svoji stať o abstrakci tvrzením, že definici abstrakcí lze odůvodniti pouze metafysickým předpokladem, že tudíž jest záhodno pomocí vyloženého principu abstrakce podle Russella způsobem nezávadným, t. j. bez metafysického předpokladu při vědecké práci postupovati.<sup>1</sup>

### III

Vývody Dubislavovy z předcházející kapitoly nelze bez výhrady přijmouti se stanoviska tomismu, zastupujícího umírněný realismus. Budiž proto dovolena stručná charakteristika II. kapitoly.

1. Pod vlivem russelského principu abstrakce je definována definice abstrakcí způsobem docela shodným, až na interpretace výsledků jednou jako ideálních objektů, po druhé jako prázdných symbolů.

2. Definice abstrakcí užíval i Aristoteles, předchůdce sv. Tomáše, způsobem velmi odlišným od uvedeného pojetí platonovského. Proto zbývá uvážiti také pojetí definice abstrakcí ve smyslu tomismu, resp. aristotelismu, při zachování formy užití Dubislavem.

3. Vyjádření postupu při abstrakci v obojích případech je velmi přesné a jest proto ve dvojím směru výhodné: jednak jest dokonalejším nástrojem pro

formální dokonalé myšlení, jednak svou přesností vyhovuje i přísné matematice v jejích moderních nesnázích. Tato výhoda je plodem matematického myšlení.

4. Závěr vzhledem k neúplnému řešení problému se strany Dubislavovy jest nedokázáný. V dalším uvidíme, k jakému závěru dospěje tomismus.

Tomismus jako umírněný realismus nemůže souhlasiti se způsobem, jak Dubislav vyslovuje předpoklad pro platnost definice abstrakcí nutný. Jest to hrubé směšňování všech směrů metafysických, má-li vyvrácení platonovského pojetí ideálních objektů ukázati neužitečnost metafysiky vůbec, pokud jde o problém abstrakce. Nelze dobře posouditi, jde-li zde o neomluvitelnou neznalost anebo o úmyslné zjednodušení problému způsobem nevědeckým. Soudím však, že jde o neznalost, kterou sice nikterak neomlouvám, která však jest právě v našich dnech velmi častým, ne-li pravidelným zjevem: slyší-li někdo dnes o metafysice, pak se mu hned vybaví extrémní směry. Tak i z argumentace Dubislavovy lze vypožarovati, že ve svém výrazu „*eine Beschaffenheit in Gestalt eines idealen Objektes*“ si představuje tento pojem úplně hmotně a jako takový jej pak právem se všemi důsledky zavrhuje. Tím důležitější jest, ukázati na stanovisko, na které Dubislav nebere zřetel.

Základní rozdíl obou názorů tkví v pojmání skutečnosti. Mluví-li D. o předmětech určité discipliny, pak má na mysli vůbec jenom značky za cosi, o čem nemůže nic bližšího říci. Že z předpokladu existence pouhých značek nemůže jako výsledek definice abstrakcí vzniknouti nic jiného než opět bezobsažný symbol, jest samozřejmé. To pak je jediný klad obsažený ve vývodech D. Nikterak tím ovšem není řešen případ, že předměty určité discipliny mohou býti něco jiného než značky. A podle názoru tomismu mají všechny předměty všech vědeckých disciplin určitou realitu, různých arcí stupňů. Nelze zde tuto základní větu šířeji objasniti, v dnešní studii ji prostě přijmeme jako správnou.<sup>1</sup> Pak lze ovšem dáti Dubislavově axiomu stylisaci přijatelnou: Máme-li transitivní a symetrickou relaci mezi předměty určité discipliny, pak existuje vždy realita odpovídající dostatečně určené společné vlastnosti těchto předmětů. Tato věta je zřejmá. Neboť

<sup>1</sup> Učiníme tak v příštím čísle ve studii: Abstrakce a realita.



z řady předmětů nějak stejných můžeme abstrahovati. Tato stejnost zaručuje existenci transitivní a symetrické relace. Výsledek pak abstrakce jest ovšem existence určité reality, a to takového stupně, jak jej určují dané předměty a sám způsob abstrakce. Lze tedy v takové stylisaci přisvědčiti Dubislavově tvrzení, že pro vznik definice abstrakcí musí býti přijat metafysický axiom. Že přijetí metafysického axiomu neznačí ještě zdaleka nevědeckost, to dokazuje náš postup. Stačilo přijetí základního postulátu umírněného realismu, že vše, co je, má nějaký stupeň reality, anebo poněkud méně přesně řečeno, vše, co jest, co vnímáme, o čem uvažujeme, má nějakou skutečnost, vyjadřuje něco svým způsobem daného. Z této věty pak náš axiom již vyplývá jako samozřejmost. Budiž jen ještě dovoleno poznamenati, že jednodušší jest rozhodně náš předpoklad, že vše na světě má nějakou realitu, než předpoklad Dubislavův a s ním všech logistiků a empiristů, že není na světě nic, než pouhé vztahy a jim odpovídající symboly.

Když jsme takto odůvodnili axiom pro definici abstrakcí nutný, můžeme této definice také volně užívati. To také v praxi, i když v jiném rouše formálním, bylo v tomismu vždy praktikováno. Ale přes to, že bychom nyní podle Dubislavových vývodů Russellova principu abstrakce nepotřebovali, chceme si i tohoto problému blíže všimnouti. Jest to, jak jsme již v minulé kapitole poznali, návod, jak prováděti abstrakci přesně a přitom ryze formálně bez ohledu na obsah. Russellův princip abstrakce tvrdí jen, že existuje na základě daných předmětů a jejich relaci něco nového, co to však je, to nepraví. Pro toto pouhé formální řešení postupu abstrakce přijal jej Dubislav do své koncepce jako nutnou náhradu za odmítnutou definici abstrakcí. Ale právě že princip abstrakce podle Russella je pouhým formálním předpisem, nebrání nic, abychom nevyužili i my jeho výhod. Největší užitek přináší tento princip pro matematiku. Ale i pro logiku je velmi užitečným. Tím pak přechází s užitekem do jednotlivých disciplin vědeckých, zejména přírodních. Ukážeme užitečnost Russellova principu abstrakce na příkladě, který v posledních letech ve filosofii způsobil velký rozruch, na pojmu času a prostoru v souvislosti s teorií relativity.

Výsledek staletého badání vedl postupně k poznatku, že pohyb je relace symetrická:

$a$  = krajina,

$b$  = loď,

$R$  = býti v pohybu vůči něčemu,  
tedy, platí-li  $aRb$ ,

platí též  $bRa$ .

Tento poznatek učinil již Koperník.<sup>1</sup> Newton pak dále poznal, že pohyb je relací transitivní:

zavedme ještě

$c$  = plavec,

pak, platí-li relace  $cRb$ ,

a současně relace  $bRa$ ,

platí též  $cRa$ .

Je tedy pohyb relace symetrická a transitivní. Lze proto na ni aplikovati Russellův princip abstrakce, který praví:

Platí-li symetrické a transitivní relace

$cRb$ ,  $bRa$ ,  $cRa$ ,

platí též

$cSa$ ,  $bSa$ ,  $aSa$ .

Co je  $S$  a co  $\alpha$ , nelze z principu abstrakčního poznati. Zde jsme nuceni nalézt řešení samostatně na základě příslušné vědecké discipliny a dodatečně můžeme pak kontrolovati, jakou povahu má naše řešení. Newton řeší problém tím, že klade

$\alpha$  = absolutní souřadnicový systém, t. j. pozadí, vůči němuž se stanoví  $S$ ,

$S$  pak pohyb vůči tomuto souřadnicovému systému absolutnímu, čili pohyb absolutní. Je tedy u Newtona

$S = R$ .

Toto řešení je formálně přípustné. Je však řešením speciálním, poněvadž obvykle se  $R$  a  $S$  od sebe liší, jako na př. v našem dříve uvedeném příkladě, kde  $R$  je rovnoběžnost,  $a$ ,  $b$ ,  $c$  . . . jsou přímky a  $S$  je pak směr. Tedy obecně

$R \neq S$ .

A nyní se tážeme ještě, kde je požadovaný absolutní souřadnicový systém, to pevné pozadí ve světovém prostoru, vůči němuž má Steprve smyslu jako pohyb absolutní. Teorie relativity odpovídá, že člověk není s to udati takový systém, že pro nás neexistuje ani takové  $\alpha$ , ani z toho plynoucí absolutní pohyb. A v souvislosti s tím ani absolutní čas, který jest s pohybem v úzké souvislosti. Bez absolutního pohybu nelze stanoviti absolutního času.

<sup>1</sup> Tento příklad z relativity jest vzat v podstatě z práce: A. Dittrich, Objasnění základu užší relativistiky pomocí Russellova kalkulu relačního. Časopis mat. a fys., LIX, 1, str. 35.

Není tedy absolutního pohybu, není absolutního času a důvod, proč Newton k těmto pojmům došel, nám odhaluje Russellův princip abstrakce jako subjektivní a speciální řešení neznámých  $\alpha$  a  $S$ . Speciálnost by ještě nemusela znamenati nesprávnost, speciálnost činí pouze řešení bez zvláštních důvodů velmi nepravděpodobné, neboť má pak ráz subjektivní.

A jak nahlíží na problém prostoru a času, zba-vené kdysi nedotknutelné absolutní platnosti teorií relativity a principem abstrakce, tomismus? Jako odpověď uvádím doslovnou definici prostoru a času:

*Tempus est mensura motus,*

*Spatium est distantia inter diversa corpora.*

Prostor jest distantia inter corpora. Tedy tělesa jsou nutná pro pojem prostoru. Není tedy přípustné řešení Newtonovo, jenž zavádí absolutní systém souřadnicový. Neboť nemáme absolutního tělesa, k němuž by bylo lze vztahovati vzdálenosti, a nemáme-li corpus, nemáme ani spatium tohoto druhu. Nepřipouští tedy tomismus svou definicí prostoru Newtonovo řešení speciální  $S = R$ ,  $\alpha = \text{absol. syst. souřadnic.}$

Není-li absolutního prostoru, není ani absolutního pohybu. Neboť nelze jej ničím stanovit.

Není-li však motus absolutní, pak podle tomistické definice ani tempus není absolutní. Tak plyne z Russellova principu abstrakce ve spojení s tomismem bez užití teorie relativity základní these právě této teorie relativity: Není absolutního pohybu ani času, tedy pohyb a čas jsou relativní.

Není to však náhoda, že tomismus, vzniklý před sedmi stoletími a zakořeněný v aristotelismu dva tisíce let za námi ležícím, se shoduje při použití moderního Russellova principu abstrakce s ještě modernější teorií relativity v problémech dnes tak

ožehavých pro přírodní filosofii, jako jsou prostor a čas? Způsob definicí shora uvedených nám dává sám odpověď: Definice jsou jasné, prosté, přesné, ale při tom velmi obecné. Tato obecnost je zárukou, že jsou i po staletích upotřebitelné, pokud byly stavěny na správných předpokladech. Jmenované vlastnosti obou definic jsou přímo charakteristikou celého tomismu. Tomismus je to, čemu říkáme dnes exaktní, a je právě z tohoto důvodu tak akutní.

Rád bych jen ještě při této příležitosti připomněl, že charakteristika tomismu jako soustavy vypracované exaktně platí nejen mezi jiným také o tomistické metafysice, nýbrž o tomistické metafysice platí tvrzení o exaktnosti v nejvyšší míře. Tím větší a citelnější je nedostatek zřetele k tomismu v každé moderní práci filosofické, čímž si nároky na vědeckou objektivitu.

#### IV

Shrneme-li výsledky této studie do stručných vět, můžeme říci:

1. Definice abstrakcí je přípustná i ve formulaci Dubislavově při tomistické interpretaci základního metafysického axiomu o abstrakci.

2. Při současné platnosti definice abstrakcí jeví se Russellův princip abstrakce jako užitečný formální předpis logický.

3. Tomismus ve spojení s principem abstrakce lze s užitkem aplikovati na moderní problémy přírodní filosofie.

*Těchto několik malých ukázek dává tušiti, jakou měrou je tomismus vhodným nástrojem pro moderní nekompromisní úsilí po exaktním vyjádření pravdy, při čemž vzhledem k jiným filosofickým směrům mu připadá důležitá funkce regulativní.*

*RNDr. Artur Pavelka.*

## NÁZOR SV. BERNARDA Z CLAIRVAUX NA VÝZDOBU KOSTELŮ

(Apologia ad Guillelmum S. Theodoricum Remensis abbatem. — Op. S. Bernardi: cur. Mabillon ed 4. vol. I. pars 1. col. 1242 — 1244, — Migne, Patr. lat. T. CLXXXII. col. 914 — 916.)

*Kapitola XII.28. — Ale toto vše jsou nepatrnosti,<sup>1</sup> přejdu k důležitější věci, které jen proto ne-*

<sup>1</sup> Tato kapitola z citované Apologie je datována r. 1124. Je namířena přímo proti přepychu, který vládl v Cluny. —

jsou tak nápadnými, že se staly zcela obvyklými. Opomímím rozšiřovati se o nesmírné výšce kostelů,<sup>1</sup> jejich nezřízené délce, nadbytečné šířce, nákladném obkládání [stěn] leštěnými kameny a o podivných malbách, které – protože k sobě připoutávají pozornost modlícího se – překážejí pravé zbožnosti a lépe by se snad hodily ke starému obřadu židovskému. Ale konečně, buď si! Ať se to tedy děje, slouží-li to k větší cti a slávě Boží!<sup>2</sup> Ale mnicha se ptám, sám jsa mnichem, tak jako kdysi pohan pohany káral, řka: „Řekněte mi, kněží, co má se svatostí společného zlato?“ (Perse, Sat. II. v. 69.) Tak i já pravím: „Řekněte mi, chudí, (nejde mi tu o slovo, ale o skutečný jeho smysl) řekněte mi, táži se, chudí – jste-li ovšem vskutku chudými – co má zlato společného s posvátností [našich kostelů a klášterů]?“

Zajisté že jiné příčiny určují jednání a způsob biskupů, jiné mnichů. Víme, že oni, poněvadž musí vyhovovati moudrým i nemoudrým [věřícím], nemohou [mnohdy] povzbuzovati zbožnost smyslům oddaného davu jinak, leč líbivými ozdobami, uchvacujícími smysly, poněvadž duchovými prostředky získati ho nelze.<sup>3</sup> My však, kteří jsme zcela vystou-

V předcházejícím mluvil sv. Bernard proti osobnímu přepychu opata téhož kláštera a končí: „*Dicas si videas eos trans-euntes, non patres esse monasteriorum, sed dominos castello-rum*“. (Srvn. Mortet: Recueil de textes pg. 366 – 371.) Velmi známa je literární kontroverze mezi sv. Bernardem a Petrem Ctihodným, opatem Clunyacenským, kterou spor mezi oběma dokonale nepřátelenskými kláštery převeden byl alespoň na niveau disputace veřejné.

1 Sv. Bernard mluví tu zřejmě o klášterním kostele v Cluny, který byl ve své době nejrozsáhlejší a nejluxusnější stavbou ve Francii.

2 Z tohoto místa je zřejmě patrné, že je nesprávné tvrzení, jako by sv. Bernard byl úplně zavrhoval veškerou výzdobu kostelů. Jak ještě z dalšího kontextu vyplývá, nelze výroky jeho dávat jiný smysl, než že zavrhoval – jako ostatně každý rozumný a tvořivý duch – především veškerý l'art pour l'artism a za druhé hlavně velmi dobře prozíral účel čistě finanční spekulace, kterého jistými prostředky mělo býti dosaženo. A proti tomu horlí, jako zanícený moralista. Ale tam, kde ozdoba diktována je buď skutečnou, nebo více méně naivní, touhou oslaviti Boha, konceduje sv. Bernard všechno: (Viz poznámku závěrečnou.) Nezaměňuje toto ovšem zase se sumptuositou soukromého života biskupů, proti nimž horlí ve spise: „*De moribus et officiis episcoporum*“, kde praví: „*Honorificatis autem non cultu vestium, non equorum fastu, non amplis aedificiis, sed ornatis moribus, studiis spiritualibus, operibus bonis. Quam multi aliter . . .*“

3 Sv. Bernard velmi přesně odlišuje úkol a způsob kněží-světských od kněží-mnichů. Je dobře uvědomiti si, že je to

pili z davu a nad něj, kteří jsme všechno vzácné a podivuhodné ve světě pro Krista opustili, kteří jsme všechnu krásu a skvělost, všechnu útěšnost zpěvu, vábivost vůní, sladkost poznání, libost hmatu a veškerá ostatní smyslová potěšení opustili a opovrhli jimi jako neřádstvem jen proto, abychom tím úplněji a dokonaleji získali Krista – jakoupak zbožnost chtěli bychom v sobě rozněcovati podobnými prostředky? Jaký užitek hledáme v těchto věcech, zda stojíme o obdiv hloupých, nebo o obveselení prostácků? A nebo protože jsme smíšení s pohany a naučili jsme se jejich způsobu, budeme snad nakonec ještě sloužiti jejich modlám?<sup>1</sup>

Ale budu mluvit zcela otevřeně. [Nemyslíte, že] toto vše [zlato a ozdoba] jest pouhou výslednicí lakoty, která je služkou modloslužby? – A pro toto lakomství právě, nesnažíme se o užitek opravdový, ale sháníme se po darech. Ptá se, jakým způsobem? Odpovídám, dosti zvláštním [chytráckým]. Neobvykle hojně roztrušován je kov, jen proto, aby se rozmnožil, vydávají se peníze, jen proto, aby byly získány nové a mrháním jich se získává hojnost. A lidé? Vidíce nákladnost a podivuhodnost nádhery, tím více dávají darů, čím více se jim ty věci líbí; ale tím vším jsou [tudíž] více podněcováni k dávání a nikoliv k modlení [jak by se slušelo].

v době, kdy vnější formu života kněze světského málo odlišovalo od formy laikovy (u nás na př. kronikář Kosmas, děkan kapituly pražské, 1045 – 1125, – byl ještě ženat!) Bylo to právě mnišství v té době, které nejprudšími vzněty a nejúpornější námahou budovalo ideál kněze, tak, jak jej chápeme.

Je zajímavé konečně uvědomiti si i to, že sám sv. Bernard, který je tak nesmlouvavým rigoristou, nevyhýbá se nikterak ani společenskému, (jeho obsáhlá korespondence) ani politickému životu své doby (podněcuje na př. také II. výpravu křížovou, jejíž nezdar byl největší bolestí jeho pozdních let).

1 Sv. Bernard – mystik – pohlíží s naprostým pohrdáním k veškerému vlivu světa hmotného. Narážka na „smíšení s pohany“ není snadno vysvětlitelná. Nejpravděpodobnější asi bude, že uvolnění mravní, které tak silně se jevilo i v klášterích, které ještě před sto lety byly rigorosními a reformními, zasáhlo široké vrstvy, které valem se vracejí k pohodlné tradici pohanské. Vliv těchto záchvatů jeví se i na soudobých stavebních památkách, které vykazují formy jakési první protorenesance antiky, (kostely v Autunu, ve Vezelay a j.) a ačkoliv těsně po nich vítězně nastoupí gotika svůj výboj – ony jsou dekorovány podle stavebních pozůstatků doby římského panství. – Přirozeně, že Bernardovi, duchu tak eminentně gotickému, jsou tyto pokusy, tato neorganická dekorativnost vyznívající horizontálou a velmi nekonstruktivní – naprosto proti mysli. Posmívá se, že snad nakonec ještě budou lidé sloužiti starým modlám.

Tak bohatství přitahuje bohatství, peníze další peníze. Nevím ovšem, proč je tomu tak, ale jisto je, že právě tam, kde je nejvíce bohatství, lidé nejraději přinášejí svoje dary. Zlatem pokryté relikvie oslňují oči a otvírají měšce.<sup>1</sup> Lidem se ukazují krásné obrazy svatých a světic a oni věří, že věc je tím světlejší, čím je zdobenější a pestřejší. Sbíhají se [lidé] k líbání a jsou vybízeni k dávání a při tom více obdivují krásné, než uctívají svaté. Jako kdyby nestačilo zavěšovati v kostelích malé lustry v podobě korun, ozdobené drahokamy; zavěšují se obrovské tam kotouče ověšené lucernami a přeplněné drahokamy. Vidíme tu i jakési stromy přeměněné na kandelábry, z těžkého kovu, podivuhodným dílem uměle zhotovované, které září svými drahokamy více ještě než světly.<sup>2</sup>

Čeho myslíš, že tímto vším má býti dosaženo spíše, zda usebranosti kajčnickovy, nebo obdivu pozorovatele? Oh, marnost nad marnost, ale ani ne tak marná, jako nesmyslná a pošetilá. Církev se stkví svými kostely, ale trpí svými chudými. Svoje kameny [stavby] obléká zlatem, ale své děti opouští nahé a v bídě. Na účet potřebných se dělá divadlo pro oči boháčů. Zvědaví vždy tu naleznou, čím by se pobavili, ale chudí nenalézají tu podpory ve své

1 Sv. Bernard velmi nemilosrdně odhaluje mnišské triky na získání peněz. Snad by nebyl mámení ani tak odsuzoval, kdyby výtěžků jeho bylo bývalo použito k účelům dobrým, ve službách milosrdenství. Uvidíme dále, že však tomu tak nebylo. – Výzdoba relikviářů je vskutku nádherná nade všechno pomyšlení. Sv. Bernard zase tady buď úmyslně, nebo jen náhodně naráží na to pravé, že totiž pokladnice chrámová byla více jakýnsi bezpečným tresorem pro ukrytí a uschování rezervy pro dobu válečnou, než podnikem plynoucím ze základů vskutku ideových. Sv. Bernard asi dobře rozuměl těmto finančním machinacím (*Dicite pauperes, dicite, inquam pauperes, si tamen pauperes, in sancto quod facit aurum?*) a způsobem bystrým a nebojácným odhaluje falešnou hru svých současníků.

2 Lustry v podobě kruhových kotoučů byly všeobecnou módou. U nás visel podobný na Vyšehradě. – Sv. Bernard útočí tu ale zase přímo na Cluny. Mabillon ve vydání tohoto textu z r. 1690 má následující poznámku: „*De ejusmodi coronis (quarum una superest apud Remos in S. Remigii ecclesia, LXXII cereolos habens) statuit Petrus abbas (Venerabilis) ut: magnae illae coronae, ex aere, auro, argentoque elegantissime compositae, quae in medio chori forti catena sustentata dependet, accensi cerei non imponentur, nisi etc. . .*“

Pokud se týče kandelabrů, nezachovaly se nám v celistvosti. Ale ze zbytků jaké chová na př. Městské museum v Remeši, nebo katedrála sv. Víta v Praze (t. zv. svícen Milánský) můžeme si představit dobře jejich rozměry i způsob zpracování.

bídě. Či snad ctíme obrazy svatých tím, že jimi zdobíme podlahu, po níž se chodí,<sup>1</sup> takže se stává, že často pliváme přímo do tváří andělů a že obličej svatých jsou pošlapány botami davů? – A nešetří-li se již tyto posvátné symboly, proč nešetříse alespoň drahocenné barvy? Neboť proč tak zbytečně ozdobuješ to, co musí být pošpiněno a pošlapáno? Jakou cenu mají obrazy, jsou-lineustále znečišťovány prachem? A hlavně: co toto vše má dělat, co toto vše má společného s chudými, s mnichy, s duchovními lidmi?

Leč by snad na zmíněný veršik básníka odpovídal tento verš prorokův: „*Pane miluji krásu domu tvého a místo, kde přebývá sláva tvoje.*“ Souhlasím konečně; trpíme tyto věci v kostelích [laických], protože, ačkoliv marnivým a lakomým jsou škodlivé, přece znamenají něco pro prostá a zbožná srdce.<sup>2</sup>

Ale co mají znamenati, jaký mají smysl v kostelích klášterních, před očima bratří do kamene vytesané směšné potvornosti a podivuhodně neforemné figury? Jakým právem patří tam nečisté opice, draví lvi, potvorní centauri, pololidé, skvrnití tygři, zápasící vojíní, troubící lovci. Vidíš tam [potvory mající] pod jednou hlavou mnohá těla a naopak. Vidíš tu čtvernožce s ohonem hadím a na rybě hlavu čtvernožce. Tam ta potvora má podobu koně a s druhé strany zase podobu kozy. A tak do nekonečna jsou ti ukazovány rozličné a mnohé zajímavosti a zábavy, že bys spíše chtěl si prohlížeti tyto jemné umělecké mramory, než čísti v knihách a celý den zabývati se obdivováním jednotlivostí, než meditací v božském zákoně.<sup>3</sup>

1 Mosaikové podlahy byly antickým přežitkem. Proto právě horlí proti nim sv. Bernard, kterého rozčiluje pochopitelně hlavně, že zdobili podlahu motivy figurálními, což jest pro křesťanskou psychologii nemyslitelný nonsens.

2 Viz poznámku třetí. – Sv. Bernard nezavrhne ozdobnost kostelů, pokud tato má účel dobrý, byť i podle jeho vznešeného stanoviska, primitivní a smyslový. To nutno mít na paměti. Jako každý velký světec, i on je výborným psychologem, negeneralisuje, neuniformuje, nenařizuje. Rozmanitost názorů – jest součástí rozmanitosti universální – a základem harmonie a krásy.

3 Příklady těchto plastik, které sv. Bernard doslovně popisuje, najdeme rozebrány a probrány v díle: *Mâbe „L'art religieuse du XII. siècle en France“*. – Nacházíme je ve Vezelay, v Autunu, v Saintes (St.-Eutrope), Moissae, Boscherville a jinde. Marně jest v nich hledána event. křesťanská symbolika. Jsou to věci pracované v diktátu zhrubělého vkusu, pod vlivy hellenistickými a byzantinskými.

Proboha! Nestydí-li se před tím, že toto vše je směšné, proč alespoň jim není líto za zbytečnosti marně vydávaných peněz?! –

*Poznámka závěrečná.* V starších, romantických výkladech o umění vznikla pověst, že mnichové cisterciáci byli samostatnými architekty a umělci a že vytvořili svůj vlastní stavební styl. – K domněnce té sváděly především určitá podobnost jejich kostelů a klášterů a pak kromě citovaného listu sv. Bernarda, který věnoval umění pozornost tak velkou jako žádný jiný soudobý spisovatel, hlavně také výroky pozdějších generálních kapitul, z nichž uvádíme:

*k r. 1157:* Monachos vel conversos artifices ad operandum saecularibus condendi non licet;

*k r. 1134:* In civitatibus, in castellis aut villis nula nostra construenda sunt coenobia, sed in locis a conversatione hominum remotis. (Podle odlehlých lokalit pak, v nichž kláštery zřizovány, jmenovány často ve složení se slovem silva nebo vallis (Clairvaux, Chieravale, Silvacaune, Walderbach a pod. srvn. Dehio – Rezold: „Kirchliche Baukunst“ I. 521);

*k r. 1157:* Turres lapideae ad campanas non fiant, nec lignae altitudinis immoderatae, quae ordinis dedecant simplicitatem.

K témuž roku vztahuje se nařízení o zvonech; smí se zvoniť vždy jen jedním, nikoliv dvěma zvony najednou. Zvony nesmí vážit více než 500 liber.

*k r. 1148:* Omnis varietas pavementorum de ecclesiis nostris amoveatur.

Kapitula *k r. 1134* řídí se výroky sv. Bernarda nařizuje: Sculpturae vel picturae in ecclesiis nostris seu in officinis aliquibus monasterii ne fiant interdiximus: quia dum talibus intenditur, utilitas bonae meditationis vel disciplinae religiosae gravitatis saepe negligitur; cruce tamen pictae, quae sunt lignae, habemus. A dále: Vitreae albae tantum fiant sine crucibus et picturis. – Tento poslední zákaz byl obnoven ještě *k r. 1182*. Nelze zde uváděti ovšem v úplnosti výroky těchto kapitul, ale právě tak jako tyto citované, směřují i ostatní jen k modifikaci, omezují se vždy jen na kritiku a zákazy a to hlavně na zákaz veškeré luxurnosti, nikdy však nepodávají ani jediného pozitivního návodu jak stavěti. – Zákaz první, zde citovaný, o mniších a konversích – umělcích, nelze si představovati ani příliš ideálně, ale hlavně ne všeobecně. Cisterciácká řehole nařizovala přímo fysickou práci, do níž jsou počítány, mimo agrikulturu, také veškeré jiné práce, kterých klášter potřebuje, ať už je to stavitelství, nebo výroba látek a všech možných utensilií. Je přirozeno tudíž, že hlavně provisoria klášterní, (první stavby, které byly vesměs dřevěné) stavěli sami konversové, kteří ovšem musili být řízeni inteligentními a vzdělanými mnichy. Je rovněž velmi možné, ba jisté, že mnozí z mnichů měli nadání v tom, či onom oboru uměleckém a že ho pěstovali i v klášteře, protože to neodporovalo řeholi, (nás kronikář Ždárský na př. byl zručným řezbářem). Vždyť ostatně téměř při každém větším klášteře byla dílna opisovačství a iluminátorská – ale to vše ještě neznamená, že by to bývalo cisterské specificum a že by byli cisterciáci vytvořili nějakou speciální školu architektury, nebo dokonce zvláštní styl.

Hans Rose, v knize „Die Baukunst der Cistercienser“ (München 1916) řeší, resp. odmítá domněnku tuto dvěma hesly. Poukazuje především na to, že význam řádu cist. ve 12. – 14. stol. je obdobný významu jesuitů ve století 16. – 18. Také jeho úloha měla silnou příchuť pozitivní a praktickou. Byli-li jesuité vzdělavateli mládeže, téměř monopolními, byli kdysi cisterciáci právě takovými kultivátory půdy a kolonizátory vůbec. Rozrůst filiací cisterckých je přímo kolosální a rychlý. Sám sv. Bernard založil 25 klášterů s více než 60.000 mnichy a až do poloviny stol. 14., kdy nastává úpadek, řád roste téměř se čtvercem a rozšiřuje se do všech, i těch nejdlejších krajů Evropy (Švédsko). Mocné toto duchovní vojsko zprvu bojující v zápase o investituru, věnuje později všechny svoje síly hlavně zemědělství; v zemích kultury římské ho znovu povznáší a zvelebují, v zemích mimo hranice imperia vytváří ho od elementárních počátků vůbec.

Oproti těmto konstruktivním a velmi závažným úkolům denním jevila se mnichům jakákoliv práce jiná, která byla účelově podřadnější, přirozeně méně významnou a není pravděpodobno, že by se byli zamýšleli nad problémy specificky uměleckými, nebo stylovými. Byli-li mniši a hlavně konversové snad dobrými tesaři a zedníky, byli-li mezi nimi mnozí i skuteční umělci, to vše neznamená ještě ničeho. K vytvoření stylu je zapotřebí nejen odborné průpravy, ale hlavně tvořivé potence. O cisterciácích, o nichž toho víme velmi mnoho, nevíme naprosto nic podobného. Zaměstnávali ve svých službách naproti tomu velkou většinu stavitelů a kameníků laiků (na př. otec kronikáře Ždárského Ekhardus byl kameníkem a vůdcem celé skupiny řemeslníků, která pracovala jen ve službách řádových. Je jisto, že cisterciáci zaměstnávali celé takové tlupy školených pracovníků stabilně.)

Vyvrátiv domněnku o jejich přímém a tvůrčím zásahu uměleckém, dovozuje naproti tomu H. Rose (o. c.), že cisterciáci působili *nepřímo* nejen na vytvoření určitého stavebního typu, který lze nazvat cisterciáckým, ale že přispěli k rozšíření principu gotického stylu teritoriálně i ideově. Typem cisterciáckým nelze však rozuměti nic více, než to, co rozumíme pod pojmem „typ jesuitský“. Stavebníkům jejich nešlo o kreaci uměleckou, ale o účel a dosažení docela určitého dojmu v první řadě. Cisterciáci právě tak jako jesuité podrobují se obyčejně poměrům a zvyklostem té které země a té které doby. Neřídí se předem daným pozitivním programem, ale omezují se jen na zachování zákazů (cistercké kostely jsou bez věží a mají transept, t. j. příční loď). Ale v celé té záplavě staveb nenašli bychom dvě stejné, nebo alespoň důsledně podle téhož pravidla provedené – a přece je zajímavé, že dojem prvního pohledu na mnohé cistercké kláštery a kostely je shodný. Jsou především zásadně konservativní a zásadně konstruktivní. Dojem ten je tak silný, že mohl vésti v době, která neznala metodu stylové analýzy k domněnce, že se tu jedná o cosi zákonitého.

Sv. Bernard, který byl velmi vnímavý a měl bystrý postřeh světa vnějšího (jeho skvělá symbolika), podivil by se, kdyby se mu řeklo, že je zakladatelem nějaké umělecké školy. Nic nebylo jeho intencím vzdálenějšího. Neboť taková škola se netvoří zákazy, ale rozkazy. Ani on, ani jeho nástupcové však nijakým pozitivním výrokiem do vývoje umění nezasáhli.

V čem spočívá tedy tato podobnost a typičnost staveb cisterckých? – Citeaux právě tak jako Clairvaux (vlastní působistě Bernardovo od r. 1113) leží v provincii burgundské, kde – patrně podle zákona konvergence – vzniká téměř naprosto současně, jako v krajině zvané Ils-de-France (kolem Paříže), styl gotický. Všeobecně se učilo dosud, že kolébkou gotiky je dílo opata Sugera, St. Denis u Paříže. Nové výzkumy Dchio-Bezoldy a Lasteyriho a j. poučili nás však dostatečně o této škole burgundské, která liší se od školy v Ils-de-France několika detaily, ale hlavně svým sklonem k čiré konstruktivnosti a těžké monumentalitě. – A právě první cisterciáci (a to je velmi poučné) pochopili velmi dobře, že tento styl, zbavený všech lokálních příměšků dekorativních, může se stát a stane se nejdokonalejším výtvarným výrazem snah sv. Bernarda a cisterciáckého řádu. Volí si proto svoje architekty v této škole a svěřují jim budování svých prvních kostelů nejen ve Francii, ale i v Německu a v Itálii, kde se stanou vůbec jedinými propagátory gotiky, která v této zemi nikdy nenalezla živné půdy. Prostá konstrukce, tíhnoucí všemi silami vzhůru, budující na principu obdélného, klenebního travé, převádějící celou tíhu klenby příporami až k nosiči, k pilíři, rytmické rozčlenění stěny stejnými články (přípory vesměs stejné, nikoliv střídavé), důsledné používání klenby křížkové a opominutí valené klenby s pásy, podřízení celého prostoru této klenbě, dosažení účinku neobyčejné hloubky kostela – ale vždy jen prostředky nejjednoduššími, nekomplikovanými (odmítá se na př. důsledně systém přípor i při půdorysu katedrálím, který obklopil vysoko přechínající závěry téměř neproniknutelnou hradbou a lesem velmi duchaplných a matematických přípor a fál), to jest hlavní cíl a ideál stavitelské školy vzniklé v Burgundsku a akceptované cisterciáky. Ještě po 150 létech, a po mnohých změnách, budou tyto principy uplatňovány i v našem Žďáru i jinde.

Cisterciáci pochopivše význam především stylu gotického, dovedli podchytiti mladé umění domácí, neusilovali nikterak o to, dosáhnouti účinků, kterými již zcela mladá škola v Ils-de-France se chlubila. Ale nejen to. Brzdili totiž svými zása-

dami burgundský sklon k ozdobnosti a dekorativnosti a převáděli tak zároveň pozornost stavitelů k úkolům čistě konstruktivním, kterými zase předstihli i školu Ils-de-France. – Tím se stalo, že první kostely cistercké (na př. Pontigny) jsou průkopníky nového stylu gotického par ex. Cistercký řád tímto cílevědomým zásahem stal se tudíž důležitou složkou pro vývoj gotiky. O Itálii a Španělsku bylo by třeba zvláště pojednat. Pro Německo je významný tím, že tam vůbec vytvořil náladu a připravil půdu pro celý další rozvoj.

Byla to tedy ukázněnost, která dovedla cisterciáky k tomu, aby pochopili především význam nového stylu, aby podchytili vznikající a vývojeschopné domácí snahy umělecké a dali jim tak mocný a živný ideový podklad, že tato provinciální škola – pokud je ve spojení s řádem – vytváří hodnoty stylově pokrokovější a hodnotnější, než sama škola centrální. Kdyby nebylo cisterciáků, o Burgundské škole by se dnes nemluvilo, byla by zašla bez ozvuku, byla by se utopila v nectnostech, které byly tomuto kraji vlastní, totiž v dekorativnosti a neúměrnosti. (Srovnej k tomu vývojovou linii: Pontigny – Kaisyhainu – Seabec.)

Zdrželivost proti výstřelkům módy, pevný a silný ideový program, pečlivé vyzkoušení námětů a podřízení jich celku, ale naopak zase úměrná podpora dobré a zdravé ideje – to je to, co charakterizuje všechny stavby cisterciácké – ať vznikají ve Francii, či ve Švédsku a ve stol. 12. nebo 14. (Až do doby úpadku řádu v r. 1340, kdy úloha jeho byla dovršena.) Tedy nikoliv činnost pozitivně umělecká, ale čirá a nesmlouvavá ideovost je to konstruktivní, čím cisterciáci zasáhli do vývoje gotiky, následující tak sv. Bernarda velmi správně.

Jak tomuto všemu jest vzdáleno stavební podnikání naše, uvažujeme-li na př. jen o dvou posledních kostelích vršovickém a vinohradském – z nichž každý je stavěn podle hledisk tak různých a tak protichůdných, že je to až neuvěřitelné. Mají jen jedno společné, že je z nich totiž, z obou, člověku smutno, a to tím smutněji, čím více si uvědomuje, že historická analýsa odkryje jednou s nemilosrdnou objektivností všechno, co se snad pro přítomnost dá omluvit, nebo zamaskovat.

Dr. B.

## T. G. MASARYK A RUSKÉ PRAVOSLAVÍ

(„*Rusko a Evropa*“.)

Všeobecně a schválně nepřesně mluveno, rozvoj může se uskutečňovati silou se strany přicházejících vlivů, avšak je patrný rozdíl rozvoje od „změny“ v tom, že každé vlivy mohou býti pojaty jen tehdy, kdy v samotném podmětu rozvoje jsou jisté odpovídající jim možnosti. Podmět rozvoje zůstává vždy podmětem a nikdy nemůže výhradně zastávati úlohu předmětu – objektu působení, vždy působí sám i když zdánlivě se nachází pod vlivy; jeho charakteristickou známkou jest to, že vůbec vlastně nezná rozdíl mezi podmětem a předmětem, ale slučuje je v sobě a tím stává se ja-

kousi „všejednotou“, Absolutnem, které samostatně se rozvíjí cestou aktualizace a uskutečňování všech v něm obsažených embryonálních potencií. Tento pojem rozvoje může a musí býti používán pro různé kategorie: Kosmos, lidstvo, kulturu i bytost a proto je přijatelný a vhodný jak pro metafysiku, tak historiosofii, psychologii atd. Jejich vnitřní spojení určuje se tím, že vždy a všude působí jedno a totéž výlučné Absolutno, které jsouc synthesesou předmětu a podmětu, jest jedinečným a může se aktualizovati v různých plochách: v Kosmu, v dějinách, v životě bytosti atd. – tím vlast-



ně přicházíme k závěru, že nelze mluvit o vlivech v běžném smyslu slova, poněvadž v nich se projevuje působení jednoho a téhož Absolutna. Vždy působí jen „všejednota“, která se po různu vtěluje; rozvíjení kultur, národů a osobnosti je stažením, zkrácením, abreviaturou působení „všejednoty“. Můžeme pocítovati a chápati smysl dějinných i kosmických procesů jedině proto, že člověk je též zkráceninou působícího předměto-podmětu a jeho vědění o tomto procesu je immanentní – je to vědění o sobě samém o své „širší“ osobnosti, zkráceninou obecného sebeuvědomení Absolutna, jeho abreviaturou a individualisací, t. j. zosobněním. Člověk není jen empirickým a logickým, ale i metempirickým a metalogickým činitelem. Člověk konečně nepatří jen sobě a této zemi, ani země jen sobě a slunci, ani slunce jen sobě a jakémusi dřívějšímu a většímu: i člověk, i země, i slunce patří jinému světu, vesmíru, věčnosti. Bohosynovství člověka je hlubší a prvobytnější než lidství člověka, naše hypostatické lidství je hlubší než rozumově poznávající já. Poznání není žádnou kopií – ani symbolem, ani zjevem bytí v poznávacím subjektu, ale bezprostředním odhalením samého bytí, samotného života jako elementu per se. Z ničeho vytvořený Kosmos, kterého personalisací jsme všichni, dostává od Tvůrce plnost svého bytí, Jeho samotného. Právě proto Kosmos nejen pasivně přijímá Boha, nýbrž aktivně ho uznává a bere. Bůh se vtěluje v Kosmos a on se vtěluje v Boha. Jeden a tentýž akt, pohlížíme-li na něj se strany Boha, jest aktem stvoření světa, a hledíme-li na něj se strany člověka, je volným přijetím Boha. Podobný dvoujedinný akt, nikoliv ovšem odlišný od Boha a Kosmu, je nejlépe pojmenovati teofanií. Avšak stvořený Kosmos není nekonečným, poněvadž jinak by se sám stal Absolutnem, chce-li býti takovým, musí pojati do sebe svého Tvůrce a jedině tento má se v něm projevovati. Zde není ani stínu pantheismu, poněvadž svět, pokud existuje, není Bůh, pokud se ztotožňuje s Ním, zůstává přec stvořeným a jen pojatým do Absolutna. Není to rovněž ani dualism, jelikož Absolutno je vždy vyšším než naše představy o něm, kterých nabýváme prostřednictvím relativních protikladů; Absolutno zůstává samo sebou i kdyby nemělo svých přívlastků i kdyby neexistoval Kosmos. Přijímání Boha v sebe a vtělování v něj, toť okamžik, kdy osobnost stává se předměto-pod-

mětem a dějiny nabývají smysl boholidského procesu.

Každý empirický dějinný okamžik a bod jest postřehem anebo modus Absolutna, proto jest jedinečným, neopakovatelným, ontologicky spojeným se všemi ostatními, absolutně hodnotným, poněvadž je nenapodobitelnou reální aktualisací podstatné „všejednoty“, jistým způsobem jejího vyjádření. Ontologická spojitost všech okamžiků vede k tomu, že v každém z nich jsou obsaženy všechny ostatní. Empirický bod dějinného rozvoje je „všejednotou“ povstávající z určitého centra, anebo centrem, z něhož pochází „všejednota“. Proto každý empirický okamžik immanentně ví o ostatních, poněvadž tyto jsou též kvalitativně v něm obsaženy. Ve svém vzniku všechny individualisované okamžiky, třebaže mají stejnou ontologickou hodnotu, přece mohou se různiti podle blízkosti k ideálu, ve svém naplnění tímto, ve způsobu vyjádření Absolutna. Nemá plnosti aktualisace všech poznatků, žádný empirický bod nesmí býti kvalitativně stavěn proti ostatním – on jest právě určitým zosobněním, ale též má současně býti individualisací všech ostatních okamžiků – jinými slovy má zaniknouti v nich a oni v něm. Ve skutečnosti však žádný okamžik není s to dosáhnouti své vlastní dokonalé individualisace a proto vždy jen v ní zaniká, rovněž není dosažitelnou ani plnost individualisace ostatních okamžiků, poněvadž tyto jen hynou, ale nikdy zplna v něm nezanikají. Tato neúplnost je příznačnou a plyne z ní logická nemožnost empirického uskutečnění Absolutna, což však se nepřičí jeho metaempirickému uskutečňování.

S hlediska teorie rozvoje dějinný proces jest obměnou nepřetržitě se zosobňujících empirických okamžiků, uskutečněním všech potenciálních možností, zrozením skutečnosti z embrya – „všejednoty“, Absolutna. Není to změna, poněvadž není vzájemného působení předmětu a podmětu – oba jsou spjaty poutem totožnosti; dějinný rozvoj lidstva je procesem jednotným. Vyčerpání možnosti, její zánik anebo neuskutečnění jest involucí, implikací dějin. Vzájemná spojitost všech okamžiků mezi sebou není příčinnou, ale ontologickou a dějinný proces jeví se vždy jako samopůsobení, samočinnost Absolutna.

Pozorování procesu rozvíjení každé kultury ná-



zorně ukazují jistá empirická vrcholná období, éry před nimi a po nich. Ve všech svých úsecích zůstává proces vnitřně jednotným a nepřetržitým, ale tato období různí se od ostatních podle intenzivnosti, zosobnění určitých potencií. Ale vrcholná období jsou největším vyjevením drímajících sil a zanechávají svoji pečeť jak na minulosti, jejíž smysl a ospravedlnění nám zjevují v nečekaném světle, tak i na budoucnosti, jež třebas by i byla poklesem, přece navždy zachrání ráz předcházejících dob, v pozvolném trvání jejich motivů.

V přítomné době převládají okamžiky s křesťanskou náplní, ovšem v každém z nich jsou obsaženy též i všechny okamžiky jiné a proto současně s dnešní křesťanskou kulturou může rovněž existovati i křesťanská minulost ve formě menšího naplnění, což vnějškově připomíná dřívější fáze, anebo dokonce i kultura pohanská. Ale dnes zřejmě převládá právě individualisace křesťanské náplně, což jest rozvojem v určitém směru. Zde vidíme vrcholný bod, v němž empirická kultura dosahuje největšího ztotožnění s ideálem – a to není nahodilé a nepomine, i kdyby dějinný proces napříště šel ve formě involuce. Pojímáme-li dějiny jako uskutečnění teofanie, pak křesťanská kultura jeví se nepopíratelně vrcholnou proto, že převládají v ní teofanické motivy a prvky, že jest přijetím Absolutna a nehlubším naplněním. V křesťanské kultuře, jejímž základem jest myšlenka teofanie, Boholidství a vykoupení, jsou zcela jiné, než v ostatních kulturách poměry k empirii – dění není pro ni ani preludem ani osamoceným bytím bez Absolutna. Veškerý společenský a empirický život je součástí jednotného světového dění, plným vnitřního smyslu, projevem činnosti Božství – jako takový nemůže býti zamítnut, ale jest přijímán v celku. Ale jsa neúplným a nedokonalým, může býti dovršen a doplněn – podobné dovršení však nikdy se nemyslí jako náprava jedné empirie jinou, nýbrž může se uskutečnit cestou aktualizace všech okamžiků a prohloubením teofanického aktu. Křesťanská kultura má svůj ideál a metu, ale tyto nejsou obsaženy v minulosti, přítomnosti nebo budoucnu, nýbrž ve všečasném rozvíjení dějin. Ideál se projevuje v samotné empirii, jest jejím posvěcením, jeví se nám vnitřně povinným a jako takový uznává se i pro budoucnost. Chceme-li nalézt hodnotící měřítko, použití

schema rozvoje – implikace, pak najdeme je právě v rámci tohoto vrcholného období, v rámci křesťanské kultury. Nemůže to býti nějaká odtažitá idea, která by nebyla potenciálně obsažena v empirii, naopak musí v ní zcela objektivně existovati. Nejvyšší skutečnost je zároveň povinnou metou pro celé dění, které se k ní pozdvihuje, stává se jí, jsouc při tom jen jejím okamžikem a tak i samo sebou. Důstojenství vrcholného bodu nespočívá jedině v okolnosti, že se zjevila v dobách křesťanské kultury, ale v tom, že je nejplnějším i nejvyšším zosobněním Absolutna pro všechny doby a časy. Je to axiologický problém – v dnešní křesťanské a vůbec v celé kultuře, vidíme nejvyšší axiologický okamžik v Kristu, v lidské osobnosti Ježíše, který jsa Bohočlověkem, spojuje empirii s Absolutnem; Ježíš vtěluje se v svět, stává se jím, a jest přijímán lidstvem, jež se stává Kristovou církví. Lidské dějiny jsou rozvojem ve světle tohoto axiologického okamžiku a dějinný proces je procesem povstávání, rozvoje, života a involuce pozemské Kristovy církve, jejím projevením a samopůsobením.

Vidíme, že Karsavin výslovně uznává jak první thesi Masarykovu – spojitost otázek náboženského vývoje s obecným vývojem kulturním, tak též filosofickou část třetí these. Ruský autor nejenom připouští, nýbrž také filosoficky odůvodňuje možnost toho, že „současně s dnešní křesťanskou kulturou může rovněž existovati i křesťanská minulost ve formě menšího naplnění, což vnějškově připomíná dřívější fáze“. Poukážeme-li na okolnost, že stoupenci nejrozumnějších směrů pravoslavné myšlenky velmi často odvolávají se na to, že ruská církev, anebo naopak, církev latinská – uchýlila se od pravého křesťanství, pak bude jisto, že tím vlastně přijímáme Masarykovo a Karsavinovo tvrzení o možnosti existence různých stupňů naplnění křesťanství. Hlásání toto, že podobná úchylna jest možná, je ve své podstatě uznáním názoru, připouštějícího různost jednotlivých úrovní náboženského uvědomení. Tím jsou dány všechny předpoklady k tomu, aby bylo možno tvrditi, že ruská filosofie dějin v úplném souhlasu se svými obvyklými tradicemi může a musí projevit naprostý souhlas s názorem T. G. Masaryka.

7. Jinak jest tomu s druhou částí třetí these, t. j. s míněním, že nábožensky „Rusko je tím, čím Evropa byla“. Zde ruská kritika musí se nevyhnutelně

rozdělit na dva tábory: katolisující, kritický a nekritický-pravoslavný. Bylo by ovšem naprosto zbytečné uvádět všechny jednotlivé posudky, jež se vyskytovaly o těchto otázkách. Jelikož Masaryk uchyluje se k sociologickým a historickým argumentům, musíme se bezprostředně podívat na dějinný vývoj ruské náboženskosti a vyzkoušet názor Masarykův pod zorným úhlem empirických fakt. Pokusíme se tak učiniti.

Na Rus přišlo křesťanství o devět století později než na Západ. Půda pro ně nebyla připravena. Fakt přijetí této víry, jak dokazují novější badání, byl do jisté míry nahodilý, a proto není divu, že nové náboženství nebylo trvale osvojeno. Po celou dobu až do nejposlednějších dnů na Rusi byla a jest t. zv. „dvojvíra“, t. j. sloučení úředního vyznání pravosláví s tajným, skutečným uctíváním pohan-ských bohů i obřadů. Zbytky pohanské starobylosti v písničkách, zvycích a pověrách žily do nejposlednějších časů, a to nejen mezi Čeremisy a Mordviny, nýbrž i mezi Velkorusy a Malorusy. Velmi často nové křesťanství nebylo ani trvalým, ani stejným pro všechny vrstvy ruské společnosti – nesmíme zapomínati, že nové náboženství bylo na Rusi zavedeno, rozšířeno a udržováno per rescriptum principis. Zůstávalo aristokratickou institucí, bylo podporováno vyššími třídami společnosti a šířilo se potud, pokud národ přicházel do styku s panským sídlem. Na Západě tvořil se obřad sám od sebe jako výraz náboženského citu, byl formou, do níž se tento cit přeléval. V Rusku měla se věc opačně: obřad byl zde dříve než jeho poc hopení proces pomalého ujasnění obřadu byl procesem pronikání víry do duše. Rusové šli od obřadu k náboženství; „starověrectví“ jest toho největším charakteristickým dokladem. Nábožensko-ruská byla proto velmi často zkalena ctěním svatých předmětů, ne jako symbolů božství, nýbrž jako jeho vtělení. Odtud vyplývá sklon k liteře, k slovu a ne k jeho smyslu, což významně charakterisuje starověrce za poslední dobu moskevského Ruska.

Vytvořila se jakási stupnice uvědomení Kristova učení: jinak věřil šlechtic, jinak měšťan a jinak sedlák. Jihozápadní část, jež podléhala vlivům latinským, byla osvícenější než Velkorusko; severovýchod byl konservativnější a zaostalejší. Bylo tedy mnoho různého pochopení křesťanství. Chybělo zde společné niveau morálky, nebylo známo

žádné trvalé mravní minimum, zavazující k něčemu určitému všechny křesťany. Ruská náboženská psychika nemohla býti tuze vytrvalou, neboť nebylo jednoduše dosti času, aby křesťanství bylo poznáno, proměnilo se v krev a maso lidu.

Zde jest na místě formulovati rozdíl mezi zbožností Západu a Ruska. Pečlivé zpracování dogmatického učení a duchovní kázeň, pěstovaná po staletí v Evropě, způsobily, že na Západě zbožnost a snad i svatost staly se majetkem nejen jednotlivých osob, nýbrž také širokých mas. Abstraktní dogmata víry snaží se proměnit v život společnosti, reorganisovati jej a zdokonaliti tak, aby nebylo rozporu mezi všedním životem a křesťanským ideálem. Křesťanská etika zvolna se vtělesňuje nejen v osobním životě jednotlivcově, nýbrž i v životě národa jako celku. Jinak řečeno, zbožnost stává se tu extensivní.

V Rusku však, jak plyne ze všeho vyloženého, zbožnost se nalézá na jiném stupni rozvoje; jest v obmezeně intenzivních formách, t. j. ačkoliv jednotlivé osoby jsou schopny velice vznešených duchovních činů, přece v masách dosud nezakořenil správný pojem o učení Kristově, není dosud zdravý smysl vložen v reální svazek náboženství a života. Pouze nemnozí si úplně osvojili křesťanství, masy však jsou prosty jeho ducha a tuze a tuze mnozí slučují v duši své začátky křesťanství se starou nekřesťanskou morálkou. Zcela podobnou dvojakost nalézáme na příklad u mnohých historických osobností doby obrození a středověku. Dvanácté století v Itálii, quattrocento, Anglie dob Shakespeareových zanechaly nám mnoho legend a podání, v nichž nalézáme nemálo blízkých hrdinů Dostojevského. Rusko se opozdilo ve svém náboženském rozvoji. Prof. Fr. Grivec, vědec, který může býti nesporně považován za nejlepšího znalce Ruska, píše ve své knize „Pravoslavlí“ . . .<sup>1</sup> „Rusko zůstalo pozadu a ruský lid uvázl ještě v dětské nebo, chcete-li, mladičké době středního věku. Úřední Rusko vstoupilo sice již před dvěma sty lety do řady evropských států a přijalo evropskou kulturu, ale Rusko přijalo jen povrchně praktickou a technickou stránku západní kultury; západní kultura pomáhala tvořiti byrokratický státní mechanismus a moderní ruský militarismus. Západní kultura usídlila se toliko v hlavních ruských politických

<sup>1</sup> Str. 57.

střediskách, ve velkých městech, v průmyslu a podle železnic. Jádru ruského národa, ruský mužik, ruský prostý lid žije však ještě v patriarchálním, mladistvém středním věku. Proto je mezi ním podobná (ale jen podobná) živá víra, jaká pronikala katolický život středního věku v západní Evropě.“

Uvedený citát nelze pojímati ve smyslu tvrzení, že v Rusku dosud panuje náboženský středověk. Dějinná období a formy třebas mohou býti si navzájem velice podobny, přece však nikdy se úplně neopakují, a proto nesmíme mluvit o totožnosti různých historických úseků, nýbrž jen o jejich podobě. Mnoho na příklad napovídá fakt, že eschatologická očekávání, která se na Západě objevila před tisíci lety, v Rusku se odehrávala pouze r. 1492. To však neznamená, že mezi dnešní ruskou a katolickou zbožností jest časový rozdíl pěti set let, ale jen to, že vlivem různých, často nezjištěných okolností ruská lidová náboženská nachází se ve formách podobných oněm, které již bývaly na Západě. Avšak v Rusku jest celá stupnice náboženského uvědomení, a proto ani podobný úsudek nemůžeme bezvýhradně aplikovati na celou ruskou společnost; rovněž jest pamatovati, že i na Západě úroveň náboženského uvědomení není všude jednotná – připomeneme třebas jen to, že táž tušení o záhubě světa místy se opakovala v četných pozdějších heresích. Nejsou možné určité a přesné prognosy, lze jen zachytiti schematickou tendenci. Zahrávati si s historickými paralelami jest velmi nebezpečno, a proto se omezíme pouze na to, že označíme tyto všeobecné rysy a zdržíme se zevrubnějších srovnání. Opakujeme však znovu: Rusko zůstalo pozadu za Západem ve svém náboženském rozvoji; jeho zbožnost je živější a mladší, ale též chaotičtější a beztvárnější – v tom nutno hledat vysvětlení zvláštnosti „ruské duše“.

Nelze popírati, že svědomitý ruský polemista, uváží-li veškeré činitele, jež působily na dějiny ruské církve, musí uznati správnost a odůvodněnost Masarykova názoru. Ostatně moderní ruští filosofové a dějepisci ruské církve – uvedu třebas jména A. Soltykova a Brjančaninova – přicházejí ke stejným závěrům, jedině s tím rozdílem, že podávají výsledky svého pozorování v mírnější a méně zostřené formě.

8. Všechny tři Masarykovy these musí býti uzná-

ny ruskou kritikou. Zamítne-li je, pak učiní to neprávem a prohřeší se proti historické pravdě. Nutno však pamatovati, že tento souhlas neznamená přijetí celého ostatního obsahu knihy. Ruský, nábožensky orientovaný kritik, stejně jako katolík, bude chápati základní motiv knihy – dialektiku mezi theokracií a demokracií – jinak, nežli T. G. Masaryk. V očích pravoslavného Rusa „vítězství demokracie nad theokracií“ bude jen involucí křesťanského ducha, a to involucí dočasnou. Při svorném uznání tohoto snad objektivně existujícího fakta, jeho hodnocení bude zcela odlišným, mimo to lze vůbec nalézt v dějinách zcela jiné motivy. Posuzování významu církevnictví a církve bude jiné, nežli takové, jaké jest nastíněno českým filosofem. Lze ovšem také polemizovati s určitými historickými paralelami, o nichž mluví Masaryk: ve skutečnosti ruská církev zplodila monarchomachy stejně jako církev římská (Avvakum a starověrci), ačkoliv to Masaryk upírá (ibid. II. 622) atd. Podobné drobné nepřesnosti nikterak nezhodnocují obsah této knihy, poněvadž se v ní nepojednává o dějinách ruské církve, ale o její filosofii. Jak pravoslavný, tak i katolík, nemajíce možnosti akceptovati Masarykovu ideologii, přece přijmou jeho celkový výklad, tak, že „Rusko a Evropa“ bude pro ně důležitou ve dvou směrech: jednak jako výtečný pramen poznání Ruska, jednak jako důkaz příbuznosti ruského pravoslaví a světového katolictví, což má býti podnětem k dalšímu sblížení obou církví, konkrétněji řečeno, podnětem k unionistické práci, jež musí urychlití vývoj ruské náboženskosti a ducha.

„Rusko a Evropa“ je vlastně ohromným jevištěm, na němž se odehrává myšlenkový zápas Masaryka s Dostojevským. Nutno čestně uznati, že zvítězil Masaryk, jenž jako badatel ruského ducha ukázal se býti nejenom kongeniálním Dostojevskému, nýbrž jej i překonal. Masarykovo Rusko je „ruštější“, opravdovější a přesvědčivější nežli Rusko Dostojevského. V podstatě oba mluví totéž; Dostojevský však zamíchal všechny duchovní hodnoty a ze skutečnosti i řádu učinil chaos. Masaryk vrátil tomuto chaosu princip pravého řádu, uspořádal jednotlivé události, zvážil je, ocenil, a tak vytvořil hmatatelné Rusko, které je skutečností, nikoliv pouhým preludem. (Pokračování.)

*Dr. Valerij Vilinskij.*

# VARIA

## *Veliká reformace.*

Roku 1500 narodil se v Gentu, v zámku hrabat flanderských, královským manželům Filipovi Sličnému a Johanně Šílené syn Karel. Byl po matce vnukem Ferdinanda Aragonského a Isabely Kastilské, po meči patřil rodu habsburskému; bylť mu dědečkem císař Maxmilián I., poslední z rytířů středověkých. V šesti letech ztratil otce – byl prý otráven, ale toto těžké podezření nebylo nikdy prokázáno – a matka stále churavějící pozbyla zdravého rozumu. Mladistvý Karel stal se dědicem větší části mapy Evropy, všech zemí po svých rodičích, prarodičích, strýcích, tetách, bratrancích a sestřenicích v Německu, Rakousku, Holandsku, Belgii, Itálii a ve Španělsku společně se všemi jejich zámořskými osadami. Obnovení imperialistické nálady, poutající se k dynastii habsburské a k osobě budoucího vladaře vzbudilo mimořádnou pozornost, protože spojení tolika držav v rukou jednoho rodu znamenalo nebezpečí pro rovnováhu evropskou, které vzrostlo ještě tím, že ke svazku tolika žezel přistoupil lesk staré koruny císařů svaté říše římské. Marně se snažil francouzský král František I. hned v zárodcích znemožniti zamýšlené nástupnictví vnuka Maxmiliánova. Již jako kandidát císařské hodnosti mladý Karel kladl důraz na to, že ozdoben staroslavnou korunou a opřen o svou dynastickou moc bude s to vykonati veliké věci pro křesťanstvo. Ideálem jest mu vítězný boj proti Turkům, jejich vytlačení z Evropy a zajištění panství křesťanského proti moci islamu v moři Středozemním. V lidovém podání měnila se idea ta v proroctví, že hrdinný císař dobude Božího hrobu na nevěřících, bude anđelem korunován a zemře v náručí Kristově.<sup>1</sup> S velikými úkoly a důstojenstvím císařským spojoval Karel V. oprávnění k vytvoření panství, nad nímž by slunce nezapadalo, a neváhal v zbožné péči o západní křesťanstvo vstoupiti do kruhu vlastních církevních otázek, jež právě hýbaly světem, a řešiti je ve víru náboženského vření ze snahy po klidu na vlastní vrub. Bystří současníci rychle poznali význam změny na stolci císařském po smrti Maxmiliánově. Diplomaté upozorňovali, že nový císař chce

<sup>1</sup> Srov. Josef Šusta: „Dějinné předpoklady moderního imperialismu“, ČČH XV.

dosáhnouti skutečné monarchie o jednom národě a jedné víře, a francouzská publicistika zlomyslně roztrušovala, že plánem Karlovým je, aby se s Turkem rozdělil o vládu nad světem. Než v nevšední duši Karla V., který církev podpíral s ukázněnou stálostí a pro jejíž vítězství dal v sázku blaho své země, žil ideál Danteova věčného míru evropského. Tvrdý osud však donutil ho vládnouti, když Evropa byla v bolestném přerodu.

Vývoj evropské kultury, která vyvěrala z rozličných zřídela jejíž počátky sahají nepochybně do předasijského a egyptského dávnověku, byl sveden humanismem a anglicko-českou reformací na zcela zvláštní dráhy. Ve vývinu doby právě minulé byl spatřován namnoze omyl, ať již šlo o snahy vědecké, o umění, společenské bytí nebo věci duchovní. V nespokojenosti dospělo lidstvo až k revolucím. Největší zájem stále se soustřeďoval kolem problémů náboženských, obohacených z humanistického zbožňování všech antických památek studiem nejstarší patristiky. Požadavek přísné kritičnosti byl vnesen především do úvah o věcech víry a církve, jejíž žádoucí opravu v hlavě i v údech veliké koncily 15. stol., bohužel, neprovedly. Přední hlasatel nových metod kritických, Erasmus Rotterdamský, učenec světového jména, jehož duchaplné spisy byly známy všude ve vzdělané Evropě, řídě se Salustiovou zásadou „*ridendo verum dicere*“, ostrými satirami tepal rozličné pověry, zaostalost duchovenstva a zesvětštělost inichů a žádal vážnější a opravdovější pojmání nauky Kristovy. Úsilí Erasmove nalézalo hojně ohlasu i v Římě samém a vzbudilo naději, že humanismus obrodí církev bez násilných převratů. Než nekompromisní odpůrcové souvěké církve šikovali se již k útoku a čekali jen na vůdce bezohlednější povahy. Stal se jím doktor Martin Luther.

Aniž si toho původně dost málo se své strany přál, stal se Luther náčelníkem nespokojenců horečně debatujících, prudce polemizujících, svářících se a klevetících, kteří ještě včera vlažně se bavili o nové hře dramatické a zajímali se o římské sochy nebo právě objevené řecké vázy, nezmiňující se vůbec o náboženství. Rázem proměnila se západní Evropa v bojiště. Nadanému Lutherovi dostalo se vzdělání bohovědného. Se silnou dávkou

osobní odvahy pojila se nezkrotná žádostivost cti a slávy světské, kterou nepotlačil ani pobyt v prostých zdech augustiniánského kláštera. První chybný krok učinil, když v chorobné obraznosti došel k názoru, že ospravedlnění před tváří Hospodinou nelze dojít vlastní zásluhou nesvobodné, hříchu podrobené vůle, že však spásu zajišťuje samojediná živá víra. Při disputaci o 95 thesích ve Wittenberce roku 1517 ještě neměl v úmyslu započítí roztržku, ale již o dvě léta později při učeném hádání s doktorem Eckem jest v rozporu s obecným názorem církevním. Nato pak střemhlav řítí se neukázněný hlasatel obrody a mravní očisty do propasti zmatků, bludů, hříchů. Rozruch, který vyvolalo odbojné vystoupení Lutherovo, nemohl nedotknouti se Karla V., jemuž důraz na sakrální ráz císařské důstojnosti a požadavek jednoty křesťanstva nedovoloval, aby se smířil s odloučením protestantů, jak se nazývali stoupenci Lutherovi, protestující proti usnesení sněmu špýrského. Usilovně se snažil po dobrém i po zlém, aby je přivedl za některé ústupky k jednotě a poslušnosti papežskému. Sjednaný interim augšpurský a věčný mír náboženský měl, když se nedala zásadní neshoda mezi vyznáním novým a starým nijak překlenouti, zaručiti aspoň klidné soužití obojí strany v říši. Učedníky a ochotné pomocníky nalezl Luther jmenovitě ve Zwinglim a Calvinovi, kteří důsledným a racionalistickým rozvedením myšlenek novotářských dokonale předstihli svého mistra, ba dokonce jejich proudy pak ani nesplynuly v jedno s oficiální reformací. Přivrženci jejich měli býti novým Izraelem, vyvoleným mezi národy

Reformace nezůstala hnutím duchovním a náboženským. Radikální směry, hlavně kroužky t. zv. novokřtěnců, které souvisejí a jsou spřízněny se staršími sektami středověkými, neviděly cíl jen v posmrtné spáse duše, nýbrž v uskutečnění Božího království na zemi; toho lze dosáhnouti, bude-li život upraven po násilném odstranění hříšných vrchností a mocných tohoto světa komunisticky. Anabaptistické hnutí, odsouzené Lutherem i Zwinglim a hned v samých svých začátcích zeměpány pronásledované pro podvratnou tendenci, značně se rozmohlo a urychlilo, když se k němu přidružilo sociální vření, výbuch hospodářské nespokojenosti.

Společenská krise ukázala se velmi povážlivě už v druhé polovici 15. stol. Stoupající drahost byla

obecně přičítána monopolistickým snahám velkých kapitalistů a zvýšeným potřebám životním. V městech přibývalo chudiny, protože mistrovství u některých cechů stávalo se dědičnou výsadou několika rodin, které mezi sebe nerady braly nové členy. Vznikla třída tovaryšů, doživotně závislých na zámožných mistrech, nežřídka se domáhající zlepšení svých podmínek životních stávkou. Přepych ve vládních kruzích vedl k předpisování nových daní, tížících hlavně nižší vrstvy, jež drobnou chudnoucí šlechtou byly vyssávány do nemožnosti. Lid poddanský, bouře se proti útiskům vrchností, přijímal reformní hesla evangelické svobody jako předzvěst obecného osvobození. V jihu německých zemích docházelo k místním srážkám, které však brzy se proměnily v hotovou selskou válku, v obecné pozdvižení všeho lidu. Vyhladovělí sedláci, poslušní hlasů svých neodpovědných, pološílených vůdců, vrhali se na panské hrady a zámky, plenili, vraždili, pálili; zchudlí rytíři nahrazovali si finanční ztráty rozchvacováním klášterních statků a drobná knížata využila zmatků a nepřítomnosti císařovy k zvětšení vlastní moci. Jen s námahou byla zdolána selská rebelie, kterou Luther, veleбенý tribun lidu, ve skutečnosti však samolibý a tvrdošíjný povýšenec – despota s demokratickou škraboškou, odsoudil jako poblouznění. Luterství přestalo tím býti hnutím lidovým a v mnohých územích bylo zaváděno vrchností, která se mu naklonila hlavně pro důvody zjištěné, a často násilně proti vůli obyvatelstva, při čemž dbáno zásady, že rolníka nutno udržovati v chudobě a nevědomosti, aby nezpýchal.

Dávno již pohasla na anglickém nebi Wycliffova hvězda nicotné slávy, když zmatky, jimiž se právě otřásala Evropa, rozmnožil král Jindřich VIII., muž humanisticky vzdělaný, ale nezvyklý poutati své vášně a náruživosti ohledy veřejnými. Nebylo v ostrovní říši věroučných sporů. Církevní rozkol přivodil toliko hříšný poměr králův k dvorní dámě Anně Boleynové. Zapuzené choti Jindřichovy, Kateřiny Španělské, své tety, ujal se se vši rozhodností císař Karel V., který působil v Římě proti zamýšlenému rozvodu královu. Než Jindřich prohlásil se nezávislým na Římě a založil, aby zprostil všech „předsudků“ sebe i svůj národ, „národní církev“, v níž panovník jest také duchovní hlavou poddaných. Anglická církev nevyšla z těžkých duševních zápasů jednotlivců, hledajících v bolestných záha-

dách věroučných a v prudkých vznětech citových zázračné pravdy. Drama této reformace nebylo bojem ducha; u její kolébky stál hřích. Valná část dnešních Angličanů, pokud vůbec o náboženství přemýšlí, vykládá vznik anglické církve „historicky“, jako výbuch toho, co násilně bylo zde koncem 14. stol. dušeno, avšak skrytě doutnalo do doby Jindřichovy.

Vedle stránky náboženské a sociální měla reformace také svou stránku politickou. Církev katol. byla ve středověku strážkyní práv a svobod jak jednotlivců, tak celých společností proti libovůli panovníků a jich tíživé převaze a vytrvale hájila zásady, že světské panování jest pouze odvozeno z moci papežovy. Proto protestantství, vidouc nevyčerpatelnou sílu církve a tušíc, že samo jí pokoriti nedovede, opřelo se o názor, že každý panovník bere moc přímo od Boha, že ve své zemi má rozhodovati o víře svých poddaných – cuius regio, eius religio – a postavilo krále a knížata v čelo národních církví. Byl v tom chytrý výpočet, že ti, kdož z jakéhokoli důvodu touží vymaniti se z převahy římské kurie, nebudou brániti se pokusu rozhodovati o víře, že z příležitosti zvětšiti tak snadno svou moc neopomenou těžiti, že právě proto zavedou národní církve, aby v nich měli místo první. Kdo rozhodoval o náboženství v národě, tomu nikdo nemohl překážeti v budování vládního absolutismu.

Jakkoli německá reformace znamená vstup do novověku a o vroucí tužby, vysoké požadavky a velikolepé plány není v 16. století nouze, nelze dost dobře rozhodnouti, co patří v tomto čase ještě středověku a co má již charakter novodobý, ježto vše vykazuje znaky obou těchto dějinných period v podivuhodné směsici. Ze soudobých pokusů filosofických mluví mnoho originálních a smělých myšlenek, ač není po úpadku mohutné duchové synthesy středověké dosti síly, klidu a zralosti k uspokojujícím výkonům trvalejší hodnoty. Všeobecná nespokojenost a hlasité volání po opravách a změnách obráží se i ve filosofii, tlumočené stylem namnoze plným hořkosti, výtek, ironie a pohrdání, antithesí i oblíbených tenkrát alegorií. Všechny naděje v novou filosofii, která by obrodila svět, kladl typický předchůdce moderního pantheismu Giordano Bruno, jemuž příroda a Bůh jsou pojmy totožné, protože všechno jest jedno, všechno jest z Boha a všechno je v Bohu, vesmír, který nic jiného nežli

rozvoj božství, je nekonečný prostorově a časově, a všudepřítomný rozum různě ho proniká. Kdo hledí na svět, dívá se k nekonečnu. Kdežto Bruno-nův pantheismus je materiální, utopista Tomáš Campanella chápe podstatu spíše spirituálně. Jemu je hodnota čistou substancí, jednoduchou a rozumovou, a Bůh, původce vší existence, obsahuje v sobě svět idejí i svět tělesný. Humanistické studium antiky oživilo v této době velikých státních převratů a proměn též zájem o politické formy starého Řecka a Říma. Nová filosofie právní vytvořila zásluhou Nicola Macchiaveliho především soustavu státního utilitarismu, podle něhož všechny prostředky, jichž se užívá při veřejné vládě, nutno posuzovati nikoli shlediska mravního, nýbrž z ohledu na cíl, t. j. prospěch státu. Hlavní podmínku zlepšení veřejného života vidí Angličan Tomáš More v dokonalosti mravní a Francouz Jean Bodin ve spravedlnosti a vládní formě monarchické. Že ani právní filosofie tehdejší se neobešla bez prudkých polemik, dosvědčuje potupně spálená kniha Suarezova „Defensio fidei“, namířená proti absolutismu anglického krále Jakuba I. Vznik právní filosofie váže se na recepci práva římského, jemuž dostalo se nadšeného obdivu, protože přicházelo vstříc časovým potřebám, jsouc povzneseno nad místní a stavovský partikularism právních řádů středověkých. Obnovené právo římské, vědecky propracované, v němž se plně zabezpečují individualism i všeobecná volnost tržební, odpovídalo snahám po vyproštění z tísnivých svazků středověkých a hovělo prospěchům hlavně měst, kde zkvétala tržba a průmysl. Splnutí renesance s reformací dotklo se citelně v podstatných věcech i výchovy. Melanchtonem byla důrazně hlášána slovem i skutkem potřeba nového vzdělání ve smyslu starověké kultury a Luther, jehož s vděčností si připomíná zvláště hudební estetika, prohlašuje, že světská vrchnost sama, města i stát jsou povinny zakládati a vydržovati školy a že blaho obce záleží v počtu vzdělaných a početných měšťanů. V život pak uvedl nové školství humanisticko-reformační, které záhy si hledalo cesty za hranice Německa spolus bouřlivým hnutím náboženským, jmenovitě Jan Sturm, slavný pedagog štrasburský.

Řešení velikého úkolu dějinného, o nějž se pokoušela německá reformace různými způsoby a s mnoha chybami, účastnila se téměř celá Evropa,



která nemohla se zavřít před vzrušením v reformaci obsaženým. Ani slovanský východ neodolal. Tam však nové hnutí vystupovalo jako činitel v mnohém ohledu kladný. V Polsku představoval si každý zamýšlenou reformu cestou výhradně zákonnou, skrze duchovenstvo a vládu, s účastenstvím a svolením apoštolské Stolice.<sup>2</sup> Nebylo zde německé záští proti církvi; volání po opravách

<sup>2</sup> Srov. M. Bobrzyński – J. Bidlo: „Přehled dějin polských“, str. 220 nn.

mělo se uskutečnit v mezích katolictví. Ex oriente lux: polské chápání reformních snah vrátilo Evropě zdraví. Z bojišť krví prosáklých a dohořívajících spálenišť náboženských válek vyšla nová společnost, očištěná, nadšená energií vůle a činu pro nejvyšší oběti a probuzená k nové činnosti, jejíž vnitřní reformu dokonal s neobyčejným úspěchem památný sněm tridentský. List v kronice pohnutých věků se obrátil.

Dr. Jan Drábek.

## KRITIKA

*J. L. Fischer: Základy poznání, soustavy skladebné filosofie kniha první.*

Výhledy, 8., knihy zkušeností a úvah, pořádají V. Mathesius a Jan B. Kozák: Melantrich, 1931.

Každá filosofická synthesesa dnes je vystavena nebezpečí, že bude synthesou předčasnou, míní docent Fischer v úvodě ke svému prvnímu svazku, ale může být též vystavena jinému nebezpečí, rozhlédneme-li se šíře, nejen na relativní poměry naše, nýbrž na vývoj všech věků, na kteréžto nebezpečí autor jistě nepohlížel, neboť není to moderní ohlížeti se na tomismus, s jehož stanoviska namáhavá snaha o syntesu, kterou považuje za nový a samostatný přínos k dnešní filosofické diskusi, se objevuje jako nedozrálý plod, který podává moderní filosofie. Jeho předností je ale, že vzrůstá již na zdravém kmeni. V tom je výhoda přítomné synthesesy proti ostatním.

Odůvodnění tohoto tvrzení je snadné: „Filosofie je jen návodem, jak dospívati k pravdám, stanovení konkrétních pravd ponechává však osobnímu rozhodování“ (str. 13). Již nejzákladnější pojem filosofie jest velmi neurčitý a problematický a není odůvodněn. Rovněž další postup je čistě nahodilý, nemá základu ve filosofii samé. Proč dospívá v dalším postupu k ustavičným obavám nihilismu, a nakonec shledává i svou thesi relativní? (Strana 42.) Není-li povaha sama a *raison d'être* poznávacích schopností dosti bezpečným kriteriem, z něhož vychází vlastně všechna možnost poznání, tedy i kontrola třeba nepříma našeho pravého poznání. Nedostatek základu, který se objevil hned v první thesi o filosofii samé, se ukazuje dále a bude doprovázeti celý další postup.

Tomistická filosofie znala axiom: *Res est propter suam operationem*. Je v něm obsažen funkcionalismus celků a tvarů, na které pohlížíme filosoficky jako na složeniny a výsledky (třebas dynamických procesů) prvků vyjádřených filosoficky *materia et forma (structura)*, funkcionální vztah je přesně označen. Jenže funkce jest sice to, co nejdříve na věci pozorujeme, poněvadž to bezprostředně vnímáme smysly, ale není podstatnou strukturou věci, naopak ji předpokládá. Proč se liší funkce jedné věci od jiné, ne-li pro různou vlastní strukturu. Postaviti funkci do filosofických prvků, značí tedy jen částečné plus, t. j. návrat k metodě aristotelsko-tomistické, která při určování věcí začíná od toho, co je bezprostřední, a to je *operatio* – funkce, takže funkcionalismus dra Fischera mohl by se nazvati částečně opravou metody, pomocí níž se dospěje k určení vlastní povahy (struktury) věci.

Vedle těchto věcí, co značí věta autorova str. 40: Vskutku také od dob, kdy Descartes – *po vzoru Augustinově*? – učinil tuto jistotu já nesporným východiskem filosofování Je si vědom autor tvrzení vložené věty „po vzoru Augustinově“? Kde má k tomu doklady, či stačí vkládat prázdné propositice?

Druhá věc rovněž nemenšího významu. Staví prostě na předpokladě, že náboženství je mytem nejnižšího sociálního vývoje. Tento předpoklad je pro autora dogmatem, které se prostě položí, aby se mu věřilo. Nesprávnost předpokladu a nepochopení náboženství se v něm ukazuje vrcholnou měrou. Lze poukázati na články profesora Soukupa v celém ročníku F. R., zvláště v přítomném čísle.

Předností knihy doc. Fischera je zdravý realis-



mus, k němuž se blíží, na jehož základech dovede zaujmouti správné stanovisko vůči jiným systémům. Tato přednost staví knihu do popředí a v ní je naděje na blahodárný výsledek. Předpoklad výsledku účinnosti filosofické synthese je ještě jiný, který autor neuvedl, a to jest, filosofie musí zušlechtiti celého člověka s jeho vyššími schopnostmi rozumem a vůlí a opřít hodnoty zmítaného lidství o absolutno, pak teprve může přejíti účinek na sociální formy. Není-li zajištěno první, zklame i vše ostatní, tak jako zklamal při reorganisaci systém Komteův a j.

*Dr. Habáň.*

*Martial Gueroult: L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.*  
Société d'édition: Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Důkladná práce o Fichteově koncepci vědy a filosofie. K většímu porozumění autor předvádí všechny, kteří přicházejí do úvahy u Fichte a proti nimž, ať již jsou to skeptikové nebo duchové systematictí, nebo i „genius“ Kant, chce Fichte položit svůj pojem filosofie. Znalost a podání předchozích nauk o vědě je velmi důkladné a podrobné. Po této dlouhé úvodní části autor projednává vlastní pojem Fichteův. Počíná se u všeobecně připouštěného pojmu filosofie, že filosofie je věda, stanoví, co je věda, určuje její metodu, první princip, pak vztah ostatních jejích principů k prvnímu. Rozvíjí pak dále pojem filosofie, mluví o spekulativním rázu ve vztahu ke skutečnosti, přechází k praktické filosofii, do níž sahá pojem přirozeného práva a problém morálky atd. Vyznačuje pak ve druhém svazku vliv Jacobiho a Schellingův a končí konstrukcí Fichteova pojmu filosofie jako vědy.

*Helmut Fahsel: Ehe, Liebe und Sexualproblem,*

Herder, Freiburg im Br., 1931.

Velký myslitel německý, známý svou přísnou logičností, uplatňuje svého ducha v řešení ožehavých problémů dnešní společnosti, a to týmž logickým a principiálním stanoviskem vyrovnává se s neuceleným a nelogickým pojetím dnešní doby. Určuje na základě platonské filosofie, která v tomto ohledu stala se i Aristotelovi a tedy i tomismu základem psychologického řešení problémů lásky, pudů, roz-

koše atd., pravou povahu a strukturu smyslnosti a přátelství, pudu a rozkoše, takže na podkladě tohoto poznání jest možno stanovit v životě pravé a neochvějné hodnoty. Je možno vytvořit karaktery, a to právě dokonalou harmonií mezi duchem a tělem, pomocí volní síly. Je možno nalézt cestu, podříditi nižší eros vyššímu, aby se stal oddaným pomocníkem duchovního, podobně jako anorganické látky v organismu přecházejí do organické a živoucí bytosti. Tyto principy aplikované na manželství postaví člověka jako tvora vyššího i v této úloze množití pokolení, neboť duševní eros zušlechťuje celé lidské jednání. Filosofické a principiální stanovisko mu vnuká, jak vysvětliti i v nebezpečném období mládí, kdy se vyvíjí nižší eros, tělesnou i psychickou stránku sexuálního problému. Kniha Fahselova jest se všech stran dokonalou učebnicí otázek, které položil jako titul knihy.

*Amato Masnovo: Da Guglielmo D'Auvergne a San Tomaso d'Aquino,*

volume primo, Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio, Milano, Società Editrice „Vita e Pensiero“, 1930.

Autor při studiu středověkých filosofů si všiml, jak duch lidský v té době zanechává ve svých námáhavých spekulacích stopy boje a sporu, je tu patrný ustavičný vývoj. Moderní způsob nahlížení na střední věk úplně přehlíží toto úchvatné divadlo. Proto k dosavadním metodám historickým přidává *srovnávací metodu*, která dovede ponořiti lidského ducha do děje pravdy. (Tato metoda ostatně není novou, jak se zdá, že se domnívá autor, snad je novou v jeho prostředí.)

Jeho kniha začíná krisí pařížské university za biskupa Viléma Auvernského, za něhož všichni dosavadní mistři university odcházejí pro bezpráví, kterého se dostalo celé universitě. Tím i ruch studentský utuchá, ale biskup záhy povolává bratry kazatele, mezi nimiž bylo mnoho schopných osobností, a zřizuje znovu theologickou fakultu. Prochází pak dalším vývojem pařížské university, provádí svým italským způsobem (který na mnohých místech stává se nechutným ve vědecké historické knize, poněvadž přimíchává své osobní dojmy) po všech problémech otřásajících lidským duchem tehdejší doby. Znalost doby a jejích historických dokumen-

tů je značná. Na podkladě takových historických studií středověku, by měla býti opravena mentalita česká, která nedospěla ještě ke studiu dokumentů doby středověkého duchovního života, která se spokojuje s pohodlnou povrchností všeobecných historických přehledů tendenčních, čehož vzorem je Drtina.

### *A. Spir: Esquisses de philosophie critique.*

Félix Alcan, Paris (nouvelle édit.).

Nové vydání autora, který vydal své dílo roku 1887 a zemřel 1890, odůvodňuje v předmluvě Léon Brunschwig. Je to autor, který dovedl v době rozkvětu Hegla, Spencera a j. nazvat filosofii intelektuálně nemocnou. Filosofie má hledati universální a odtahité pojmy, stanoviti synthesi jednotlivých přírodních věd. Tím je naznačeno, že duch lidský se nemůže omeziti jen na svět zkušenostní, neboť ve svém myšlení táhne k tomu, aby se dostal nad zkušenostní fakta. Autor věnuje značný díl své knihy tomu, aby dokázal své tvrzení. Zvláště lidská povaha ukazuje dvojí stránku, člověk není jen fysický úkaz, je zároveň morálním tvorem. Z toho je patrné, že filosofie vysvětlující *raison d'être* věcí, nemůže býti jen zkušenostní, neboť by nevysvětlila duševní život lidský. Jeho postup však v řešení problémů filosofických jest úplně vlastní, neboť po stanovení pojmu a předmětu filosofie přechází k problému morální svobody, jejíž základ, který autor klade, je velmi ubohý, než aby mohl zjednat skutečnou svobodu. Rovněž pojem zjevení, který potírá, nikterak se nehodí a nesouvisí s postupem řešení problému. Kniha obsahuje nesouvislé úryvky různých částí filosofie, která svým nadpisem kritické filosofie nedospívá svého cíle.

### *Th. Ziehen: Das Seelenleben der Jugendlichen.*

Friedrich Mann's, Pädagogisches Magazin, Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne 1931.

Výchovná snaha dáti charakteru dospívající mládeže vědecký a filosofický výklad a tím pevný základ stále se vzrůstá v dnešním pedagogickém světě. Zajímavé jsou rozdíly směrů, kterými se jednotliví vychovatelé tohoto druhu ubírají. Idealisující směr zvláště pedagogie francouzské všímá si hlavně psy-

chické stránky jevů života mládí, kdežto německá filosofie pedagogická jde směrem zkušenostních věd a hledí stanoviti hlavně anatomicko-fysiologické prvky a jejich vývoj zvláště u dospívající mládeže, aby dala důvod jevů mladického života a poznáním usnadnila cestu rozřešení komplikovaných psychologických fakt. Stejný postup zachovává přítomná kniha. Na anatomicko-fysiologické vyvíjející se prvky navazuje pak rozvoj duševních jevů, nejdříve citů, paměti a myšlenky, pak též vůle a jejich afektů. Tvrzení dokládá fakty. Kniha je určena pro vychovatele, z níž lze poznati přirozené základy a sklony, aby na základě tohoto poznání mohli vésti mládež k vytvoření a výchování pravého a zdravého charakteru. Kniha se nezabývá hlavním sklonem lidské povahy, silným již v době mládí, t. j. sklonem k ctnosti a ke vznešenému, takže mladý člověk, rozzebrán jen animálním způsobem se sexuálním pudem, se objevuje ve světle velmi tmavém a výchova bez poznání lepšího jádra v lidském mladém nitru je nemožná.

### *Summa Philosophiae aristotelico-thomisticae*

auctore P. A. Pirotta O. P., vol. 1., Philosophia rationalis, Taurini, Marietti 1931.

Obnova tomistické filosofie na školách vyžaduje přirozeně nově upravených příruček pro žáky. Pod vlivem kantismu a idealistických směrů různé příručky scholastické filosofie se přizpůsobovaly a tedy pozbyly té původní přísnosti aristotelsko-tomistické metody. Jiné příručky pak úplně přehlížely experimentně získaný materiál a své these kladly do schematických a rozumových axiomů, takže ztratily styk s životem a tento nedostatek přístupných příruček a zároveň příruček, které by se snažily zaujmouti své stanovisko k moderním směrům na základě aristotelsko-tomistických principů, byl velký. Proto autor svým dílem se snaží vyplniti všechny podmínky moderní příručky pro studenty filosofie a první díl logiky podává s úspěchem. *Dr. Habáň.*

### *August Messer: Lebensphilosophie,*

Felix Meiner, Leipzig, 1931 (4.40 RM., geb. 5.80 RM.).

Záslouhou Messerovou je, že mnohé části a důležité stati filosofie se dostávají do širší známosti, že

vyvolává filosofii z úzkého kruhu odborníků do širších vrstev lidových. Jeho přesvědčení je, že filosofie znamená život, a to život pro každého, proto zasvěcuje svou snahu zvláště v přítomném díle dáti širokým vrstvám přístup k filosofii. Je jeho přesvědčením, že filosofii není možno učit, nýbrž jen k ní povzbuzovati. Kniha není určena jen lidu, nýbrž i odborníkům, kteří obyčejně začínají velmi učeně, aby skončili s nejjednoduššími věcmi. Hybnou silou pro napsání této knihy byla mu slova: „Il faut être profond dans l'art ou dans la science pour en bien posséder les éléments.“

Neuniká autorovi význačný pedagogický problém rozšíření mezi nejširší vrstvy filosofii života, ale zná rovněž slabosti dnešní výchovy, které označuje, aby nastala nová synthesisa a spojení objektivních prvků i subjektivních, jakožto nutných předpokladů ke vzrůstu kultury. Spojení života s filosofií je vlastně tak úzké, že i ty nejjednodušší otázky životní jsou oborem odborných filosofů.

V oddílu, kde srovnává poměr víry a filosofie k absolutnímu a k autoritě, vadí nejvíce autorovi nepřesná distinkce *mezi theologií a filosofií*, kteréžto pojmy jsou úplně na sobě nezávislé a předměty jejich rovněž a též metody, kterých používají, *jsou různé*. Toto nerozlišení vede autora k různým nesprávným vývodům a mimo to mluví mnoho o theologii, kde by měla být řeč o filosofii. Nemůže být správných vývodů o těchto věcech tam, kde není přesně vyměřený pojem a rozdíl theologie a filosofie, jak jej podává sv. Tomáš Aquinský. Může existovat filosofie nejen jako stav pochybností a hledání pravdy, nýbrž jako stav přirozené kontemplace pravdy, což těžce chápe doba zmítaná skepsí a relativismem.

### *Dr. J. Klug: Das Reich der Werte.*

Mit einem Geleitwort von Prof. Fr. X. Eggersdorfer, Schöningh, Paderborn 1931. 166 SS.

Přítomná filosofie odborná i populární zaměstnává se hustě problémem hodnot. Mnohé teorie snaží se zachytit a vysvětlit jev hodnot, kterýžto jev v praktickém životě má tak nesmírnou cenu. Ve své snaze filosofie pomalu dospívá k tomu, co si získalo křesťanství svou myšlenkovou a kulturní prací, stejně jak pokračuje v jiných problémech. Dnešnímu křesťanskému mysliteli přichází docela přirozeně úloha zkoumání, zda normy hodnot a

jejich cíle, jejichž základy položila již antika, ani dnes neztrácejí svého uplatnění, zda poznání hodnot, jak je podává křesťanská filosofie, může znamenati i modernímu vzdělanci poznání pravdy.

V knize hodnot, která byla vydána až po smrti pasovského profesora theologa a filosofa, je řešen problém hodnot synteticky, ne přísně vědeckou formou, nýbrž spíše jako nábožensko-mravním vedením lidstva, kterému věnoval celou svou spisovatelskou činnost. Klug není abstraktním vědcem, stojí v bezprostředním styku s životem, překlenuje život i vědu. Cena této knihy, jak poznamenává prof. Eggersdorfer, spočívá ve fenomenologii hodnot. Mohutným a strhujícím způsobem otevírá Klug čtenáři svět hodnot, který hierarchicky uspořádal a všechny ostatní hodnoty, existenční, kulturní, osobní podřizuje hodnotě všech hodnot, Bohu, který je *summum bonum* středověké filosofie. Ve světle křesťanského názoru na svět dává Klug mnoho jasnosti v moderních problémech společenských, kulturních a mravních. Podařilo se mu mistrně přiblížit modernímu mysliteli nauku o pravých, jediné pravých hodnotách.

Přes svou krásu a hloubku myšlenek kniha není čistě vědecká a je v ní mnoho theologických prvků, některý bod mohl býti přesněji a hlouběji podán. Některé nedostatky doplňuje úvodní slovo.

*P. Wyser.*

### *Haupt-Katalog, II. Band: 1913 – 1930.*

Herder, Verlagsbuchhandlung, Freiburg in Breisgau.

Nakladatelství Herdrovo podává v tomto druhém svazku svého katalogu to, co kulturního vykonalo od roku 1913 – 1930. Katalog jest opatřen též pomůckou pro bibliotekáře.

### *Handbuch der Philosophie,*

Oldenbourg-Verlag, München: *Groethuysen: Philosophische Anthropologie*, 1931. 1208 S. S., RM 9.75.

Dílo, které se má státí příručkou lidského myšlení v každém oboru, pokračuje zdatně dále. Vydává současně dva nové svazky, z nichž jeden udaný dokončuje kolekci III. s nadpisem: *Mensch und Charakter*. Není pochyby, že ve zmíněné sbírce

„Handbuch der Philosophie“ pracují vážní a odborní myslitelé všech oborů. Moderní výchovná filosofie snaží se, třebas se všemi svými znaky slabosti, podat člověku poznání sebe samého, a to nejpodrobnější, poněvadž i biologická struktura má svůj vliv na temperament člověkův, a tedy výchova charakteru nesmí přehlížeti tyto poznatky moderních věd. Ještě jiná výhoda jest v této sbírce. Její postup v ukazování morálních hodnot, kterými se řídí výchova, vychází od prvních úsvitů historie filosofie, proto informuje důkladně o etice starověku: *Ethik des Altertums*, Prof. dr. Ernst Howald-Zürich, o etice středověku: *Ethik des Mittelalters*, Dr. A. Dempf-Bonn, a rovněž i o nové etice: *Ethik der Neuzeit*, Prof. dr. Litt-Leipzig. Poznávatelských hodnot se uskutečňuje v lidském duchu, proto další předmět badání se stává lidská duše, a to zase v sešitě 18: *Psychologie-Metaphysik der Seele*, Prof. dr. F. Seifert-München, kde problém lidské duše je zase zkoumán od Platona-Aristotela-Plotina-Augustina přes sv. Tomáše Aq. až po nejnovější dobu. Ačkoliv je vše podáno v krátkém přehledu, přece je tam patrná důkladnost a pak zvláště originální texty jsou studovány. Přirozeně kritický pohled, kde je vyjádřen, je vrhán na základě moderních, nepřesných, chaotických teorií, proto na mnohých místech celé sbírky odpovídá tomuto stanovisku. Rovněž někdy se vyskytují „kritické poznámky“ o katolickém náboženství a jeho náhledu na ten neobnovený problém a přirozeně ukáže se jejich stanovisko, které by neobstálo před přísnou pravdou katolicismu. To jsou snad slabé stránky celé sbírky.

Přítomný sešit: *Philosophische Anthropologie*, podává pokus lidského ducha poznati sebe sama. Jsou různé formy sebepoznání, buď na podkladě rozmanitosti života, ať již se projevuje pod různými jevy, nebo pomocí pojmových určení může stanoviti povahu své bytosti. Odtud plyne touha poznati svou osobní jednotnost a smysl svého vlastního života. Člověk nalézá odpověď na otázku, čím je, ve filosofii, v umění a v náboženství. Život lidský se tedy projevuje velmi rozmanitě. Filosofická antropologie se snaží vrhnouti světlo do těchto problémů. Moderní filosofie určuje nádherné programy ve filosofickém poznání člověka, ale bohužel, výsledky neodpovídají vždy těmto vznešeným programům, nenalezl by duch lidský mnoho *pravé* „svobodné osobnosti“ na podkladě moderní vědy. Nové názory

na duši, jak jsou připisovány některým autorům, na př. Petrarkovi, nejsou ničím novým v pojetí duše samé, jsou to prostě osobní výklady a dojmy. Takových osobních nedostatků v celé sbírce se nalezne více.

Jas.

### *Georges Bernanos: Odpadlík.*

I. díl Přetvářka, II. díl Radost. Aventinum 1931.

Georges Bernanos svou románovou trilogií, (jejímž prvním dílem byl román „Pod sluncem satanovým“) dosáhl rázem velikosti, jakou nás naše ubohé století odvyklo vídat. Dochází ke kráse cestami, které by mnoha velkým duchům stačily být cílem samy o sobě. Hloubka jeho pohledu, který s jasností až mrazivou odhaluje nejskrytější děje lidské duše, je tím úžasnější, že obzory se pro ni nikterak nezúžují. Pod tím jeho vášnivým a přece tak klidným pohledem se všechno lidské samovolně rozpadá v to, co je Boží, a v to, co je satanovo. Milost a zloba spolu vedou ustavičný urputný zápas o každou duši zvláště a všechny životy zároveň. A člověk, jehož nitro je takto rváno k oběma pólům, je přinucen za cenu své vůle, ba za samu cenu své jistoty se vrhnout do jedné z obou vzpjatých náručí. Pak teprve začíná bojovat sám, jme se ze sebe vymycovat všechno protivné, buď Boha, který je mu „poslední překážkou“, nebo ďábla, který je mu už neplodným pokušitelem, zaprádá se ze všech sil do nejtemnější samoty předčasného zatracení nebo bere na sebe břemeno odpovědnosti za osudy bližních. Jen takovéto lidi a takto je v mnoha theologických nuancích vidí Bernanos.

A v tom je právě u tohoto podivuhodného autora krutá tvrdost, ba bezútěšnost: to v té neúprosnosti, až mechanické, s níž všechno jako přezrálý plod puká, rozpadá se na černé a bílé, jež každé se řídí po svém zákonu vedle sebe, proti sobě, všemi směry—to v tom neustálém neklidu a nebezpečí, dramatu a sváru, v té vrátkosti rovnováhy, v té téměř malomoci víry (byť jen zdánlivé) – v tom *nedostatku radosti*, jež přece prostupuje vždy, *současně*, jenom že ve vyšší poloze, každou opravdovou bolest. Proč jen je tu sladkost odevzdání tak vzácná, proč milost víry tak nespolehlivě vrátká, proč tu téměř není jistoty? Jen tady ještě Bernanosovi chybí něco na rozšíření obzoru tak neskonale chmurného. Jen do této jediné úžiny kéž ještě

vnikne paprsek světla, úsměvu, míru – a dílo Bernanosovo rozkveté v nejúžasnější hymnu Božího dění, nejúžasnější a nejobecnější obraz lidské duše v naprosté *plnosti*, jsouc obohaceno o *radost z lásky*.

V. Renč.

### *Dílo Otakara Theera.*

Sv. I. Básnické spisy. Str. 380. Uspořádal Arne Novák. Sv. II. Prózy I. Str. 340. Uspořádal A. M. Píša. Vydalo Aventinum v Praze 1930 a 1931.

Definitivní vydání díla Otakara Theera je rozděleno na čtyři svazky, jež postupně obsáhnou básníkovu tvorbu poetickou, prozaickou i kritickou. Východiskem k úplnému souboru je Píšova monografie z r. 1928, jež kromě bibliografie podává rozbor Theerova vývoje až do lyrického obrození r. 1909. Prvý svazek edice jest věnován básnickým spisům. Vydavatel A. Novák zařadil do něho kromě tří lyrických sbírek *Výprav k Já, Úzkostí a nadějí*, *Všemu na vzdory* a dramatu *Faëthonta* i básníkovu pozůstalost, do níž pojal knižní prvotinu *Háje*, kde se tančí. Ediční postup navazuje v této části na Píšovu analýsu Theerova vývoje; seřazení básní je chronologické a za mezník je vzat r. 1896, kdy mladický Theer podléhá vlivu Baudelairovu a prožívá své období přednaturistické. Postup vydavatelův jest odůvodněn stanoviskem samotného básníka, který do svého vlastního díla zahrnoval tři lyrické sbírky a tragedii *Faëthon*, jež byly vydavatelem postaveny do čela souboru a od ostatních básní odděleny. Naproti tomu oddíl *Básnická pozůstalost* přináší dosud neuveřejněné básně, psané před vydáním knižního debutu. Myšlenkově přimyká se v nich Theer (Rallan i Gulon) k francouzským i českým dekadentům a symbolistům, formálně rází si již individuální výraz. Lyrické juvenilie doplnil A. Novák básněmi z údobí naturistického a *Výprav k Já*. II. oddíl *Básnické pozůstalosti* vyplnily básně vzniklé po Theerově lyrickém obrození a celý svazek uzavírají překlady z J. Renouarda, Leconte de Lisle a Ch. Guérina, při čemž Guérinova báseň *Bok* vedle boku byla neoprávněně vyloučena z *Úzkostí a nadějí*. Básnické dílo Otakara Theera řadí se v konečném vydání nejenom k reprezentativním projevům české poesie předválečné, ale v myšlenkové i formální struktuře zachycuje jedno z nejdramatičtějších úsilí o vytvoření básnické individuality

na základě vnitřní jistoty a mravní energie. Redakce ostatních svazků byla svěřena A. M. Píšovi. II. sv. souborné edice přináší I. díl Theerových próz rozdělených do tří oddílů. První oddíl otiskuje práce, jež vznikly před napsáním sbírky *Pod stromem lásky*, která je uveřejněna v II. oddílu, a konečně prózy psané současně, ale nepojaté do sbírky. Postup přetiskovaných prací z časopisů jest chronologický. Dorostl-li Theer v mnohých číslech lyriky na básníka čirého intelektu, znamená jeho prozaické dílo snahu o balzacovský realismus, který erotickou i metafysickou ilusí, analyzující skepsí i dekadentní náladovostí utkvěl na komentáři básníkovu celoživotního zápasu mezi snem a skutečností, tanskou vůlí a životní ironií. *Bedřich Slavík.*

### *Fedor Soldan: Karel Hlaváček, typ české dekadence.*

Str. 228. Nákladem Kvasničky & Hampla v Praze 1930.

Soldanova disertace o Karlu Hlaváčkovi, typu české dekadence, vyšla jako doprovod k soubornému vydání Hlaváčkova díla. Rozbor jednotlivých etap básníkovy tvorby je podán ponejvíce metodou sociologickou a estetickou. Sociologický postup odpovídá pouze poslední sbírce *Mstivé kantileně*. Její balady o marném zápase *Geuzů* jsou projevem dobové nálady a typické znaky dekadence: melancholie, pasivita, lživá erotika, subjektivismus atd., jsou podřízeny kolektivnímu odboji. Jinak neupozornil Soldan na sociologický význam tovární *Libně*, básníkovy vojenské služby u osmadvacátníků, na pobyt v *Tridentě*, srdeční vadu a souchotiny. These o Hlaváčkovi, typu české dekadence, není psychologicky zdůvodněna. Sokolské sonety, jichž Soldan s celou sokolskou kapitolou básníkovy života nedocenil, vymykají se dekadentní typisaci, která by musela býti opřena o důkladnější srovnávací rozbor české i cizí dekadence. V oboru srovnávacím uvedl Soldan bystrou paralelu mezi Hlaváčkem a Maeterlinckem. Nedostatek literární psychologie jest nejpatrnější při výkladu vreholných čísel ze sbírek *Pozdě k ránu* a *Mstivé kantileny*, jejichž formální rozbor jest skvělý, ale dušezkumný výklad náповědného surrealismu, dynamického symbolismu a výtvarnické linie zůstal omezen na míru nejmenší. Nejzávažnější kapitoly vytvořil Soldan

při rozboru Hlaváčkova impresionismu, kterému přiznal nejenom působivou obraznost, ale i náladově silný účinek dokonalé metafory.

*Bedřich Slavík.*

*Hans Leisegang:  
Lessings Weltanschauung.*

Felix Meiner, Leipzig: Str. 220, cena 7.50 RM.

Spisovatel chce v Německu prohloubiti znalost Lessinga, jenž měl veliký vliv na duchovní proudy své doby, ale zároveň chce „ukazovati cestu v oněch myšlenkových proudech, o které se dnes tak právě bojuje, jako za dob Lessingových“ (Úvod) – rozuměj v Německu v protestantských kruzích. Vylíčív náboženské a názorové milieu Lessingovo, studuje autor jeho vyznání a jeho boje, jak se projevují v jeho spisech, z nichž podává podrobné citáty a rozbor. Boj proti orthodoxii protestantské, boj o čiré rozumové náboženství, odmítání všeho vysloveně nadpřirozeného, to jest vlastní pozitivní výsledek knihy o „hlasateli skrytého náboženství Němců“, náboženství totiž, které přirozeným rozumem hodnotí, po případě mění to, co platí za dějiny. –es–

*Gerhard Lehmann: Geschichte der nachkantischen Philosophie.*

Junker und Dunnhaupt Verlag, Berlin:  
Str. 238, cena 10 RM.

Studie o kriticismu a kritickém motivu ve filosofických systémech 19. a 20. století. Autor rozlišuje dvojí období pokračovatelů Kantovy filosofie. Nauky o vědě a filosofie vědomí, zastoupené jmény Reinhold, Schulze, Beck, Maimon, Fichte; metafysická reakce, se jmény Jacobi, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Baader; kritický motiv v absolutním idealismu Hegelově a realistická reakce filosofickou anthropologií a voluntarismem se jmény Fries, Weisse, I. H. Fichte, Lotze, Feuerbach, Schopenhauer, E. V. Hartman, Herbart; rekonstrukce kritického systému v novokantismu, F. A. Lange, Cohen, Riehl, Marcus. Druhé období obsahuje axiologický idealismus, logický idealismus, objektivní idealismus se jmény Windelband, Rickert, Cohen, Natorp, Bergmann. Poslední úvaha jest věnována přítomnosti. Autor zjišťuje, že všechny linie nynější filosofie směřují k *filosofii skutečna*. Kritický motiv

o sobě nestačí k vytvoření filosofie. Filosofie nalezne svůj klid teprve v uskutečnění absolutna, to jest, rozumíme-li dobře, až se skutečně spojí s absolutnem, až se dostane ke skutečnosti metodami jinými, nežli dosavadními. To jsou úkoly, dodáváme my, kterých dosavadní metody nejsou schopny, na které však jest vyškolená Philosophia perennis. –es–

*D. dr. Johannes Hessen:  
Augustins Metaphysik der Erkenntnis.*

Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn:  
Str. 328. cena 12 RM.

Ovoce dlouholetých odborných studií a spojení všech dosavadních autorových prací je toto dílo, v němž spisovatel se snaží z původních pramenů zjistiti Augustinova ducha, jeho teorie o lidském poznávání všeobecně, o náboženském poznání, o vidění Boha, nakonec pak srovnává názory Augustinovy s aristotelskou, resp. tomistickou teorií o poznávání. Výsledky autorova studia jsou v podstatě tyto: Duch Augustinův je synthesisa pohansko-platonských a biblicko-prorockých směrů myšlení. Jeho theocentrická anthropologie vytvořila theocentrickou noetiku. Vychází z beprostřední jistoty skutečnosti vědomí a tím existence vlastního já. Metafysicky zakotvuje pravdu ve věčných pravdách a nakonec v Bohu. Podle platonismu myslí, že poznávání smyslové má spíše ráz domněnky nežli jistoty, poněvadž tělo a duše mu netvoří podstatné sjednocení. Ale vystupuje nad platonismus, dává tomuto poznání jméno scientia, poznávání pak rozumem dává jméno sapientia. Rozumem poznáváme pravdu z nejvyšších zásad, které vidíme ve světle věčné pravdy. Světlo předmětů, světlo to Božích ideí, září do našeho rozumu, ty věčné pravdy v sobě nalezneme a intuitivně je v sobě vidíme, obrátivše se do sebe. Jsoucnost Boha dokazuje Augustin tak: Je-li něco vyššího nežli náš rozum, existuje Bůh. Je však něco vyššího nežli náš rozum, tedy existuje Bůh. Tímto vyšším nežli rozum myslí Augustin základní požadavek platonismu, že je soubor rozumových pravd (kosmos noetos), jenž je ve svém bytí udržován věčnou pravdou, to jest Bohem. Důkaz Augustinův nespočívá na zásadě příčinnosti. Myšlenku tohoto důkazu nalézáme opět u Anselma, Alexandra Hal-

ského, Bonaventury, Tomáše Akvinského v *Contra Gent.*, Descartesa, Leibnize, částečně v novokantismu (*Windelband*). U Augustina to není důkaz existence Boží, nýbrž rozumové odůvodnění víry v Boha. Rovněž není u Augustina kosmologického důkazu existence Boží, nýbrž jen kosmologické myšlenky, mluvící o existenci Boží. Augustin nemluví jako ontologismus o rozumovém vidění pravdy patřícím na věčnou pravdu přímým, nýbrž o vidění pravdy pomocí světla, které rozumu dala věčná pravda. Nemluví o rozumovém vidění Boha, nýbrž o vidění mystickém. Toto vidění Boha se vyskytuje po veliké mravní přípravě u vybraných jedinců na vrcholcích kontemplace, je velmi nedokonalé, trvající jen okamžik, je obsahově nedokonalé a jako zdaleka dává duši jediné jistotu spojení s Bohem, ale nedává vidění Boží podstaty, je naprosto rozdílné od vidění Boha na onom světě. Je to jen hluboký mystický styk duše s Bohem, v němž převládá láska. — Ve třetím oddílu mluví autor o poměru Tomáše Akvinského k nauce Augustinově. Tomáš se snaží za každou cenu odstranit neshodu Augustinových názorů se svými buď nedostí věčným výkladem nebo tvrzením, že Augustin nepřednáší vlastní názor, nýbrž jen cituje platonismus; je to následek nedostatečného smyslu historického a nedostatečných vykladačských metod. Ale je to marné úsilí, protože mezi augustinismem a aristotelismem je podstatný, nepřeklenutelný rozdíl, ježto v augustinismu má první místo stránka volní, kdežto v aristotelismu rozumová. — Autor poctivě dává všude slovo všem odchylným názorům od svého a těší se, že přece v dohledné době budou sporné otázky augustinismu vyřešeny. Ale jeho názory působí velmi vážně, většinou přímo podmanivě.

— es —

## *Walter Dubislav: Die Definition.*

Dritte, völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Felix Meiner Verlag in Leipzig, 1931. Str. 160 — VIII, cena RM 12. —

Jako první číslo sbírky „Beihefte der Erkenntnis“ byla vydavateli vhodně vybrána práce o definici jako vskutku nutné základny pro bezpečné poznání. Po krátkém historickém přehledu rozvádí autor svůj vlastní názor na definici. Autor nezapře ani na jedné stránce svého matematického ducha, který vnáší do celého myšlenkovitého postupu neobyčejnou jasnost. To umožňuje snadné pronikání do bohaté žně rozváděných problémů. Tím však jsou zároveň dány přednosti celé této práce: Přesné vytyčení předpokladů, formálně bezvadný postup a jednoznačný závěr. Největší cenu má tato kniha v části ryze formální, která je ponejvíce orientována matematicky. V nazírání na definici je autor stoupencem logického formalismu. Obsahové části lze vytknouti nepřipustné zjednodušení problémů: Tak, abych uvedl jeden příklad, není přece vyvrácením platonské metafysiky odbyta vědecky metafysika vůbec. Lze-li pak metafysiku vědecky bezvadně zdůvodniti, pak zůstává také v platnosti definice abstrakcí autorem zamítnutá. Tak výhoda matematického ducha přináší sebou nevýhodu příliš velké jednostrannosti v problémech netýkajících se přímo matematiky. Nicméně je to pokus o extaktní zachycení filosofického tvoření a jako takový jest jej pouze vítati. Kniha je pro matematika nepostradatelná a pro filosofa skýtá též cenné poznatky. V tomto smyslu lze ji doporučiti

*RNDr. A. Pavelka.*

## POZNÁMKY

**H**odnotný soud nad psychoanalýs. Známy ředitel psychiatrické a nervové kliniky v Mnichově prof. Oswald Bumke hodnotí v *Naturwissenschaften* 1930 (Heft 47, 48, 49, 985 — 994.) obsah Freudovy nauky. Zároveň obrací se proti její metodě, kterou nemůže nikdo nazvat vědeckou a exaktní. Co je to vlastně podvědomí? Pidimužíček, který pracuje ve skrytě, ale ani ne tak laskavě a mile

jako takoví malí lidé v báchorkách, je to tajná část duše, která pracuje s citovými a rozumovými prostředky a dodává vědomí jen hotové zboží; podobá se kuchyni ve sklepě, kde se připravují nejrafinovanější jídla, aby byla poslána vytahovadlem nahoru; je to vlastní „já“, které přemýšlí, cítí, chce, touží a odpírá, nenávidí a miluje, které ale především je chlípné; kteréžto já ustavičně

klame a šálí vlastní vědomí a nakonec není to nic jiného než mozkový pochod, který je nutně podroben energickým zákonům.

Pro všechno toto, pokračuje Bumke, chybí důkaz, zato ale je celá nauka pouhým mudrováním a používá se jí k podpoře dialektiky. Psychoanalýze nejen že není přírodní vědou, nýbrž řádnou vědou pro toho, kdo hledá důkazy. A není ani



bajkou, neboť jí chybí bezprostřednost a každý poetický nádech, ježto není ovocem srdce, nýbrž studeného, hloubajícího, ale zbloudilého rozumu. Zvláště metoda psychoanalýzy je nesprávná, neboť tvrdí prostě věci, které nemůže nikdo vyvrátit, ne snad proto, že by byly správné, nýbrž ani se nikdo nikdo nepokoušel podati důkaz, pro její nárok všechny i pravděpodobná tvrzení stanovit jako fakta a pak její pohrdání nejednoduššími pravidly logiky.

Popírá, že by psychoanalýza dokázala duševní podvědomí. Jsou jistě stupně vědomí. Herbart praví, že jasnost myšlení může klesnouti někdy až na nulu. Že by ale myšlení na tomto bodě nuly mohlo pokračovati, nebo v nevědomí se mohly snouti myšlenky, to není pravda, neboť toho nikdo nedokázal.

Ve Freudově nauce má velkou úlohu „Oedipuskomplex“. Odborníci jsou v té věci zdrženliví, nebo dokonce odpírají. Frýburgský psychiatr dr. Hoche píše o tom: Namáhal jsem se po dlouhá léta nalézt někoho, kdo by toužil takovým způsobem po své matce a měl při tom přání zavraždit svého otce, ale nepodařilo se mi to. Ostatní zkušené kolegy nepotkalo rovněž nic jiného. „Oedipuskomplex“ jezdí v literatuře sem tam jako lítající Holanďan na moři, každý o něm mluví, ale nikdo ho neviděl.“

Dnešní doba je utvářena nepravými pojmy, proto následky v každém ohledu se ukazují. Sociologie rovněž je jimi naplněna a pod jejich vlivem přináší nepravé hodnoty, které společnost nedovedou povznést, nýbrž naopak ji zakopávají.

V Německu vynalezl velký sociolog a etik Max Scheler na povrch myšlenku ducha jako vedoucí společnost, neboť dokázal, že vše, co jest sociální, předpokládá ducha. Jediný člověk je od přirozenosti *animal sociale*, který ke svému vývoji tělesnému, ale hlavně *duševnímu*, potřebuje spolupráce jiných. Duchovní pak život a jeho hodnoty rozlišují člověka od stáda živočichů. Každé společné působení se děje v duševních oblastech. Tento vysoký pojem společnosti vedoucí k duchovním hodnotám, jímž vítězí ve společnosti spravedlnost, duševní krása a dobro nad pouhou smyslností, rozmarilostí a tělesností, byl brzy přeměněn pozitivně – realistickým (marxisticko-materialistickým) pojmem ducha spo-

lečnosti. Vychází skreslen pojem ducha a vítězí hmota. Duch není nadlidským nebo nadsmyslným činitelem nebo snad absolutní metafysická bytost, duch je prostě – *funkce ducha* – je to účinná aktivita na zemi, která dává smysl zmatku povstávajícímu z pudových smyslových vjemů. Je to ona cenná věc, která se denně, ba každé minuty v nekonečném prostoru rozmnožuje a zdokonaluje a lidský sociální život vždy výše povznáší. A tato funkce ducha děje se podle určité zákonitosti.

Mnoho poznámek k tomuto pouhému znetvoření netřeba. Uznává se funkce a neuznává se princip činnosti. (Podobné tvrzení by bylo uznávání funkce zraku – vidění, ale neuznání principu vidění, což pro samozřejmost nikdo netvrdí.) Pojmy nehodící se vlastnímu názoru na svět jsou překrucovány. A to lze tvrdit o mnohých jiných věcech, takže dnešní mentalita a společnost trpí touto nemocí. Marné je volání po vyšší kultuře lidu (Peroutka ve své Přítomnosti), dokud sami pěstitelé kultury maří a ničí základní pojmy a tedy možnost vši kultury. Úplné vypěstění je možné jen na základě *pravých, absolutních* hodnot mravních a intelektuálních.

Jako podivuhodnou shodu a potvrzení shora uvedené myšlenky lze uvést velkolepou stať Šaldova zápisníku, (duben 1931, str. 344) o krizi inteligence: Jádrem nemoci duševní inteligence je, že propadla neduchovosti; nevěří ničemu, co nemohou ohmatat neb spočítat; pouhé konstatování vyplňuje cele jejich duši a omylně se domnívají, že ono je všechno poznání, všechno vědění lidské. Je třeba zase získat velkověrnosti a velkodušnosti, kterých není možno nabýt z vnějška, nýbrž pouze *vnitřní regenerací*: novým správným poznáním a přizpůsobením života a jeho praxe k tomuto poznání.

Takovou víru v intelekt třeba nalézt, jakou měl na př. Platon. Takovou víru v intelekt, jako měl Tomáš Aquinský, který v něm vidí to, co člověka spojuje s Bohem a co jediné dává smysl a rozum všemu jeho puzení a usilování . . . Pravá intelektuálnost je žár mučící a pronikající celou duší, kterému není ukoupení, pokud ji nevynesek vyššímu sjednocenému pohledu na věci života a smrti. Šalda ukázal svým článkem, že jeho vý-

voj dospěl vrcholu a výšiny, s níž může pozorovati intelektuální život dnešního nemocného člověka a dáti mu též pravý lék. *Duch je, který oživuje.* H.

L'École de Paris, tak se hrdinsky nazývá výstava malířství a sochařství pořádaná Uměleckou besedou v Obecním domě. – Proč l'École de Paris a ne Pařížská škola? – Nu proto, aby to bylo internacionálnější, patrně. Vždyť určité kruhy na výstavě neobyčejně silně zastoupené propagují internacionalitu především. Vědí asi proč. My také. Ale konečně nechme Židy zatím na pokoji. Podívejme se kolem sebe a uvidíme, že dnes kolem zlatého telete, které vztyčili k uctívání, tancuje zbožně *celá naše oficialita téměř bez výjimky* a nutí k tomuto tanci i nedospělé mozky svých dětí. Ptáte se po odpovědnosti, nebo alespoň po nejprimitivnějších základech vkusu a slušnosti? – Ne! Proč? K čemu je dobré býti slušným!

Než nebudme krátkozrakými a nehubujme stále na výsledky. Příčiny jsou mnohem horší. Neboť, je-li výsledkem to ubožácké a hystericky křečovitě umění faurismu, který spěl a dospěl k surrealismu, nad tím nelze uvažovat! Je to projev umělecké vůle předrážděných nervů – nikoliv snad jen prostými neřestmi a prostým alkoholismem . . .

Snad může být vytýkáno, že se směšuje morálka s uměním. – Pro dnešek i pro včerejšek. *Jen dobré může býti krásné.* – Zdůrazňuji však, že *dobré* není pro mne výměrem puritánským, ale harmonickým. Je-li krásnou příroda, bude krásným i každé její zobrazení, vzniklé z horoucího obdivu, z nutnosti chvály, z nutnosti sdělit s druhými tu chválu její, kterou srdce přetéká.

Ale naopak: jen ten projev čirého ducha, rozumu, spekulace vyjádřený prostředky výtvarnými – bude krásný, který vyplyne z přebytků duše ctnostné a dokonale dobré. Třetí není dáno. – Tvrdil to sice celý liberalistický zástup, – (a mnozí velmi vážní mužové, jejichž hodnoty jsou nepopíratelné a proti kterým je možno křečovitě se vzpouzet) – a snažil se uvolnit jaksi lidskou duši od dvou závazků dobra a zla, ale tomu dnes už nevěříme, právě proto, že jsme se dočkali těchto výsledků. – Na základě prohloubeného studia psychologického

bude třeba přikročit k revisi liberalistického tvrzení, že velicí geniové stáli mimo dobro a zlo a že byli povznešeni nad veškeré závazky lidské morálky. Nevěříme tomu. Ti, kdo vytvořili hodnoty, museli státi vždy v řádu dobra a nikoliv proti němu. – Bude úlohou příštích, aby vyhledali doklady k tomuto nutnému předpokladu. Protože o klamnosti prvního přesvědčil nás právě vývoj odehrávající se před našima očima – který dospěl k absurdnu s rychlostí přímo neuvěřitelnou.

Po celou dobu, v níž se člověk projevuje výtvarným, lze viděti, že po kratších, či delších střídáních oddává se buď realismu nebo spekulaci v umění. – A tu je třeba – ovšem si licet parva componere magnis – upozorniti na to, že i ty nejprimitivnější lidové a zcela anonymní řezby Madon a Ukřižovaného (při čemž slovem magna jsou míněny tyto řezby), od raného středověku až do 17. stol. jsou ve výrazu tak plny hlubokého, duchového vzrušení, že působí vesměs dojmem nesmírně silnými. Není jen náhodné, že vyspělý a formálně velmi kultivovaný barok právě takovéto formálně a umělecky velmi primitivní výtvořky volí si za svá orakula a vystavuje je na oltáře nejvyšší úcty a připisuje jim sílu zázračnou. – A nyní: také tyto výtvořky nejsou realistické, nýbrž superrealistické. Jsou výronem duchovního zaujetí a intuice, resp. introspekse. Naprosto jim nezáleží na vnější formě, ale na obsahu. A je i u těch nejprimitivnějších výtvořů vyjádřen s tak svrchovanou pravdivostí, že dovedl přemoci i formální zaujetí baroka, (které se jistě jen s křečovitým úsilím probíjelo k duchovosti, jíž nikdy plně nedosáhlo; ale to je kapitola jiná).

A dnes zase se hledá nadrealita. Hledá se v halucinaci – a říká se tomu nadskutečno! Hledá se pomocí draždidel! – Hlavním znakem, který nám bezpečně dokáže nicotu tohoto počínání, je právě jeho *formální dokonalost*. – Dlouhá léta již nepřinesla nám obrazů pracnějších a formálně ucelenějších, než jsou projevy této surrealistické skupiny. Zapomnělo se na to, že zachytiti vnitrozření značí nemít kdy na vyjádření vnější formy. To je logické. Dnešní surrealisté neznají, co to nadskutečno je. Primitivnost formy a primitivnost obsahu jsou dvě různé věci. Zatím co u anonymních řezbářů

byla první – je u dnešních malířů primitivnost obsahu, že ji již jen stěží lze nazvat vůbec lidskou, t. j. dotýkající se rozumu.

Jestliže ovšem v generaci liberalistické byl lidský rozum snižen na pouhou relativitu, jestliže pak v umění fauvismu, které je výtvarným projevem této generace, byla postava člověka znehodnocena na pouhou dekoraci interieru, v němž vzor na perském koberci je právě tak důležitý jako figura sama, která jindy je pouhou kulisou odrážející umělé světlo (Bonnard, Matisse), pak se nelze diviti, jestliže v bezprostřední následnosti nastane odmítnutí všech kvalit lidských vůbec.

Pokud jde o člověka jako bytost, nevymaní se ani (mnohdy omamivě silný) Picasso, z literární sentimentality, připomínající Toulouse-Lautreca, kterou ostatně Kokoschka strávil mnohem osobitěji než on. Srovnejme na této expozici vystavený portret muže s některou věcí Rembrandtovou nebo Dürerovou (chci tím říci, zároveň že portret jest vskutku dobrou věcí). Vysvitne nám ihned, že, kdyby tento Picassův hnusný, zvířecí typ, anebo kterýkoliv z jeho tak smutných clownů začal mluvit, že by asi pověděl dvěma větami všechno a pak by zase umlkl. Skoro jste chtěli, aby se tak stalo, aby řekl tu svoji jednoduchou bolest nebo záležitost. Naděsí vás, je to vše pouhá sentimentalita! Nevím však, kdo by si přál, aby na něho promluvila Dürerova Melancholia nebo Rembrandtův Faust. Nevím, neznámolo-li by to pro každého hrůzu tragédie a katastrofy.

A kromě Picassa jsou tu jen samé stroemečky, samá zátiší, z nichž Vlamingová vynikají rutinou a manýrovaností – až úzko. Není v tom ani problému, tím méně ovšem ducha. Poslední impresionista, Utrillo, je tak sladce dobrý, jako klid v zastrčených uličkách pařížských.

Unavuje to dívat se stále na totéž, nadávat stále na totéž. Ale naše oficialita je nadšena, patronuje s nadměrnou benevolencí tomuto židovskému snobismu, který se už nenamáhá ani maskovat se.

V celku jest to lhostejné. Ale když si člověk uvědomí, že kdysi naše studující mládež poklekala, ať již dobrovolně či méně dobrovolně, před sochami madon, které byly sice vytvořeny s for-

mální primitivností, ale jejichž obsah měl hodnoty ty nejsložitější, a číře duchovní – a přece jen že tak malý počet lidí z nich duchovně vyspěl a dospěl, neubrání se problému, co se asi stane z těchto dětí (školní výpravy tvoří většinu návtěvníků), kterým jsou ukazovány výrony lidí takto zkažených a shnilých! Nelze, než obávati se nejhorší budoucnosti. Nebo má se snad právě těmito prostředky vzbuditi nejsilnější reakce? – Máme se tomu bránit a máme bránit to, co nazýváme kulturou před fauvismem (dravostí) vše rozkládajícího semitismu – anebo žijeme již v takové Sodomě a Gomorě, které musí být zničeny? Kdy se nám dostane odpovědi na tyto palčivé a krutě bolestné otázky.

B.

V italském časopise: L'Europa Orientale, rivista storica e politica, který vydává státní ústav: „L'Istituto per l'Europa Orientale“ v Římě, přináší ve 3. – 4. čísle t. r. pokračování poznámek z cesty po Rusku.

Toulal jsem se mezi životem ulic (v Moskvě). Brzy po vyjití jsem potkal dva pohřby. Oba rovné, co do bídneho zevnějšku, ale tak rozličné mezi sebou. První maličká bednička natřená bíle na saních tažených koníčkem smutnějším než jediná žena, která následovala za rakvičkou. Pohřeb dítěte, jak to označuje velikost a bělost rakve, ale ani nejmenší kvítek ani nejmenší světlo nebo znamení víry. Tupá bolest zkamenělá na tváři ženy – matky! Byla sama, jak se naučilo tolik matek v Rusku být samy. Studený sníh je jediný poslední pokyn, který dává země tvoru, který ji opustil.

Sotva přešel první, když znenadání potkávám druhý pohřeb. Na saních je rakev pokrytá červeným rouchem visícím až k zemi a na bílém sněhu vypadá jako skvrna krve. Za ní kráčí několik postav zabalených až po nos, v červených vlněných botách, které činí ještě zdoluhavější jejich unavený, pohřební krok. Nevím, zda všechny pohřby v Moskvě jsou tak ubohé a hrozné; nevím, zda je předepsáno pro dospělě červené roucho, ale kontrast mezi dvěma rakvemi byl *tak symbolický*. . . Rusko tedy vypadá ve své nové filosofii životní nejsmutnější a nejbídnější při pohřbech.

Ještě mnoho jiných zkušeností denního života zapsal z Ruska. Byli uvězněni vládou dva velcí odborníci ruští Anisimov a Lichačev, kteří vynikali hlubokými studiemi o ruských ikonách, zvláště Lichačev, který vydal dílo o ikonografii Matky Boží, kteří dovedli oceňovati uměleckou cenu a krásu ikon určených na prodej cizincům zvláště Američanům. Byly to všměs ikony nahromaděné z klášterů a kostelů. Je velmi smutné mysliti, praví italský cestovatel, že láska odborníků k ikonám může míti tak smutné následky pro vzdělance ruské, kteří odhalili svému kraji pravou cenu drahocenného *dědictví umění*.

Proti náboženství mají sloužiti zvláště chrámy přeměněné v protináboženská musea. Tam vládne atheismus. Náboženství musí býti potíráno podle organisace na podkladě materialisticko-historicko-hospodářském. Povaha náboženství zůstává mimo program, neboť potírat ji, vyžadovalo by vyšší kultury, jak se strany potírače, tak se strany posluchače. Proto jest ničeno náboženství ve svých formách praktických, t. j. ve svém kultě. K tomu užívá neslýchaných prostředků, zvláště kina k tomu slouží, kde se posmívají místům, kam spěchají věřící s touhou pomilosti. Takovým způsobem ubohému a nevědomému křesťanu činí „zjevení“, aby se stal vynikajícím komunistou a materialistou. Pro vyšší třídu obyvatelstva bylo zase postaráno tiskem, všechna knihupectví jsou zaplavena brožurami protináboženskými. Rovněž vyučování náboženství bylo odstraněno a na místě toho nastalo vyučování protináboženské.

Protináboženský boj je prostě spoután s celým během aktuálního uspořádání s nejvyšším rozpětím. Na druhé straně ale hypotéza do budoucna není tak strašná, jak prohlašuje týž cestovatel, neboť chrámy, které zůstaly oficiálně vyhrazeny bohoslužbám, jsou hustě naplněny věřícími a vedle toho tajně se světí kněží a rozmnožují se hrdinná vyznání víry.

Takový způsob ruského převratu nepřivede k rozluštění problému života, naopak činí život nízkým, nesnesitelným a smutným. Tímto způsobem dospěl ruský život k pravému opaku, než jak jej chtěl míti Tolstoj. Vyvinul se tím směrem, který Tolstoj potíral, „Život se nechápe tak, jak ho poznává rozumné vě-

domí, t. j. jako neviditelné, ale nutné podrobení v každém okamžiku přítomné své tělesnosti zákonu rozumovému, osvobozující vrozenou člověku blahovůli ke všem lidem a z toho plynoucí činnost lásky, nýbrž jenom jako *tělesné živobyť* v průběhu určitého časového období, v podmínkách, které si sami určujeme a tvoříme.“

**Psychologické novinky:** Georges Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, Paris. Není to pouhé nové vydání díla vydaného 1923-4. Je to dílo z větší části rozmnoženo; na místě dvou svazků dřívějších obsahuje devět, rovněž počet spolupracovníků je rozmnožen.

První svazek jest vzdáleným úvodem do psychologie. Podává v něm předběžné podmínky psychických jevů. Tato předběžná část obsahuje: la place de l'homme dans la série animale (R. Perrier); les données de l'anthropologie (P. Rivet); physiologie des âges et des sexes (Ch. Champy); physiologie générale du système nerveux (L. Lapique); physiologie spéciale du système nerveux (A. Tournay); le problème biologique de la conscience (H. Wallon). Po této vzdálené introdukcii jsou teprve články: Introduction à la psychologie (G. Dumas); la psychologie, ses divers objets et ses méthodes (A. Labenda). Celé dílo bude novou syntésí. Ve starším vydání byl nápadný nesouzvuk různých spolupracovníků a jejich rozpor. Dosud se nestala uspokojící synthese těchto různých prvků. Dumas sám v úvodní předmluvě mluví o překážkách, na které naráží každý pokus o synthesi, neboť vliv všech velkých proudů v psychologii je spolupracovníků patrný. Jsou tam zbytky racionalismu „apriori“, dřívější všemocný asociacionismus, který kritizovaný a dnes zavržený, přece jen zvedá svůj vliv a objevuje se pod novými formami dynamickými nebo synthetickými. Každý spolupracovník má svou svobodu mínění a všeobecného výkladu.

Způsob postupu bude v novém díle týž.

Jiné dílo: *Traité de psychologie de M. J. Segond*, Paris. Autor pohlíží na to, že velká část psychologů je úplně absorbována různorodým zkoumáním, takže ztrácí se zřetele hlavní psychologický problém, t. j.: *Vznik duševních hodnot*,

proto tento autor zasvěcuje svou práci tomuto problému.

Způsob postupu je analytický a zkušenost není přibírána, leč pokud slouží nějaké interpretaci. Položí si problém a jeho snahou je řešiti jej na podkladě definice více méně ospravedlněné. Je to způsob originelní, ale nemůže přinést nového užítu do poznatků psychologických, neboť mnohé definice jsou arbitrární na př.: instinkt jest myšlenka; vůle je základní produkci harmonického vyrovnání tělesného a duševního, mimo to evolucionistické předpoklady, na kterých buduje, zaručují málo prospěchu psychologickému badání.

V Itálii vychází rovněž dílo experimentní psychologie: Dr. S. De Sanctis, profesor psychologie na římské universitě: *Psicologia sperimentale*, vol. I. *Psicologia generale*, Roma.

Není to jen školní příručka ani technická kompilace ani encyklopedie, nýbrž ucelené dílo, zabývající se všemi většími věcmi, nerozptyluje se malichernostmi.

Jeho přísný postup je již zřejmý při definici experimentní psychologie, kterou staví jako vlastní vědu empirickou. Podává mezi svými thesami originelní thesi o vnitřní činnosti indiferentní, kterou potvrzuje fakty ze své laboratoře. Jeho přísné stanovisko vylučuje jakoukoliv koncepci filosofickou a podává prostě zjištění vědecké zkušenosti.

Velké hnutí psychologického myšlení se otáčí dnešní dobou kolem teorie útvaru. (Gestalt.) Toto tvrdí jak italský psycholog De Sanctis, tak i francouzská psychologie oplývá útwarem, zvláště v *Journal de Psychologie normale et pathologique*. Do Francie vliv vniká zvláště z Anglie od Wolfganga Köhlera, který o této věci vydal nové dílo: *Gestalt Psychology*, London. Tato teorie na rozdíl od jiných opírá se o bezprostřední a přímou zkušenost, řekli bychom naivní, kterou považovaly jiné teorie za subjektivní a tedy není v ní jistoty a též se staví proti introspekci, která se zabývá zkušeností vědeckou a podrobnou. Proti tomu tedy Köhler stanoví, že podle svědectví psychologů velmi objektivních přímá a bezprostřední zkušenost stačí, aby se stanovila vědecká psychologie. Svou teorii v díle dlouze vysvětluje. Tato teorie přispěla k novým originálnímu ná-

lezům. Snahou její je odhaliti přírodu a zvláštní zákony dynamického equilibria, které chová každý jev. Velký užitek této teorie je též v tom, že odložila mnoho z dřívějších věcí, považovaných za principy, na př. přísná kritika associa-ce atd.

V říjnu t. r. uspořádá se v Berlíně mezinárodní kongres k uctění stoleté památky smrti německého filosofa Hegela. K tomu cíli vydávají se kriticky jeho díla Georgem Lassonem v nakladatelství Felixe Meineri. Během léta vyjde: Hegels „Aesthetik“, a to za těchže podmínek, jak se to podařilo Lassonovi při vydání: Religionsphilosophie, takže text Heglův je přesnější, než ve starších vydáních. K novému vydání budou přibírány Heglovy manuskripty k „Natur- und Geistesphilosophie, které pro různé obtíže od badatelů byly přehlíženy. Tyto manuskripty jsou tak důležité k posudku Hegla, že někteří znamenití Heglovci tvrdí, že všechny posudky o Heglovi musí zůstatí nazpět až do uveřejnění těchto dokladů.

Účelnost světa. – Hamburský biolog J. von Uexküll napsal v květnu letošního roku do časopisu „Die Naturwissenschaften“ článek o úloze subjektu v biologii. Aniž bychom se pouštěli do odborných podrobností s velmi zajímavého hlediska zde snesených, všimneme si pouze závěru, z něhož se ozývá nová, duchovním hodnotám příznivější doba v nesmělosti svých prvních ranních červánků. Autor praví doslova:

Vzniká úplně nový názor na vesmír. Tento se již neskládá z jediné bubliny, kterou jsme za svůj obzor nafoukli až do nekonečna, nýbrž z milionů a milionů úzce ohraničených bublin, které se všude protínají a křížují. To nyní se neděje bez plánu, nýbrž podle všemocného, nadsubjektivního plánu, který před námi vyvstává při každém setkání s dvojicí organismů. Pavouk přede své nitky tak jemně, že pro hrubou orientaci mouchy se stávají neviditelnými. Lidská pokožka je tak stavěna, že bodnutí komára nečiní žádnou překážku a naše krev se

shromažďuje poslušna jsouc vstříknutému jedu na postiženém místě a skýtá tak komáru nevysychající zdroj výživy. Vzájemné přizpůsobení dvou organismů a jejich okolí nalézáme též u zvířete a rostliny. Květ pampelišky skýtá čmelákovi místo výživy, které je na čmeláka přímo přistřižené, a čmelák opět tvoří nutný doplněk květu pampelišky. Kam pohlédneme, vidíme takové navzájem se doplňující a harmonicky zladěné dvojice malých světů. Lze říci, že vesmír je naplněn koncertem z duet, tercet, kvartet a sborů. Nejpronikavější dueto tvoří nikdy neochabující pěvecký závod mezi samečkem a samičkou. Ale i neoživená příroda je plně účastněna na tomto koncertu v podobě vody a ploutve, vzduchu a křídla, země a nohy ve všech svých sterých obměnách. A sestoupíme-li hlouběji do říše neživotnosti, vyvstává před naším zrakem nerozlučná vazba mezi hmotou a strukturou.

Jsme tedy vskutku oprávněni k předpokladu, že vesmír vznikl z chaosu pouhým působením hmoty? Není mnohem pravděpodobnější předpoklad, že plán světa je právě tak starý jako svět?

RNDr. A. Pavelka.

Aurelius Augustinus, oslavný spis vydaný od Görresgesellschaft k 1500-letému jubileu smrti Augustinovy. Obsahuje 18 pojednání o filosofii a theologii Augustinově; uspořádáno a vydáno od Grabmanna a Mausbacha:

Allgeier, Der Einfluss des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin,

Dyroff, Ueber Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine,

Geyser, Die Erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit,

Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken,

Jansen, Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae,

Mausbach, Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus atd.

Tato kniha ukazuje, že je ve svatém

Augustinovi zdroj plnosti ducha v každém oboru.

Snaha po řecké filosofii vede k novým studiím nebo vydáním děl Platonových a Aristotelových. Vyšlo: *Der Sinn des Staates und die Lehre von den Staatsformen bei Plato*, Hippel, Langensalza, *Die Platonischen Schriften*, Friedländer, Berlin, úvod do Platonových spisů.

Puť – orgán ruské filosofické Akademie v Paříži; č. 26., únor 1931, vyšlo s bohatým obsahem na 128 stranách. Přední ruský theolog a filosof uveřejňuje historickou (první) část své důkladné práce „Jidáš Iškariotský apoštol-zrádce“ (3 – 60). – N. O. Losskij, jeden z nejslavnějších ruských filosofů začátku 20. století, jenž vytvořil originální teorii intuitivismu a svérázný filosofický systém a na konci své filosofické cesty dospěl ke křesťanské filosofii, zajímavě pojednává „O vzkříšení v těle“ (61 – 85). Praví (str. 62): „Ve své stati prohlédnu metafysické stránky problému vzkříšení a vynasnažím se ukázat, že toto hlavní dogma křesťanství může býti bez námitky pojato do systému filosoficky vypracovaného světového názoru. Zpracování nauky o vzkříšení vyžaduje souvislost s celým filosofickým systémem, protože předpokládá určité učení o hmotě, duši a duchu, o spojení jednoho s druhým, o Bohu a jeho souvislosti se světem, o království Božím a království našeho bytí“. . . Musíme říci, že se autorovi tato práce opravdu zdařila a pouze nedostatek místa nám brání u ní se déle zastaviti. Opravdu možnosti křesťanské filosofie jsou velké, ale vyžadují též velkých duchů, aby z filosofie dovedli vytvořiti „služku theologie“, sloužící potřebám nynějších duší. – Pro zájemce o ruskou literaturu jest pochoutkou studie bezjmenného petrohradského kněze, zemřelého – „O Blokovi“, (86 – 108), ruském básníku a mystikovi, na jehož obranu vystupuje (na str. 109 – 113) známý N. Berdjajev. – V. N. Ilin uveřejňuje studii o „estetickém a bohoslovně liturgickém významu zvona“ (114 – 118) a Florovskij věnuje pietní vzpomínku na knížete S. N. Trubeckého (1862 – 1905). –

J. J.

## Z FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

**P**ředmětem náboženství je transcendentní skutečnost, i filosoficky zajištěné vzhledem ke své jsoucnosti. Tím zjištěním jest připraven poslední a nejzávažnější krok filosofie náboženství k otázce o důsledcích. Velmi snadno bylo vyvoditi důsledky z negace a z těch důsledků se dosud nemůže vymanit moderní filosofie, neboť negace je propast bezedná. Opakují se stále pokusy v novém a novém vybavení, udržeti imanentnost náboženství. Ale jsou to pokusy dnes již bez vyhlídek na budoucnost. Neboť je-li materialismus překonán, jest otevřena cesta důsledkům kladu. Důsledky kladu transcendentních náboženských realit jsou všechny obsaženy ve větě, že transcendentní náboženství je nejen skutečný kulturní činitel, nýbrž že je kulturní činitel nejvyšší a nejdůležitější. Abychom měli úplný myšlenkový řetěz, musíme začít hned z kraje.

„Kultura pole je lidská práce, která vede přírodu k vydání plodů, jež by sama příroda vydati nemohla, neboť sama vydává jen divočinu“ (Maritain). Dvě věci jsou v té základní a obecně uznané myšlence pozoruhodné: v celé přírodě vůbec není věci, která by pěstěním-kulturou nemohla býti přivedena k plodům, jež by sama od sebe nikdy nevydala, a čím usilovnější je pěstění, tím četnější a cennější jsou plody; toto pěstění-kultura není dílem hmoty, nýbrž výlučným dílem ducha. Ale duch sám jest věc přírody. Tedy ani duch není vyňat z tohoto přírodního zákona o vyšších plodech z pěstění. Vlastně musíme říci „z povinnosti“, neboť v přírodě každá možnost znamená nějaký příkaz. Pro každou bytost je závazný ideál dokonalosti a pro ducha je závazností největší. Jestliže tedy duch má úkol kultivovati hmotu a sám je věcí přírody, s celkem životně spojenou, vidí se hned zoufalá nemožnost kultury ducha sebou samým. Neboť jen duchem pěstovati kulturu ducha jest zavřít možnost, aby přinesl vyšší plody, které by sám o sobě nikdy nepřinesl, jest zavření možnosti kultury ducha vůbec.

Jako všechno v přírodě je, nejabstraktněji řečeno, vložka k dokonalému rozvoji neb životu, tak duch je vložka k dokonalému životu ducha a k vrcholnému rozvoji tohoto života. Poněvadž pěstění-kultura je možno jen silou vyššího, hledá se a musí se hledati toto vyšší, jež by nasadilo tam, kde se jedná o kultivování toho, co je v samé přírodě nejvyšší, ducha. Transcendentní náboženství je spojení ducha se skutečně vrcholně dokonalým životem Ducha. Tu je tedy jediná možnost kultury ducha, který by nebyl zavřeným kruhem, nýbrž spirálou, jak toho vyžaduje sám pojem kultury vůbec. Má-li kultura ducha býti skutečnou kulturou, musí ducha vésti výše a proto potřebuje síly a obsahů, které by byly větší nežli všechna síla a obsahy ducha. K tomu napsal již Tomáš Akvinský (II-II, 81, I): „K Bohu musíme býti připoutáni jako k neochabujícímu původu, k němuž má směřovati naše volba (úsilí) jako k poslednímu (nejvyššímu) cíli.“ Vidíme jasně oba prvky kultury ducha, sílu a obsahy vyšší nežli síla a obsahy kultivovaného ducha.

Všechna náboženství usilovala o tuto vyšší sílu a tyto vyšší obsahy v transcendentnu. Žádné náboženství ve známých dějinách lidstva není jen prostým a pouhým náboženstvím přirozeným, žijícím jen z filosofických abstrakcí ducha. Tak, jak se jeví našemu zraku nyní, ovšem je v nich mnohý rys zařízený na přírodu a požadavky přírody, ale přes to a pod tím všechna bez výjimky ukazují, že jsou odpadem od vyššího nežli všechno přírodní, čili, že jsou odpadem od původního transcendentna. Dějiny pak neúprosně zaznamenaly i následek či důsledek toho odpadu, že se ta přirozená náboženství stala nepřirozenými, stala se prvkem rozkladu a rozpadání kultur na malé kroužky kulturně i nábožensky uzavřené a proto i neplodné v obojím směru.

Význam a sílu kulturní, jež je v transcendentním náboženství, ukazuje makavě „zázrak“ Izrael-

stva. Má nejstarší transcendentní náboženství, má nejdelší náboženskou transcendentní tradici, jejíž Bůh je bohem celého nebe a země veškeré. Izraelstvo zůstalo dodneška kulturním celkem, ze síly tradice má dosud sílu na kulturní diktátorství; ovšem již jen setrvačností, ne vlastní silou transcendentní tradice. Proto nelze aplikaci provést přesně, ale dostačí to, bychom viděli již předem makavý důkaz dějin u záhady, kterou se tak mnozí namáhají rozřešit nejružnějšími výklady. Ukazuje to dostatečně na sílu skutečného živého transcendentního náboženství, jako nejvyššího kulturního činitele lidstva.

Jaké a které klady dá kultuře ducha transcendentní náboženství? Teoretici všech odstínů imanentních náboženství vytrvale poukazují na to, že transcendentní náboženství svou povahou musí být nepřátelské „světu“ a veletí útěk před „světem“ a proto že je odsouzeno k přivlastku nekulturnosti. Snad se nepostřehlo, že právě v tom je význam kulturnosti transcendentního náboženství. S kulturou hmoty transcendentní náboženství nemá souvislosti vůbec. Je sice kultura hmoty také důsledkem jeho, ale jen důsledkem přirozených reflexů kultivovaného ducha. Ale kultura ducha nezbytně vyžaduje určité nepřátelství vůči „světu“ a útěk před „světem“. Jestliže totiž se světem rozumí výlučně kultura hmoty. H. Schell to vystihl myšlenkou, že „svět může být teoreticky a prakticky uveden do zcela protivných vztahů k Bohu. Buď jako stvoření, dílo a zjevení Boha, jako území, podrobené vládě jeho říše, jako stavební materiál jeho chrámu, nebo jako rivál a konkurent Boha, jako částečně nebo úplně trvající bez Boha, byť jen v tom nebo onom ohledu, jako souhrn všeho, čeho člověk potřebuje, co může člověka ukojiti v jeho touze a rozvinouti v jeho síle (Religion und Offenbarung, str. 16). Není třetí možnosti. Je-li filosoficky dána jsoucnost transcendentního reálna, inteligentního původu všeho, vidí se snadno, jakým nebezpečím pro kulturu ducha je druhá část alternativy, když se kultura vůbec dá směrem soka tohoto původu všeho. Krátkozrakosti a v malém obzoru se může zdát oslňujícím rozvoj kultury, který se tu děje, ale když se otevrou veliké obzory a po letech se prohloubí perspektivy, ukáže se, že to nebyl směr vzhůru ani kupředu, nýbrž dolů a zpět. V tom nebezpečí a v tom osudu je veškerá kultura bez

transcendentního náboženství. Zde je důvod oné popírané a přece neodstraněné skutečnosti, že kultura bez transcendentního náboženství nutně propadá odsouzení starého filosofa: nic nového pod sluncem; když od výsledků této kultury ducha se oddělí styl doby, ukáže se, že, co hlásá filosof jako epochální myšlenku roku 1931, bylo známo již před stoletími. Neboť bez transcendentního náboženství i nejsmělejší rozmach ducha musí spadnouti do hmoty a ve hmotě utone. Jediný smysl veškeré kultury jest duchem naplniti hmotu a smysl veškeré kultury ducha jest vynést ducha do oblastí vyšších, než je duch sám, naplniti ducha obsahy onoho Ducha-Původce všeho. Když se k tomu uzavře cesta, není jiné možnosti než jen hmota a práce ve hmotě.

Pěstovati kulturu ducha znamená tedy pro silné duchy: překonávati všechno, co chce být cílem s vyloučením inteligentního Původu všeho; pro duchy slabé znamená útěk před tím, aby nepodlehli, nemajíce síly na boj a vítězství. Tedy opravdu kultura ducha znamená v tomto smyslu boj proti světu a útěk před světem. Tak totiž, že se duch povznese nad stav nevolníka hmoty a omezenosti, nad zajištění ducha v tom, co se jeví zevně.

Není třeba rozváděti, že toto nepřátelství a tento útěk není nečinnost a pasivnost. Je to práce v napětí všech sil, aby byla vytvořena harmonie celku, ovládaná tím, co jediné může harmonii vytvořiti, tím nejvyšším, co vůbec jest.

A tím jsme teprve naznačili jen negativní stránku a činnost transcendentního náboženství, kterou scholastikové nazývají „removens prohibens“, odstranění překážky kultury ducha. Kladnou stránku a práci transcendentního náboženství je umožnění vzestupu ducha výše, k nejvyšším obsahům a silám.

Pojem transcendentního náboženství vychází z věcné jsoucnosti první a nejdokonalejší příčiny. Poněvadž tato příčina jest první a nejdokonalejší, její činnost nemůže nikdy ustati a její příčinnosti se nevymyká nic a nikdy. Jinak by byla příčinou druhotnou a nedokonalou. Proto uskutečnění transcendentního náboženství je chtěné vystavení ducha, to jest rozumu a vůle, příčinnosti první a nejdokonalejší příčiny. Příčinnost předpokládá styk a styk zase předpokládá určitou příbuznost. Požaduje se tedy od transcendentního náboženství jakožto prvku kultury ducha, aby dalo věcný a osob-



ní styk s první příčinou, uvádějíc ve skutek příbuznost k tomu vyžadovanou. Tento věčný a osobní styk proráží uzavřené kruhy a vede k obsahům a silám, jež jsou vyšší než obsahy a síly lidského ducha.

Příčinnosti první příčiny se nevymyká nic a nikdy. Tedy nemůže býti překvapena náhlou přítomností někoho, jenž by prostě hlásil, že je tu a že si osvojuje podíl na obsahu a síle Příčiny. Přiblížení musí býti započato Příčinou samou, vedeno jejími požadavky a upevněno zesílenou podobností s ní. Terminologie transcendentního náboženství na označení toho má tři slova: víra (obsah), příkazání nebo zákon, milost, v nichž je vše, co odpovídá pojmu síly. Rozbor toho nenáleží do filosofie, patří již do theologie. Ale tyto ryze přirozené myšlenky ukazují, jak transcendentní náboženství má cestu a sílu ke kultuře ducha. Dokazují, že jen ono může přivést na tuto cestu a jen takovým způsobem.

Snad ze všeho, co tu bylo naznačeno z filosofie náboženství, je patrné, že transcendentní náboženství (a jemu platí veškeren boj protináboženský; neboť jde-li o náboženství přirozené, jest úplně stejné hodnoty uctívání modly kamenné nebo živé) není opium pro lid, jak praví nejnovější výraz starého bojovného hesla. Opiem jsou všechny teorie, pracující proti němu, neboť opium drží při zemi v pohodlné poloze a uspává, právě tak, jako ony teorie všechny. Řekněme si to opět: žádná teorie nezmění podstatu a řád věcí, ovšem však se stává teorie ničivou, staví-li se proti podstatě a řádu věcí. Podstata a řád věcí se stanoviska kultury ducha jest: jediná Příčina a všechno ostatní účinky, jež jen za cenu smrti se mohou postavit proti ní do pózy rivála. Nemáme-li dále místo kultury ducha mítí módu ducha, musí se duch zařadit do řádu věcí všech.

Prof. Em. Soukup.

## ÚVOD DO TOMISMU<sup>1</sup>

**P**řednost tomismu před jinými myšlenkovými směry ve filosofii označil Reginaldus (v 17. stol.): tomismus je řád, v němž metoda a myšlenka spolu souladně tvoří celek, takže duch lidský se chvěje radostí pro podivuhodnou samozřejmost a logickou přesnost. Důslednost nutí, že, kdo připustí začátek (principy), jest nucen připustit další vývody, nechce-li si odporovati. Tomismus tvoří řetěz, do něhož jednotlivé články přesně zapadají.

Tomismus = pravda. Pravda ve svém nejširším smyslu značí *poměr jsoucna k poznávacím schopnostem*. Každé správné poznání a úvaha musí se brát v mezích daného jsoucna a pomocí poznávacích schopností, jejichž přirozený smysl a význam tkví ve vnímání jsoucna.

Poznané jsoucno obohacuje lidského ducha tajemstvím své krásy a bytí, neboť povaha lidského ducha směřuje k tomu, aby získala, co je dokonalého ve věcech. Proto existuje vztah mezi lidským duchem a jsoucnem, z kteréhožto poměru vzniká řád pravdy. Tam ale je též kořen nepřesnosti a nepravosti filosofických problémů, neboť vztah po-

znávacích schopností k jsoucnu může být vlivem předsudků a jiných okolností porušen. Tomismus zachovává přesně tento daný poměr a tedy vzniká řád pravdy, odtud lze vysloviti rovnici: tomismus = pravda, vzniká „*philosophia perennis*“.

Velký myslitel tomistické nauky Reginald označil tři základní principy tomismu, které mu dávají charakteristickou známku a rys. V těchto principech se zachytí celá nauka sv. Tomáše, proto jejich vysvětlení může být nejlepším úvodem ke studiu tomismu.

(Jde se s předpokladem všech věd, že se principy přímo dokázati nedají pro samozřejmost, buď bezprostřední nebo odvozenou, mohou být ale vyloženy a nepřímou dokázány tím, že se ukáže, že popírání principů by přivedlo k absurdnosti.)

Základním principem tomistické filosofie je princip jsoucna, t. j.: *Ens est transcendens*. Je to všeobecný zákon jsoucna, zahrnuje vše, co jest, nebo může existovati. Jsoucno jest bráno v nejširším a nejjednodušším smyslu, takže ve své široké základně zaujímá vše. Pojem a obsah jsoucna je nejjednodušší definicí jakékoli věci. Nic neuniká pojmu jsoucna, ani to, co se teprve může uskutečnit, neboť i možná věc, tím, že se může uskutečnit, a má

<sup>1</sup> Tomismem nerozumíme jen úzký kruh některých thesů, zvláště význačných, postavených proti jiným školám, na př. skotismu a molinismu, nýbrž prostě celou nauku sv. Tomáše.



vztah k jsoucnu, jest zahrnuta do všeobsahujícího pojmu jsoucna.<sup>1</sup>

Jakýkoliv druh a způsob existující věci jest zahrnut do obsahu pojmu jsoucna (ens). Nic neuniká tak všeobsahujícímu pojmu. Tomistická metafysika se chápe této všestranné základny a proto nic se nedovede vymknouti obsahu jejích pojmů a principů odvozených od pojmu jsoucna. Nevyjadřuje mnoho k pochopení věci pojem jsoucna, ale jest nejjistějším základem jistoty a samozřejmosti odvozených pojmů a principů. Některé plynou bezprostředně, jiné se odvozují prostřednictvím logického postupu. Bezprostřední pojmy a principy jsou platné všeobecně, jako pojem jsoucna sám.

Tato všeobecná základna rozlišuje tomistickou metafysiku od ostatních filosofických proudů, zakládajících své principy na úseku lidského vědění na př. na přírodních vědách. Taková základna nemůže obsahovat všechno jsoucno, proto její filosofický rozhled je zkrácen. Základna tomismu uzavírá v sebe i přírodní vědy a jejich obsah vyslovující odborným rozbořem části jsoucna. Jediná metafysika je vlastně v pravém smyslu filosofie – moudrost, poněvadž zachycuje vše a dává lidskému duchu všeobsáhlou jistotu pravdy. *Ens* ve smyslu tomistické filosofie označuje tedy vše, co jest, nebo jakýmkoliv způsobem může být.

Transcendere ve smyslu tomismu značí totéž, co *pronikati*. Pojem jsoucna je transcendentní, t. j. proniká všemi druhy a způsoby jsoucna; jakýkoliv poznatelný obsah, je pojmut do pojmu jsoucna.

Chceme-li přesně vyměřiti věc, jest nutno dáti jí vlastní určení (*differentia specifica*). Každá jednotka má své vlastní určení. Nad všechnu různost jednotlivin a jejich vlastních určení obsah pojmu jsoucna jest všeobecnější a uzavírá je všechny do sebe, rovněž všechny soudy a jejich obsah, přidělující se jakémukoliv subjektu, jsou zahrnuty v obsahu pojmu jsoucna a z toho právě vyplývá transcendentnost jsoucna. Přečází prostě všemi druhy a způsoby bytí. Vše, co je, je jsoucno. Vše-

1 Sv. Tomáš, De verit. q. 1. a. 1., q. 21., a. 3., De potent. q. 3. a. 7. ad 6.: určuje tuto základnu jsoucna: *Nomine entis intelligimus quicquid quocumque tandem modo potest existere, sive quod aliquem ordinem dicit ad existentiam; quaelibet ergo res vel ratio, quae aliquo modo potest existere, potest etiam dici ens secundum hanc communem acceptionem, sive possit existere a se, sive ab alio, sive per se, sive in alio, sive ut pars, sive ut totum.*

chny kategorie jsou shrnuty v pojmu *ens*. Jenom v pojmu *non ens* nemůže být obsah pojmu jsoucna, ale ani tento pojem nebyl by srozumitelný bez pojmu jsoucna.

Jsoucno je předmětem metafysických úvah v tomismu. Pro svou všeobecnost a všeobsáhlost zahrnuje obsah pojmu jsoucna všechny i ty nejpřesnější pojmy věcí (*implicite*).

Přes tuto shodu, že všechny věci se scházejí v obsahu pojmu jsoucna, zůstává pojem jsoucna analogickým, t. j. jeho obsah neznačí bytí stejným způsobem. Pro svou všeobecnost zahrnuje různorodé prvky, shodující se v existenci, lišící se vlastním určením. Proto jiným způsobem lze nazvati jsoucno na příkl. člověka a jiným učenost, která jest v člověku. Člověk je bytost sama sebou existující, učenost existuje jen v člověku. Jsoucno jest uskutečněno podle analogické stupnice (*analogia proportionis et proportionalitatis*), to jest v hierarchii bytí je obdobnost, nikoliv rovnost. Analogie jsoucna jest uskutečněna v každém druhu, na příklad život je realita, je jsoucno, rozsetý podle analogické stupnice; (jinak žije květinka, jinak živočich a ještě jinak člověk atd.), ale všechny jednotlivé druhy života jsou obdobné: tak jako žije člověk svým životem, tak žije živočich svým atd.

Stupnice jsoucna stanovená Aristotelem stala se východiskem z krajních nemožností položených Parmenidem a Heraklitem v řecké filosofii, obsahuje i v nové době jádro pravdy a východisko ze zmatku nejnovějších filosofických soustav. Tomismus vybudoval na této první své thesi velkou část svého nesmírného systému jak v kosmologii, tak v psychologii, zvláště však v metafysice a v nejvyšší vědě, t. j. v theologii. Postup od původní základny k dalším určením je jednoduchý.

Všeobecný pojem jsoucna zahrnující do sebe vše, co jakýmkoli způsobem může existovat, dá se omeziti na dvě kategorie jsoucna, totiž jsoucno, které může existovati, a jsoucno, které skutečně existuje. Možnost a skutečnost jsou zase dva nové pojmy mající skutečný obsah uzavřený v pojmu jsoucna. Možnost – *potentia* není pouhým nic, poněvadž ze skutečné možnosti se vyvíjí a uskutečňuje to, k čemu možnost ta směřuje. Není to ale stav úplné skutečnosti, neboť by nebyla možností, je to tedy střední stav mezi úplnou skutečností a pouhým nic – reální možnost – směřující k reálnímu uskuteč-

nění – *actus*. (Na př. v kameni je reální možnost, aby byla z něho vytesána socha, kterážto možnost není ve vodě.) *Potentia et actus* jsou dva pojmy spjaté s obsahem pojmu *jsoucna*, proto tomistická filosofie vedle pojmu *jsoucna* řadí těsně pojmy možnosti a úplného uskutečnění. Tyto prvky zasahují do všeho dění a do každého pohybu, který pozorujeme ve vesmíru. (Historicky tyto dva prvky přesněji se objevují již u Platona,<sup>1</sup> který mluví o středním stavu *jsoucna*, které není úplné *jsoucno*, ale není ani pouhým *nic*, je to *nonens* – již jakýmsi způsobem existující. Na jiném místě Plato, aby vysvětlil možnost vzniku a dění proti Parmenidovi, který svým systémem o jednom *jsoucnu*, nehybném a neměnném způsobil tolik rozpaků a vlastně úpadek řecké filosofie po dlouhý čas, položil svou novou příčinu dění  $\chi\omega\phi\alpha$ . Její pojem vysvětluje, že je společné  $\acute{\upsilon}\rho\alpha\kappa\acute{\epsilon}\lambda\mu\sigma\upsilon\nu$  všech věcí, jako zlato jest společným kovem všech figur, které zlatník ze zlata vyrobil. Je to zase střední způsob bytí mezi úplnou skutečností a mezi pouhým *nic*. Aristoteles doplnil tento geniální vynález Platonův a přesně určil pojmy skutečné možnosti (*potentia realis*) a úplného uskutečnění (*actus*). Objevem skutečné možnosti rozluštil Parmenidův problém dokonale, vznik a dění věcí je vysvětleno a zároveň podstatná struktura věcí, když dospějí k úplnému uskutečnění, byla vysvětlena pomocí těchto dvou prvků.)

Pojmy možnosti a úplného uskutečnění jsou pro tomistickou filosofii stejně základní a pevné jako pojem *jsoucna*, neboť staví se na nich nejzákladnější rozdíl mezi *jsoucnem* samým, jímž jest Bůh, a *jsoucnem* stvořeným, jež je jen *ens per participationem* (dostává své bytí). K tomuto pojmu absolutního *jsoucna* se vrátíme při druhém principu tomistické filosofie.

*Jsoucno* s celým svým rozsahem má vztah k intelektuální činnosti, pomocí ní *jsoucno* přechází do duševního světa a stává se řádem pravdy, která dostává svou definici: *adaequatio intellectus cum re*. Celá kriteologie má v tomistické filosofii základ v tomto všeobsáhlém řádu pravdy. Na podkladě *jsoucna* a řádu pravdy celý kritický postup má pevnou oporu, stojí na půdě absolutna a jistoty, není zmítán skepsí.

Druhý pojem stejně všeobecný jako *jsoucno* samo je pojem dobra vznikající tímž způsobem jako

pravda, že totiž *jsoucno* má vztah k toužící schopnosti lidského ducha. Z tohoto poměru *jsoucna* k psychologickému životu povstává shodnost a zdokonalení, které *jsoucno* působí tím, že sdílí své vlastnosti toužící schopnosti, když jich dosáhne. *Bonum est id, quod omnia appetunt*. Nejzákladnější kámen řádu dobra je položen, na kterém se staví etika, rozlišující druhy tužeb a sklonů v psychologii lidské a zároveň různé druhy zdokonalení, které může přinést *jsoucno*.

Transcendentální pojmy *jsoucna*, dobra, pravdy, mají svůj reální obsah, jsou-li brány v udaném významu. Proto táž metafysika zabývající se transcendentálními pojmy nestaví mimo reální vesmír, (jak nesprávně bývá chápán význam slova metafysický). Transcendentálními pojmy přechází lidský duch všemi řády, řádem pravdy i dobra, k pojmu Boha, takže lze zařadit mezi *metafysickou vědu* i jednání o Bohu. Řád pravdy na př. snadno zavádí lidského ducha k Bohu.

Dané *jsoucno* má vztah k intelektu lidskému a vytváří v lidském duchu pravdu. Má tedy v sobě objektivní pravdu, t. j. svou vlastní povahu a bytost, ke které se musí přirovnati a přizpůsobiti lidský duch, aby si získal pravdivé poznání o věci. Není však myslitelný řád pravdy bez intelektu, což dobře pochopil i idealismus, který však nedůsledně převrátil věc a praví, tedy *jsoucno* je závislé na lidském intelektu. To však pravdě neodpovídá. Lidský intelekt je závislý na objektivní pravdivosti *jsoucna*, proto závislost objektivní pravdy je na jiném, vyšším intelektu, který *měří věci* a sám není měřen. Není jinak možno stavěti řád pravdy než na shodnosti *jsoucna* s intelektem, proto objektivní pravdivost věcí se shoduje s měřítkem vši pravdivosti čili s *Pravdou* samou. Tato shodnost objektivního řádu věcí s *Pravdou* je zárukou, že věc svou strukturou je schopna vyvolati pravý pojem o sobě v lidském intelektu, tím poznávací schopnosti lidského ducha mají svůj důvod a absolutní základ své jisté činnosti.

Z prvních a transcendentních pojmů vznikají první a transcendentní principy, s toužou všeobsáhlostí, všeobecností a jistotou jako pojem *jsoucna*. Je to princip kontradikce, identity, princip dostatečného důvodu vzniku a dění věcí atd. Z toho je zřejmo, že metafysika má své vědecké principy, o kterých může být ustavena věda a to pro svou všeobsáh-

<sup>1</sup> Sophista 241d, 257a, 259e.

lost a universálnost vzniká nejvznešenější věda, to jest metafysika, pravá filosofie.

Úvod do tomismu vyžaduje pochopení základních principů, na kterých sv. Tomáš vybudoval své these, z nichž první o transcendentálním jsoucnu dává poznati základy.

Z důležitých aplikací těchto základních pojmů a principu jsoucna lze poukázati i na psychologii, v níž základní these tomismu o duši jako principu života souvisí s pojmy potence a aktu, duše totiž je určujícím a ustavujícím prvkem ve složení lidského komposita, takže stává se aktem těla. Z této první these pak vyplývají logicky ostatní. Hmotnost věcí zůstává neproniknutelnou a nepoznatelnou, poněvadž je principem neurčitosti, teprve pomocí ustavujícího prvku neurčitost a potencialita hmotnosti je určena ve strukturu, a to v živoucí bytost u člověka, v němž ustavující princip je zvláště povznesen nad hmotnost. Život totiž spočívá v tom, že bytost je schopna se hýbati ne sděleným, nýbrž svým životným a ustavujícím pohybem, proto princip života vysoko vyniká nad neurčitost a potencialitu hmoty.

Odhmotněnost jest zase kořenem poznatelnosti věci. Vyššího stupně poznání o věci se dostu-

puje odhmotněním ustavujícího prvku, podstatné struktury, neboť hmotnost pro svou neurčitost a potencialitu jest nepoznatelná. Proto lidský intelekt pomocí své síly odmotňuje pojem věci, činí ho čistě duševním a universálním, přizpůsobuje ho své nehmotné povaze, aby věc se stala srozumitelnou. Proto praví Aristoteles na mnohých místech, že individuum je nepoznatelné, t. j. věc ve své jedinečnosti, v níž ustavující prvek, forma je úplně absorbována do hmotnosti, právě pro neurčitost hmoty, z níž se dostává věci, že jest jednotkou oddělenou od ostatních, je nepoznatelná a poznáváme ji pomocí formy (podstatné struktury), kterou rozum abstrahuje od hmoty, takže se stává universální a poznatelnou. (Není v tom nedokonalost našeho poznání, naopak, všechna dokonalost a krása věci je *stanovena její formou*, principem úplného uskutečnění, kdežto hmotnost je právě neurčitostí.)

Hluboko do tajů lidské duše sahá pojem potenciality a aktu jsoucna, jak se ukázalo na malých úsecích tomistické filosofie. Proto zůstávají tyto pojmy nejdůležitější a nejzákladnější složkou lidského poznání. Další principy tomismu budou rozvedeny příště.

*Dr. M. Habáň O. P.*

## PROBLÉM EXISTENCE BOHA

### *II. Jsoucno větší a menší se tak nazývá podle toho, jak se blíží k největšímu jsoucnu.*

A by člověk – jakožto hmotná bytost – vystoupil k vyššímu stupni poznávací dokonalosti, musí přejíti matematickou abstrakci, jež záleží v uvažování kvantity. To se nejvíce jeví při naší otázce. Nemůžeme ani pochopiti stupeň dokonalosti transcendentální bez souběžného kvantitativního stupňování, kde prvotně a samo sebou je dáno více a méně vztahem k nejvíce. Andělé však, čiří duchové, nepoznávají takto fysicky a matematicky, nýbrž vidí všechno ve vyšších a prostších ideách. Než i člověk má rozumovou mohutnost nehmotnou. Ačkoli tedy má toto poznání na způsob hmotné dokonalosti, přece musí míti něco společného s vyššími bytostmi. Podle krásného výroku Dionysia „vrchol nejnižšího dosahuje nejnižšího stupně nejvyššího“ musí člověk nějak dosáhnouti způsobu poznání, vlastního vyšším bytostem. A to

proto, že rozumové poznání, jež značí prostě dokonalost, má jakousi podobnost nejen s poznáním andělů, nýbrž i Boha; má něco společného a totožného s ním, ne sice naprosto, ale zcela jistě do určité míry. Tuto podobnost musíme hledati na vrcholu lidského poznání, jenž záleží právě v nejvyšší a poslední abstrakci, když totiž rozum hledí na všechno jako na jsoucno, v čemž se shoduje vše s Bohem.

V tomto jednotném pojímání všech věcí pozoruje stupeň jejich dokonalosti. Všechny věci se v něčem shodují, avšak tato shoda není stejným způsobem u každého. Proto je nutno zdůrazniti, že srovnávání různých stupňů dokonalosti je možné toliko při nejvyšší abstrakci.<sup>1</sup> Vždyť není mož-

<sup>1</sup> Leč bychom je chtěli srovnávat jen kvantitativně, jak to činí matematici.

no srovnávati navzájem věci mezi sebou se liší. Ke srovnání je třeba, aby měly všechny něco společného; tato společná vlastnost není u všech tímže způsobem, nýbrž různě.<sup>1</sup> Avšak již při prvním abstrahování se pojmy vzájemně vylučují a nemají nic společného. Jsou různé formy, které jsou abstrahovány, jež se mezi sebou specificky liší a vylučují se. Něco jiného je živočich a bytost neživá. Proto mezi těmito dvěma pojmy nemůže býti srovnání; neboť nemůžeme říci, že živočich je více živočichem než neživá bytost, zrovna jako se nemůže tvrdit, že na př. kůň je více živočichem nežli člověk. Chceme-li však činiti srovnání mezi těmito dvěma, musíme se na oba dívat jako na jsoucna, na živočicha i na neživou bytost – jinými slovy, musíme se vznést k metafysické abstrakci. – Tak je musíme pojímati, jako jsoucno, dokonalost, jako nějaké dobro, něco krásného, a pak musíme říci, že živočich je více jsoucnem, dobrem atd. než bytost neživá.<sup>2</sup>

Každý stupeň dokonalosti jest obsažen ve jsoucnu, každá věc tím, že je něco, je jsoucnem, je dobrem, dokonalostí. Kteroukoliv tedy existující dokonalost můžeme srovnávati se všemi jinými; čili vše, co existuje, tvoří jednu jedinou gradaci dokonalosti, v níž má každé jsoucno své vlastní místo a buď vyniká nad jiné nebo je méně vznešené než ostatní. Tak je dáno jsoucno, které je nejnižší ze všech, a jiné, které je nejvyšší. Něco pak je více nebo méně dokonalé, podle toho, jak je daleko od toho nejnižšího a přibližuje se nejvyššímu. „Více a méně“ – poznamenává zde sv. Tomáš – „se praví o různých, podle toho, jak různě se blíží k tomu, co je nejvíce; jako je teplejší to, co stojí blíže nejteplejšímu.“

### III. Je něco, co je nejvíce jsoucnem.

Tento závěr je vyvozen tak logicky a samozřejmě, že je všem ihned jasný jeho logický vztah s předešlým. Pojem stupně je podstatně vztažný k něčemu nejvyššímu, takže nemůžeme oddělit pojem

1 Proto se také všechno shoduje v jednom obdobném.

2 To je vyjádřeno ve slovech srovnání. Říkáme, že člověk je dokonalejší než živočich; když se praví „dokonalejší“, vyjadřuje se idea dokonalosti a tedy i aktuality, jsoucnosti, s níž se dokonalost kryje, neboť něco je dokonalé, pokud je uskutečněné. V tomto srovnání přidělujeme člověku větší jsoucnost. To však nemůžeme činit, leč když uvažujeme člověka i živočicha jako jsoucna – metafysickou abstrakci.

méně a více od pojmu nejvíce.<sup>1</sup> Tak stupeň dokonalosti ve věcech nás vede k největšímu. Zdá se, že se tu končí naše čtvrtá cesta jako u svého konečného cíle. Lidé rozumějí Bohem: nejvyšší jsoucno, největší dokonalost, jak to praví sv. Tomáš na citovaném místě v Sumě contra Gentes a v Sentencích, kdež opomíjí onu poslední část našeho důkazu, v níž je řeč o příčinnosti. Pak tato cesta nejde k Bohu pomocí příčinnosti jako ostatní cesty.

Že tomu tak je, zřejmě to vysvětluje z citovaných míst, kde není ani narážky na princip kauzality. Nemůžeme však říci, že ony důkazy nevyvozují správné závěry. To by bylo velmi podivné, kdyby sv. Tomáš podal místo pravého důkazu existence Boží jen pouhé sofisma.

Proto od nedávna vysvětluje De Munnynk po Lepidi<sup>2</sup> tento důkaz bez principu příčinnosti a přidává nový prvek, jímž jediné možno vyložit čtvrtou cestu. Ten nový prvek je vzat z objektivnosti našeho poznání. Pak možno sestaviti tento důkaz takto:

„Všechno, co je pojímáno lidským rozumem, mimo jsoucno rozumové, je něčím skutečným. Tato skutečnost nezáleží jen v tom, že je v mysli, neboť to náleží i rozumovému jsoucnu. Je to však skutečnost nezávislá na skutečné jsoucnosti věcí, jak je patrné samo sebou, a tedy vůbec též na jakémkoliv lidském rozumu. Je-li toto popíráno, je tím popřena též objektivnost rozumu, jež právě zde je základem. – Avšak Bůh je pojímán lidským rozumem. Je tedy skutečný. Skutečnost Boha uzavírá v sobě jeho aktualitu. A tedy Bůh je jsoucno skutečné.<sup>3</sup> Autor upozorňuje, že tento důkaz není a priori, neboť skutečnost Boha se vyvozuje z něčeho, co je *reální*, což jistě není jen subjektivní poznatek. To reální je vzato ze *skutečné* představitelnosti Boha v lidské mysli, a ten závěr je dokázán z principu objektivnosti rozumu, který však není předpokládán jako všeobecný princip pro veškeré poznání, nýbrž je ho používáno jako *premisy* v usuzování, dávající jeden ze *skutečných* prvků pro sylogismus.“ Tak je utvořen důkaz „nezvratný a pevný“, ba jinak ani není možno pochopiti čtvrtou cestu sv. Tomáše.<sup>4</sup>

1 De Munnynk O. P., Praelectiones de Dei existentia, Lovanii 1904, p. 18 – 23 et 56 – 59.

2 Lepidi O. P., Elementa Philosophiae christianae, Parisiis 1877, vol. II. Ontologia, p. 90 – 91.

3 De Munnynk O. P. l. c. p. 18. 4 Ib. p. 99.

V nejnovější době Lemaitre<sup>1</sup> se snaží v pozoruhodném článku vysvětliti touže cestou tento důkaz. Především však poznamenává proti předešlému výkladu, že, ačkoliv objektivnost poznání má velikou cenu, přece nestačí pro čtvrtou cestu, jež formálně postupuje od stupňů, podle toho totiž, jak více a méně mají vztah k nejvíce. Ten je však rozdíl – praví – že predikamentální dokonalosti nepoukazují na vztah k nejvyššímu, kdežto naopak stupeň jsoucna nemůže býti ani myšlen bez vztahu k nejvyššímu, k dokonalému. Již v pojmu stupně jsou obsaženy – ne sice podrobně – avšak přece jaksi nejasně objektivní podmínky pro možnost tvrzení toho, co je nejvyšší; nejsou tam výslovně obsaženy, ale možno je tvrdit, ba je to nutné. K tomu nedostačí jakákoliv abstrakce, nýbrž je třeba metafysické abstrakce, „c'est – à – dire caractérisée par un mouvement transcendant, logiquement préalable à l'achèvement de l'affirmation, et allant d'emblée, pour faire l'objectivation qu'est le jugement, d'un terme inférieur à un terme supérieur les nouant l'un à l'autre, les enveloppent tous deux, de façon différente d'ailleurs, mais d'un coup, dans un'idée sous uniformité interne, dans le transcendantal, dans l'être tout chargé de la plus riche et de la plus confuse des diversités, ou se trouve soudainement évoqué le maximum absolu“ (p. 443). Naše poznání nezůstává při nějaké částečné pravdě, nýbrž směřuje k nejvyšší pravdě. Proto „passer à l'acte, c'est donc, pour l'intelligence, dédoubler le terme de son activité en un en – deçà et un en – delà, un en – deçà de ce qu'elle cherche et un en – delà de ce qu'elle trouve, un en – deçà du but dernière et un au – delà de la fin intermédiaire qui, comme telle, le présage, en un degré et un maximum excédant tout degré, en une mesure d'être et la plénitude de l'être“ (p. 444). Jsoucno je formou rozumu, je to, čím cíl pohybuje rozumem k nejvyššímu; a tak tato forma je nejen poznatkem, nýbrž též pohybem a není lhostejná k ohraňování. Omezení neodporuje jsoucnu; odporovalo by, kdyby jsoucno *samo sebou* bylo ohraňováno (p. 445).

Autor dovozuje: Jestliže ve všech našich úsudcích je jakýsi vztah k nejvyššímu, nebude ono chi-

mérou, právě jako jí není sám tento vztah (p. 448). Ani se nemůže říci, že to největší je kontradiktorní. Bylo by totiž divné, že neohraňované jsoucno je kontradiktorní, když existuje jsoucno omezené. Je-li tedy omezené jsoucno, neomezené jsoucno nemůže být samo v sobě si odporující. Když však omezené jsoucno má vztah k neohraňovanému, musí i toto existovati. Je tedy dokonalé, neohraňované, je Bohem.

Není třeba uchylovati se k principu příčinnosti při čtvrté cestě. Náš rozum může bez tohoto principu dospěti k nejvyššímu, a to srovnáváním stupňů. Pojem dokonalého je odvozen z jeho nutného vztahu, který má s pojmem stupně v dokonalosti, jehož objektivnost je nám známa. Když tak vyjme me princip příčinnosti ze čtvrté cesty, již je pochopitelné, proč poslední část tohoto argumentu v Sumě theologické není podstatná k důkazu existence Boha. Proto je čtvrtá cesta pro sv. Tomáše zachráněna a má platnost i bez principu kauzality. Je-li přesto v Sumě theologické tento princip položen, děje se tak za účelem většího a přesnějšího vyložení, není však absolutně nutný.

Abychom mohli vyhraniti tuto nesnadnou otázku, musíme říci především slovným výkladem něco o rozdílu formulování této cesty v Sumě theologické a filosofické. Objektivně pak rozluštíme otázku tím, že řekneme něco o objektivnosti poznání, k níž se tito autoři uchylují, a určíme, co přesně můžeme dokázati pomocí daru svého poznání.

Opravdu je v textu sv. Tomáše jakási, aspoň zdánlivá, nesnáze. Zdá se, že je nějaký rozdíl mezi obojí formulací této cesty. K rozluštění této obtíže je dlužno poznamenati:

1. Již předem – když se všeobecně pojednává o důkazu Boha – se zdá nemožno vystoupiti k Bohu jinou cestou než příčinností, jak jsme to ostatně také ukázali v úvodě, což už není třeba zde opakovati. To když předpokládáme, následuje z toho, že: když nacházíme u sv. Tomáše na dvou místech sestavenou tutéž cestu a když se tato dvě sestavení navzájem liší právě v tom, že jedna se výslovně nezmiňuje o příčinnosti, druhá však ano, pak, pravím, vyplývá z toho, že musíme míti za pravou a úplnou tuto druhou.

2. Když najdeme u některého autora dva texty o téže věci, ne sice si odporující, avšak lišící se v tom, že druhý je výslovnější a přesnější, pak je

1 Lemaitre Ch. S. J., Quarta via, La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. V Nouvelle Revue Theologique, tom. 54, Mai, p. 321 – 328; Juin p. 434 – 467.

obecným pravidlem, že první místo méně vysvětlené vyložíme druhým obsírnějším textem. Nesmíme si myslet, že připojená část textu obsírnějšího nemá v myšlení autorově žádného dosahu a proto že ji můžeme my, objektivní vykladači, opomenout. Naopak ona připojená část má velikou důležitost pro vysvětlení textu více nejasného.

3. Je-li obsírnější text časově pozdější, bylo by nesprávné domnívat se, že autor – jenž ostatně ve svých dílech na mnoha místech ukazuje pokrok ve formulaci své vědy – spíše ustupuje než postupuje v jasném výkladu a že přidává právě do těch prací, kde je vždy jasnější, přehlednější a formálněji mluvící nějakou větu, jež nikterak nepatří k věci.

4. Jestliže však dřívější text již jaksi temně v sobě obsahuje onu část, položenou na druhém místě vyloženějším, je zřejmé, že je nesprávné zamítati tento výklad jako zbytečný a nepotřebný. Že však již v Sumě contra Gentes je jaksi nejasně uzavřen princip příčinnosti, pomocí něhož se má vystupovati k Bohu čtvrtou cestou, to se dokazuje: a) spekulativně, uvažováním principů, na tom místě položených, v nichž je obsažena nářžka na zmíněný princip. Později to vyložíme; nyní to předpokládáme.

b) historicky, z dějinného původu čtvrté cesty. Tam jsou význačná slova, jimiž začíná sv. Tomáš na citovaném místě C. Gentes tuto cestu, a jimiž ukazuje místo, z něhož vzal tento důkaz. Praví: „Může se vzíti i jiný důvod ze slov Aristotelových v II. knize Metafysiky. Sv. Tomáš tvrdí, že z II. knihy Metafysiky můžeme formulovat čtvrtou cestu; je obsažena již ve slovech Aristotelových, my je musíme jen shrnout, stručně sestaviti, nic nepřidávat a nic neměnit. Avšak musí se poznamenat, že nám nic nezáleží, co ten neb onen vykladač toho Aristotela místa praví a jak je vysvětluje. Vzdělaný M. G. Colle může sebehloběji studovati toto místo a sestavovati přesné komentáře. To nemá významu pro náš cíl, jenž jest vyložiti věrně smysl sv. Tomáše. Ba ani nás nezajímá, co sám Aristoteles chtěl na tom místě říci: Možná, že Filozof se nechtěl ani zmíniti o nějakém principu čtvrté cesty. Snad sv. Tomáš neporozuměl dobře Aristotelovi a podložil mu učení, kterého on nepřipouštěl. Při každém takovém možném či nemožném předpokladu nemáme na tom zájmu. Je-

diné chceme, co totiž sv. Tomáš na tom místě rozuměl. Co myslel sv. Tomáš na tom Aristotelově místě, snadno lze viděti z jeho komentáře u téhož textu.

Podle toho komentáře je jasné, že Aristoteles chce dokázati: první filosofie jedná o nejvíce pravdivých. A ukazuje to z obsahu vědy. „Věda o pravdivém“ – praví sv. Tomáš – „spočívá v poznání příčiny.“ Pak připojuje Aristoteles všeobecnou větu: „Ta věc mezi ostatními se nazývá největší, z níž pochází něco u jiných, co se vypovídá stejnoznačně o nich; jako oheň je příčinou tepla v živlech.“ Sv. Učitel pokračuje: „Činí zmínku o stejnojmennosti, neboť někdy se stane, že *výsledek nedojde k podobnosti příčiny podle téhož rázu specifického, a to pro vznešenost samé příčiny.*“ Konečně uzavírá: „Protože to, co je *příčina pravdy*, je příčina mající účinkem společné jméno a všeobecný obsah, následuje z toho, že to, co je *jiným příčinou*, že jsou *pravdivými*, je *nejpravdivější*. Z toho vyvozuje poučku. Když je tomu tak, že to, co je příčinou jiných, je nejpravdivější, následuje z toho, že, jak se jedná každá věc má k tomu, že je, tak také se má k tomu, že má pravdu.“ Tak sv. Učitel.

V tomto komentáři vykládá sv. Tomáš smysl Aristotela a dokazuje, že první filosofie jedná o nejvíce pravdivých právě proto, že se zabývá *prvními příčinami*, jež jsou jiným příčinou bytí. Jinými slovy: protože první příčiny – jimiž je docíleno nejvyššího poznání – jsou jiným příčinou pravdy, principy každého poznání, ta věda, jež jedná o prvních příčinách, je nejpravdivější, právě proto, že všechno je na nich závislé nejen v pravdivosti, nýbrž i v bytnosti. Proto podle sv. Tomáše něco je nejvíce takové proto, že je příčinou veškeré vlastní stránky toho rodu: nejvíce pravdivé, protože je příčinou pravdy, nejvíce jsoucno, protože je příčinou veškerého bytí. Pojem největšího je totožný na tomto místě s pojmem příčinnosti, takže všechno to, co není největší, má příčinu v tom největším. Jak se ostatně praví v I. 23.: „Co však je zváno nejvíce takovým v nějakém rodě, je příčinou všeho, co je toho rodu.“ Je tedy zde v Komentáři na II. knihu Metafysiky tentýž pojem jako v Sumě theologické.<sup>1</sup> Příčinnost nemůže být nikte-

1 Je to vždy skoro slovná totožnost, když se jedná o principech čtvrté cesty. A to je také charakteristické, že sv. Tomáš, jednáje ve svých dílech o těchto principech, skoro po každé



rak oddělena od nejvyššího jsoucna. Proto když sv. Tomáš chce v Sumě c. Gentes lib. II., c. XV. dokazovati stvoření všeho z prvního principu, v jednom z mnohých důkazů činí narážku na čtvrtou cestu cituje kapitolu XIII. první knihy a praví: „To tedy bude *příčinou všeho v nějakém rodě, čemu nejvíce přísluší přisudek onoho rodu*; proto také vidíme, že, co je nejteplejší, je příčinou tepla ve všech teplých věcech, co je nejsvětější, je příčinou všeho světlého. Bůh však je nejvíce jsoucnem, jak bylo ukázáno na prvním místě (c. 13).“ Z toho důvodu upozorňuje v následujícím důkaze téže hlavy, že již v I. knize citované kapitoly dokázal, že první *příčina* je Bůh.

(Není tedy nic divného, že sv. Tomáš našel na tomto místě Metafysiky dokonalý pojem stvoření, jemuž již Aristoteles jasně učil. Praví totiž, že „principy toho, co trvá vždy, totiž nebeských těles jsou příčinou bytí jiným. A tím převyšují v pravdě a v bytnosti nebeská tělesa, jež i když jsou neporušitelná, přece mají příčinu nejen svého pohybu, jak někteří mysleli, nýbrž také svého bytí, jak to zde Filosof výslovně praví.“<sup>1</sup> Bytí však příčinou samého bytí, znamená zapříčinit věc ve všem tom, čím věc je, neboť jednakaždá věc je tím, čím je podle svého bytí.) V Quaest. Disp. De Potentia Qu. 3, a. V. jedná o stvoření všeho Bohem a mezi jinými podává též důkaz vzatý z tohoto místa Metafysiky: „a to je – praví – „důkaz Filosofa na II. knihu Metafysiky.“ Právě tam začíná od stupňů jsoucna a dodává: „Ty věci, jež se pozitivně nazývají více a méně, mají tu vlastnost z toho, jak se více nebo méně přibližují k něčemu jednomu: neboť kdyby to náleželo jednomukaždému samo sebou, pak není důvodu, proč je to v jednom dokonaleji než v druhém, jak vidíme, že oheň, který je na vrcholu teplosti, je příčinou tepla ve všech teplých. Proto se musí klásti jedno jsoucno, které je nejdokonalejší a nejpravdivější jsoucno. To se dokazuje z toho, že je něco hýbající vůbec nepohnutelné a nejdokonalejší.

*Vše ostatní tedy méně dokonalé musí přijmouti* uvádí tentýž příklad, jenž je již na citovaném místě Metafysiky. kde vypadá takto: „Καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἷτιον τοῦτο τῆς θερμότητος“ (Metaph. I. I. α cap. I. n. 5.) U sv. Tomáše: I. P. Qu. 2, a. III.; Qu. 44, a. I.; Qu. 65, a. I.; Comp. Theol. c. 68; Opusc. XV. De Angelis c. IX. etc. To nepochybně dokazuje původní zdroj této cesty.

1 S. Thomas, Comm. II. Met. Lect. II. n. 295.

*od něho své bytí.* Tam je zřejmo, že pro sv. Tomáše to, co je nejvíce takové, musí býti eo ipso příčina všech jiných téhož druhu, takže můžeme dospět k nejvyššímu z ostatních, jež jsou více a méně takové, a to jediné z toho důvodu, že to ostatní musí míti příčinu, neboť vše, co je omezené, musí se uvést na nejvyšší jakožto na svou příčinu. V otázce De Potentia se shledáváme s novým prvkem, který není jasně vyjádřen ani v Contra Gentes ani v Komentáři na II. knihu Metafysiky. Je to ona pravda, Platonovi dobře známá a jím milovaná, kterou on takto formuloval: před množstvím je třeba klásti jednotu. Tuto pravdu tam sv. Tomáš podává jasněji a hlouběji: „kdyby to jednomukaždému (mezi dokonalostmi více a méně dokonalé) samo sebou náleželo, pak by nebylo důvodu, proč je to dokonaleji v jednom než v druhém.“ Jinými slovy: poněvadž mnoho věcí je více a méně dokonalých, žádné z nich to nepatří samo sebou. Ten, komu to samo sebou náleží, je příčina působící onu dokonalost, sama nemající příčiny. To je Bůh. V následujícím článku praví: „v kterýchkoliv věcech *různých* je shledáno něco jedno společné, je třeba uvést je na jednu příčinu, pokud se to týče onoho společného.“<sup>1</sup> Na témž místě má sv. Tomáš toto: „Podle Filosofa v II. knize Metafysiky to, co někomu patří dříve, je *příčinou všech*, v nichž je to odvozeně, jako oheň je příčinou tepla ve všech teplých předmětech.“<sup>2</sup>

Není tedy žádné pochybnosti, že sv. Tomáš po celý svůj život vykládal ono místo Aristotela v II. knize Metafysiky stále ve smyslu čtvrté cesty jak je formulována v Sumě theologie. Dochází totiž k nejvyššímu jsoucnu, k nejvyššímu pravdivu právě z toho, že to nejvyšší je *příčina* všech jiných. Protože je dříve – jakožto nejvyšší – je příčinou toho, co je později.

V této nauce máme u sv. Tomáše jakýsi vývoj – jak je tomu ostatně i v jiných otázkách – ne sice z nepravdy k pravdě, nýbrž z nejasného a jaksi nedostižitelného podání jeho učení k průzračnému a výslovnému jeho vymezení. Jistě i sv. Tomáš, jemuž se nedostalo osudu některých žijících spisovatelů, že později museli mnohé poopravit a změnit, nemohl ujíti společnému osudu lidské přirozenosti, jež dospívá ke své dokonalosti postupně;

1 Quaest. Disp. De Potentia Qu. 3, a. VI.

2 Ibid. objectio 8.



neboť ačkoliv je v ní již na počátku obsažena v zásadách celá dokonalost, přece se musí poznenáhlu vyvíjeti a dokonávati. Jako v semeni – v malém zárodku velkého stromu – je již ukryta celá dokonalost plodu, tak v nějaké myšlence nebo větě, třebaš nezřetelně sestavené, je obsažena celá dokonalost systematické synthese, již nutno pozvolna a postupně vyvíjeti. Tak i u sv. Tomáše některá idea – třebaš i základní v jeho soustavě, není vždy a všude jasně a výslovně vyjádřena. Než to, co je v pozdějších jeho dílech výslovně vyjádřeno, je obsaženo v prvních jeho pracích ve všeobecné větě, z níž se může logicky vyvodit. A jako žáci sv. Tomáše našli mnohé nové a důležité závěry v učení svého učitele, tak také sv. Tomáš v posledních svých letech rozvinul svou nauku a vyvodil z ní mnohé závěry tím, že jasně vyjádřil, co bylo dříve nezřetelně podáno. O to se právě jedná při naší otázce. Vidíme, že tato naše čtvrtá cesta má své dějiny v mysli sv. Tomáše. Na prvním místě, kde o ní pojednává (*Sententiae* 1254 – 56 a *C. Gentes* 1258 – 1620),<sup>1</sup> je dosud jaksí nejasně. Není na prvý pohled jasno, jak a z kterého důvodu nás vede stupeň dokonalosti k samému Bohu, jenž je nejen nejvyšším jsoucím vzhledem k tvorům, nýbrž také naprosto nejvyšším jsoucím. Když však v II. knize téhož díla v *Quaest. Disp. de Po-*

<sup>1</sup> Mandonnet, *Bibliographie thomiste* pag. XVI., n. 63.

tentia (1259 – 1263)<sup>1</sup> probral tuto otázku důkladněji a hlouběji – takřka *ex professo* – výslovně podává důvod, proč můžeme dospěti ze stupně k naprosto nejvyššímu. V mysli sv. Tomáše je už jasně vyjádřena čtvrtá cesta, neboť ony otázky o stvoření dávaly příležitost k většímu a hlubšímu zkoumání principů, z nichž je sestavena čtvrtá cesta. Rozřešiti problém stvoření je totéž jako ukázati, že omezené jsoucné nemá samo v sobě důvod své existence. Různost téže dokonalosti to nejlépe dokazuje. Když totiž mnohé věci mají nějakou vlastnost ne ve stejném stupni, je to samozřejmým znamením, že žádná z nich není vlastní nýbrž že je vytvořena všeobecnou příčinou, v níž je naprosto a sama sebou. Ono nejvíce takové musí být příčinou všeho téhož druhu. Není tedy nic divného, že sv. Tomáš, když tak hluboce tyto věci projednal a když sepsal i komentář na *Metafysiku*, že v *Sumě theologie* tak jasně, důkladně a přesně formuloval čtvrtou cestu. V tomto slavném textu nacházíme podivuhodnou jasnost s nesmírnou hloubkou, kde všechna slova, uspořádaná na vlastní místa, jsou stmelena jako vzácné kameny ke zbudování skvělé budovy vysoké a hluboké spekulace; tyto kameny nelze jen tak domýšlivě odstranit bez nebezpečí, porušení krásy této budovy.

<sup>1</sup> Mandonnet l. c. p. XVI. n. 55b; Bačič, *Introductio compendiosa in opere S. Thomae Aquinatis*.

*Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb.*

## SCHOLASTIKOVÉ A TEORIE UMĚNÍ

### VII. Ryzost umění.

Co nyní požadujeme od umění,“ poznamenal Émile Clermont, „to požadovali Řekové od něčeho docela jiného, leckdy od vína, nejčastěji od slavení svých mysterií: šílené vznícení, opojení. Veliké bakchické šílenství jejich mysterií právě odpovídá našemu nejvyššímu vzrušení mysli v umění, čemuši přišlému z Asie. Ale Řekům bylo umění něčím docela odlišným... Nemělo za účel vzrušovat duši, ale očistovat ji, což je přesně opak; „umění očisťuje vášně“ podle proslulého a všeobecně špatně vykládaného výroku Aristotelova. A čeho by nám bylo nepochybně především zapotřebí, jest očistiti ideu krásy.“ (LOUISE CLERMONT, *Émile Clermont, sa vie, son oeuvre.*)

Jak se stanoviska *umění* vůbec, tak se stanoviska *krásy* má v uměleckém díle – doktoři scholastičtí tak učí tisícovým způsobem – primát intelligence. Neustále nám připomínají, že *prvním principem všech lidských děl je rozum* (SV. TOMÁŠ, *Sum. theol.* I-II, q. 58, a. 2).

Dodejme, že činíce z Logiky znamenité svobodné umění a v jistém smyslu první analogon umění, ukazují nám v každém umění jakési prožívané účastenství na Logice.

*Tam je vše jen ŘÁD a krása,  
rozkoš, nádhera a klid.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> CHARLES BAUDELAIRE.

Je-li v architektuře všechno neužitečné přikrašlování ošklivým, je tomu tak proto, že je nelogické; jestliže pozlátka a šalba, všeobecně protivné, stávají se hnusnými v posvátném umění, je tomu tak proto, že jest hluboce nelogické, aby lež sloužila k ozdobě domu Božího: *Deus non eget nostro mendacio*. „Je v umění ošklivým vše,“ říkal Rodin „co je falešné, všechno, co se bez důvodu usmívá, co se bezdůvodně vzpíná, co se kroučí a hroutí, co je jenom okázalou přetvářkou krásy a milosti, všechno, co lže.“ – „Požaduji,“ dodává Maurice Denis, „abyste malovali svoje osoby tak, aby vypadaly jako namalované, podrobeny zákonům malířství, aby se nesnažily ošálit mé oko nebo mého ducha; umělecká pravda spočívá ve shodnosti díla s jeho prostředky a jeho cílem.“ Toť říci se starými, že umělecká pravda se pojímá *per ordinem et conformitatem ad regulas artis*, a to jest říci, že každé umělecké dílo musí býti logické. V tom jest jeho pravda. Musí býti účastno na logice: ne na pseudologice jasných ideí a ne na logice poznávání a dokazování, nýbrž na logice služebné, vždy tajemné a zarážející, na logice struktury všeho živého, a vniterné geometrie přírody. Notre Dame v Chartres je zázrakem logiky stejně jako Summa svatého Tomáše; ba i pozdní gotika zůstává nepřitelem ozdůbkaření a přepychová nádhera, v níž se vyčerpává, je nádherou syllogismů, zdobených a kroužených tehdejšími logiky. Vergilius, Racine, Poussin jsou logičtí. Shakespeare též. A což Baudelaire! Středověcí architekti nerestaurovali „stylově“, po způsobu Viollet-le-Duca. Byl-li chor románského kostela zničen požárem, představili jej bez dlouhého rozmýšlení ve stylu gotickém. Ale vizte na katedrále v Mansu to harmonické spojení a přechod, ten nenadálý výtrysk a tak sebou jistý při vši té nádheře: ejhle, toť živá logika, jako je logika složení Alp nebo anatomie lidské.

\*

Dokonalost síly umění spočívá podle sv. Tomáše v aktu souzení. Co se týče manuální zručnosti, ta je podmínkou nabytou, pro umění však vedlejší. Ba, jsouc pro umění nutností, je pro ně při tom dokonce ustavičnou hrozbou, totiž tak, že se odvažuje zaměňovat vládu rozumového habitu za vládu zvykového uzpůsobení svalového a pouští tak dílo z mezí uměleckého popudu. Neboť existuje jistý umělecký popud, který probíhá *per physicam et*

*realem impressionem usque ad ipsam facultatem motivam membrorum* z intelligence, kde sídlí umění, aby pohnul rukou a „rozzářil“ v díle uměleckou „tvarovost“. Duchovní síla může tak vyústit do nemotorné čáry.

Z toho vyplývá půvab, jež nacházíme v neobratnosti primitivů: o sobě neposkytuje neobratnost nic hezkého, nepůsobí žádného půvabu tam, kde není poesie, ba stává se přímo protivnou, když je, byť i sebeméně, chtěna pro sebe samu nebo padělána. Avšak u primitivů byla posvátnou slabostí, již se objevila přejemná intelektuálnost umění.

Člověk žije natolik *in sensibus*, s takovou námahou se udržuje na úrovni intelligence, že je možno se ptát, zda v umění stejně jako v životě sociálním pokročilost hmotných prostředků a vědecké techniky, sama o sobě dobrá, není ve skutečnosti zlem, pokud jde o průměrný stav umění i civilisace. V tomto řádě a mimo určitou míru to, co odstraní nějaký nedostatek, vezme i jistou sílu, co odstraní některou nesnáz, vezme i jistou velikost.

Když při návštěvě musea přecházíte ze sálů primitivů do sálů, kde triumfuje olejomalba a mnohem značnější hmotná dovednost, dělá noha krok na parkety, duše však padá střemhlav s výšin. Procházela se po návrších věčna, teď se ocitá na podlaze divadla, byť ostatně velkolepého. V XVI. století se lež usazuje v malířství, které se zamilovalo do dovednosti pro ni samu a které chce dávat *ilusi* přírody a vzbudit v nás domněnání, že, stojíce před obrazem, stojíme před namalovaným výjevem nebo předmětem a ne před obrazem.

Od Rafaela ke Grecovi, Lorrainovi, Watteauovi se velkým klasikům podařilo oprostit umění od této lži; realismu a v jistém smyslu i impresionismu se v ní zalíbilo. Představuje snad za našich dnů kubismus, přes své ohromné nedostatky, klopýtající dosud a vrískající dětství opětne *ryzího* umění? Barbarský dogmatismus jeho teoretiků nás nutí, abychom o tom silně pochybovali a obávali se, že nová škola pokouší se vymaniti radikálně z naturalistického napodobování jen proto, aby se nehnutě uvelebila ve *stultae quaestiones*,<sup>1</sup> popírajíc

<sup>1</sup> Tyto *stultae quaestiones* jsou ty, jež, nadhozeny v některé vědě nebo disciplíně, by šly proti prvním podmínkám, v samotné té vědě nebo disciplíně obsaženým. (Srovnej SVATÝ TOMÁŠ, *Comment. in ep. ad Titum*, III, 9.)

první podmínky, jež rozlišují malířství od ostatních umění, na příklad od Poesie nebo Logiky.<sup>1</sup> Lze však u některých umělců – malířů, básníků, hudebníků – konstatovati, že kritika před nedávnem připínala na prapor krychle (krychle úžasně roztažitelné) nejpozoruhodnější úsilí o logickou souvislost, prostotu a ryze prostředků, v nichž spočívá vlastně pravdomluvnost umění. Všichni lidé dobře si dnes žádají klasika; neznám v současné tvorbě nic upřímněji klasického, než je hudba Satieho. „Žádné čarování, opakování se, podezřelé lichotky, horečky, nakažliviny. Nikdy se Satie nemáchá v bažinách“. Je to poesie dětství znovu dosažená technickým mistrem.“ (JEAN COCTEAU, *Le Coq et l'Arlequin*.)

\*

Kubismus položil jaksi spíš násilně otázku *napodobování* v umění. Umění jako takové nespočívá v napodobení, nýbrž v tvorbě, komposici nebo konstrukci, a to podle zákonů samotného toho předmětu, jenž má být vržen do jsoucna (lodi, domu, koberce, pomalovaného plátna nebo otesaného balvanu). Tento požadavek jeho pojetí druhového vyniká u něho nade vše ostatní; a podkládá mu za základní cíl zobrazování skutečna jest mařiti je. Platon se svou teorií nápodobení v různých stupních (*O státě*, X.) a poesie ilusionistické zneuznává jako všichni krajní intelektualisté vlastní přirozenost umění; odtud jeho opovržení pro poesii: je jasno, že, kdyby umění bylo *prostředkem k vědění*, bylo by strašlivě podřadnější než geometrie.

Ale jestliže umění jako takové je všemu napodobení cizí, krásná umění jakožto podřízena kráse mají k napodobení jistý vztah, ostatně dost nesnadno precisovatelný.

Když Aristoteles, mluvě o prvních příčinách poesie, napsal: „*Napodobiti* jest přirozeno člověku od dětství . . ., člověk je tvor nejnapodobivější, osvojuje si napodobením své první znalosti a každý zakouší radost z napodobení; znamení toho nacházíme v uměleckých dílech: neboť radujeme se z toho, že přímo patříme na co nej přesnější obrazy

1 Nebo spíše popírajíc podmínky, jež rozlišují malířství od Umění braného v samotném jeho pojetí druhovém. Psal jsem tyto řádky v r. 1918 – 19, dnes škola kubistická neexistuje, ale výsledky se neztratily; ať jsou o tom teorie jakékoli, kubistická reakce, volajíc malířství k základním požadavkům umění vůbec, prokázala ve skutečnosti tu nesmírnou službu, že tím bylo malířství zavoláno k sobě samému.

týchž věcí, které sami stěží vídáme, jako na příklad formy nejúskočnějších zvířat a mrtvol; to vyplývá z toho, že dovědět se je ze všeho nejpříjemnějším nejen filosofům, nýbrž i ostatním lidem . . .“ (*Poet.*, IV., 1448 b 5 – 14), vyslovil jednu podmínku zvláštní, naskýtající se krásným uměním, podmínku obsaženou v jejich prvním původě. Ale zde je dobře chápati Aristotela v jistém smyslu *formalissime!* Jde-li filosof podle své obvyklé metody přímo k prvotnímu případu, bylo by to naprostým přehmatem, kdyby se zůstalo při něm a připisoval se povždy slovu napodobení jeho vulgární význam *reprodukce nebo přesného zobrazování dané skutečnosti*. Člověk z dob soba, když kreslil na stěny jeskyní formy zvířat, byl patrně ponoukán především potěšením z přesného reprodukování nějakého předmětu. Avšak od těch dob se *radost z napodobení* znamenitě vytrýbila. Pokusme se přibrousit ostří této myšlenky napodobení v umění.

Krásná umění hledí působit předmětem, jež vytvářejí, radost nebo blaženost inteligence prostřednictvím přímého nazírání smyslového; (cílem malířství, říkával Poussin, je blaženost). Tato radost není radostí ze samotného aktu poznávacího, radostí z vědění, radostí z pravdy. Je to radost, jež vyplývá z tohoto aktu, když předmět, k němuž se odnáší, má nějaký vynikající úměrný vztah k inteligenci.

Tak tato radost předpokládá, aby se znalo, a čím více bude znalostí nebo věcí inteligenci daných, tím hojnější bude možnost radosti; proto umění jakožto podřízené kráse, nepřestává, aspoň když mu to jeho předmět dovoluje, na formách ani na barvách ani na zvucích ani na slovech pojímaných samy o sobě a *jako věci* (musí býti pojímány především takto, to je první podmínka), nýbrž pojímá je též jako něco, co dává poznat něco jiného než jsou ony samy, to jest *jako značky*. A označená věc může být zas dále značkou, a čím více bude předmět umění zatížen významem (ale významem spontánním a chápaným intuitivně, nikoliv významem hieroglyfickým), tím rozsáhlejší a tím bohatší a tím vyšší bude možnost radosti a krásy. Krása obrazu nebo sochy je takto neporovnatelně bohatší než krása koberce, benátského skla nebo amfory.

V tomto smyslu i malířství, sochařství, poesie, hudba, tanec jsou uměními napodobování, to jest *uměními*, která uskutečňují krásu díla a přináší

duševní radost, používající napodobení nebo vyjadřující prostřednictvím jistých zjevných značek něco jiného, než ony značky spontánně duchu znamenají. Malířství *napodobí* barvami a plošnými tvary věci dané mimo nás, hudba *napodobí* tóny a rytmy – a tanec rytmem jediným – „obyčejně“, jak říká Aristoteles (*Poet.* I, 1447 a 28.), a hnutí duševní, neviditelný svět, který se hýbe v nás; s výhradou této odlišnosti co do označovaného předmětu nenapodobí malířství o nic více než hudba a hudba o nic méně než malířství, chápe-li se přesně „napodobení“ ve smyslu, jenž byl právě definován.

Ale radost působená krásnem, nespočívajíc formálně v samém aktu poznávání skutečna nebo v aktu shodnosti s tím, co jest, nezávisí nikterak na dokonalosti napodobení jakožto reprodukce skutečna nebo na přesnosti zobrazení. Napodobení jako reprodukce nebo zobrazování skutečna, jinak řečeno napodobení *pojaté hmotně*, je toliko prostředkem, nikoli cílem; má spolu s manuální zručností vztah k umělecké činnosti, nic více nespádá do její podstaty. A i věci duši zpřístupněné zjevnými uměleckými značkami – rytmy, zvuky, liniemi, barvami, tvary, objemy, slovy, metry, rýmy, obrazy, *nejbližší to látkou* umění – jsou zas jenom hmotným prvkem krásy díla, docela jako i dotyčné značky; jsou *vzdálenou látkou*, možno-li tak říci, s kterou umělec zachází a na níž musí dát zazářit skvělosti formy, světlu jsoucna. Položit si za cíl dokonalost materiálně pojatého napodobení by tedy bylo podříditi se tomu, co je v uměleckém díle hmotného a napodobit *otrocky*; toto otrocké napodobení je pro umění naprosto cizí.

Co se požaduje, není to, aby zobrazení bylo přesně shodné s danou skutečností, nýbrž aby hmotnými prvky krásy díla vystoupila ve své svrchovanosti a úplnosti zář nějaké formy;<sup>1</sup> nějaké

1 Vložili jsme přesně výše (v pozn. na str. 60 t. r.), jak je nutno chápati tuto „zář formy“. Nejedná se o jasnost nebo snadnost, s jakou dílo vyvolává předměty už známé, myšlenky nebo city, věci. I samy vyvolané věci, city, myšlenky nebo zobrazení jsou pro umělce materiálem a prostředky, značkami zase. Přerušit se a vysvětlit mocný vliv poesie na hudebnost zvuků bylo by podati velmi stručně důkaz hedonismu. Krásný verš se zmocňuje duše duchovými vztahy, jež, samy o sobě nevyjádřitelné, odkrývá opravdu ryzí zrod slovesného díla. Zdali je „temné“ nebo „jasné“, je tedy vedlejší.

Ostatně nezapomínejme, „že temnota a nejasnost textu je výsledkem dvou činitelů: věci čtené a bytosti čtoucí. Je vzácné, aby se tato druhá obvinila sama“. (Paul VALÉRY u Frédérica

formy a tudíž *některé pravdy*: v tom smyslu veliké slovo Platoniků, *splendor veri*, trvá nadále. Ale jestliže radost z krásného díla pochází z *některé pravdy*, nepochází z pravdivosti *napodobení jako reprodukce věcí*, pochází z dokonalosti, s jakou dílo vyjadřuje nebo zjevuje formu v metafysickém smyslu toho slova, pochází z pravdivosti *napodobení jako zjevení formy*. Tu je ta *formální* složka napodobení v umění: vyjádření nebo zjevení některého tajného principu duchovosti, jenž zazáří v díle náležitě úměrně rozvrženém. Na tom spočívá v umění *radost z napodobení*. To také je to, co dodává umění jeho hodnoty *universálnosti*.

Co tvoří neúchylnou přísnost opravdového klasika, je podřízení hmoty světlu takto zjevené formy, podřízení takové, že do jeho díla není připuštěn žádný hmotný prvek pocházející z věcí nebo námětu, který není přísně žádoucí jako podklad nebo jako nositel tohoto světla. A který by jen zatěžoval a „sváděl“ oko, ucho nebo ducha. Srovnajte s tohoto hlediska gregoriánskou melodií nebo hudbu Bachovu s hudbou Wagnerovou nebo Strawinského.<sup>1</sup>

Před krásným dílem, jak jsme již naznačili, se intelligence raduje bez rozvažování. Zjevuje-li nebo vyjadřuje-li tedy umění *v nějaké hmotě* jisté záření jsoucna, jistou formu, jistou pravdu – „vždyť vy se mi nakonec *přiznáte*,“ pravil Carrière komusi, jež právě portretoval – nepodává v duši nikterak vyjádření pojmové a diskursivní. Tak ono sugeruje, aniž přivádí k vlastnímu poznání, a vy-LEFÈVRE-a, *Entretiens*.) Málo velkých umělců se vystříhalo toho, aby nebylo načerno současníky z nejasnosti. Mnoho malých se, pravda, dělalo nejasnými, aby si vynutili vážnost. V každém případě, má-li „hamletský“ subjektivismus dnes více adeptů než v době, kdy Max Jacob psal svůj *Art poétique*, zůstává jisto, že ve své nejhlubší tendenci moderní básnictví, vzdáleno toho, aby hledalo nejasnost pro ni samu, „vzteká se“ naopak, že „není chápáno“.

1 Kladu si za vinu, že jsem takto mluvil o Strawinském. Znal jsem dosud jen *Sacre du Printemps*, byl bych už musil vidět, že Strawinský se obrátil zády ke všemu, co nás dráždí ve Wagnerovi. Od té doby ukázal, že genius uchovává a rozmnožuje jeho sílu, stále ji obnovuje ve světle. Překypujíc pravdivostí, jeho obdivuhodně ukázněné dílo je takové, že je dnes nejlepším příkladem velikosti a síly tvůrčí a odpovídá nejlépe striktní přísnosti klasické, o níž je zde řeč. Jeho čistota, jeho pravost, jeho proslulá životní síla duchovní jsou proti gigantismu Parsifala a Tetralogie jak zázrak Mojžíšův proti kouzelnictví Egypťanů.

jadruje to, co nemohou vyjevit naše myšlenky. *A, a, a*, volá Jeremiáš, *Domine Deus, ecce nescio loqui* (JEREM., I., 6.). Ale tam, kde se zastavuje řeč, tam začíná zpěv, *exsultatio mentis prorumpens in vocem*. (SV. TOMÁŠ, *Comment. in Psalm.*, Prolog.)

Dodejme, že v případech umění, která se obra-  
cejí ke zraku (malířství, sochařství) nebo k inteli-  
genci (poesie) se naskýtá umění vnějšně užší nut-  
nost napodobení nebo významového označování  
už z faktu hravosti. Je skutečně třeba, aby se této  
schopnosti dostalo potěšení, je-li to v první řadě  
intelligence, v druhé řadě a jako nástroj zrak. Tudíž  
zrak a intelligence, jsouce nejvýše poznávající a od-  
nášeny k předmětu, nemohou zakoušet úplné ra-  
dosti, neznají-li dostatečně živě předmět, sám jsoucí  
též patrně značkou, který jim je označen obje-  
mem, barvou nebo slovem. Oko tedy i intelligence  
žádají si vnímání nebo rozeznávání v díle nějaký čitelný  
prvek. A nepochybně se zde jedná jen o podmínku  
pro umění samo, pojaté formálně, velmi vnější,<sup>1</sup>  
nejasná báseň může být lepší než báseň jasná; to-  
lik je však jisto, že při stejné básnické hodnotě se  
duše více zaraduje z básně jasné a že, stane-li se  
nejasnost příliš velkou, jsou-li značky už šarádami,  
přirozenost našich schopností zaprotestuje. V jisté  
míře činí umělec vždycky násilí přirozenosti, přesto  
však, kdyby nedbal tohoto požadavku, prohřešil  
by se jakousi idealistickou závratí proti „*hmotným*“  
nebo *subjektivním podmínkám*, jimž je umění lid-  
sky donuceno dostát. V tom jest nebezpečí příliš  
smělých, byť ostatně sebevznešenějších, výprav na  
*Mys Dobré Naděje*, nebezpečí poesie, která „po-  
kouší věčnost“ zatemňující o své vůli myšlenku pod  
filmy obrazů, sestavených s vybraným smyslem.  
Když ve své hrůze z impresionismu nebo naturis-  
mu prohlašuje kubista, že obraz musí TĚŽ zůstat  
*krásným*, když se obrátí hlavou dolů jako polštář,  
potvrzuje jen velmi podivný a velmi užitečný, po-  
chopí-li se to dobře, návrat k zákonům absolutní  
konstruktivní souvislosti *umění* vůbec; ale zapo-  
míná i na podmínky subjektivní i na zvláštní po-  
žadavky krásy *malířské*.

Je však nadále jisto, že, kdyby se „napodobením“  
rozuměla *reprodukce nebo přesný opis skutečnosti*,  
bylo by nutno říci, že kromě umění kartografa ne-  
bo kresliče anatomických tabulek není napodobi-

1 Podmínku znamenající to, co jsme výše nazvali *vzdálenou látkou* umění.

vého umění. V tomto smyslu a přes všechnu ža-  
lostnost ostatní své literatury, Gauguin, tvrdě, že  
je se nutno omezit na to, *dělat, co se vidí*, formu-  
loval jednu z prvních pravd, odkaziva mistry uvá-  
děnou v praxi. Dobře známý výrok Cézanneův  
vyjádřil tutéž pravdu: „Je zapotřebí předělat Poussina na přírodu. V tom je to všechno.“<sup>1</sup> Umění na-  
podobivé se nesnaží ani opisovat zdání přírody ani  
představovat „ideál“, nýbrž vytvořit krásný předmět  
zjevením *formy* za pomoci zjevných značek.

Tuto formu nemůže umělec nebo básník lidský,  
jehož intelligence není příčinou věcí jako intelligence  
božská, vydobýti v celé úplnosti ze svého tvořivého  
ducha, čerpá ji pro něho hlavně a především v nesmírné  
pokladnici věcí stvořených, z přírody smyslové  
stejně jako ze světa duší a z vnitřního světa  
duše své. S tohoto hlediska je hlavně a především  
člověkem vidoucím hlouběji než ostatní a odha-  
lujícím ve skutečnu duchová záření, která druzí  
neumějí rozeznat.<sup>2</sup> Ale aby rozechvěl tato záření  
ve svém díle a tudíž aby byl opravdu poddajným  
a věrným neviditelnému Duchu, který sídlí ve vě-  
cech, může, a dokonce musí do jisté míry de-  
formovat, rekonstruovat, přeměňovat hmotné jevy  
přírody. Dokonce i v „dokonale podobném“ por-  
tretu, třeba v kresbách Holbeinových, jest dílem  
vždycky vyjádřena forma, zplozená v duchu uměl-  
cově a opravdu zrozená v tomto duchu, takže oprav-  
dové portréty nejsou ničím jiným než „ideální re-  
konstrukcí jedinců“.

Umění ve svém základě zůstává tedy podstatně  
vyrábějící a tvořivé. Jest schopností udělat, zřejmě  
nikoliv *ex nihilo*, ale z látky, která už tu předem  
je, nové stvoření, původní bytost, schopnou taktéž  
dojímat lidskou duši. Toto nové stvoření je plodem  
duchovního sňatku, sjednocujícího činnost uměl-  
covu s pasivitou dané látky.

Z toho vzniká v umělci pocit zvláštní důstojnosti.  
Je jako společník Boha ve výrobě krásných děl;  
odhaluje mocnosti vložené v něj Tvůrcem – neboť

1 To jest dívat se na přírodu a inspirovat se jí. Kdyby se  
tomu rozumělo tak, že je zapotřebí předělat Poussina *malováním podle přírody, na námět*, výrok Cézanneův by si za-  
sloužil kritik, jichž nebyl ušetřen.

2 „Umělec naopak *vidí*: to jest,“ vysvětloval Rodin ve  
šťastné formulce, „že jeho oko naroubováno na jeho srdce čte  
hluboko v nadrech přírody.“ (*Rodin, Entretiens réunis par*  
PAUL GSELL.)

„každý dokonalý dar přichází shora a sestupuje od Otce světél“ – a používaje látky stvořené, tvoří, abych tak řekl, ve druhém stupni. *Operatio artis fundatur super operationem naturae et haec super creationem* (Srov. *Sum. theol.* I, 9. 45., a. 8.).

Umělecká tvorba nekopíruje stvoření Boží, pokračuje v něm. A právě tak, jak se ve stvoření objevuje stopa a obraz Boží, právě tak je do uměleckého díla vtištěna pečeť lidská, pečeť úplná, smyslová i duchovní, nejen rukou, nýbrž i celé duše. Dříve než umělecké dílo postoupí z umění do hmoty činností transitivní, musilo samo pojetí umění vstoupit dovnitř duše činností imanentní a vitální jako vznik a postup slova duchovního. *Processus artis est duplex, scilicet artis a corde a artificis, et artificiatorum ab arte* (Srov. SV. TOMÁŠ, in *I. Sent.*, d. 32, q. 1., 3., 2 m),

Jestliže umělec studuje a miluje přírodu stejně a mnohem víc než díla mistrů, tož nikoliv proto, aby ji kopíroval, nýbrž, aby se o ni *opřel*. A proto mu nestačí býti žákem mistrů; musí býti žákem Božím, neboť Bůh zná pravidla vytváření krásných děl.<sup>1</sup> Příroda není umělci podstatně důležitá leč jako odvozenina božského umění ve věcech, *ratio artis divinae indita rebus*. Umělec, ať to ví nebo ne, ptá se Boha o radu, dívá se na věci.

*Jsou jenom pro teď, pro chvíli, a přece byl to zázrak krás!*

*Nesměl by znát své umění, kdo chtěl by ve tvém najít kaz.<sup>2</sup>*

Příroda je tak prvním podněcovatelem a prvním regulátorem umělcovým, a ne předlohou k otrockému obtiskování. Zeptejte se skutečných malířů, na kolik jí potřebují. Mají ji v úctě a bojí se jí, ale bázní cudnou, ne bázní otrockou. Napodobí ji, ale napodobením opravdu *synovským* a podle tvůrčí hbitosti ducha, ne napodobením doslovným a otrockým. Při návratu z jedné zimní procházky řekl mi Rouault, že dívá se na krajinu pod sněhem v září sluneční, pochopil, jak malovat bílé stromy

1 Stará průpověď: *ars imitatur naturam* neznámá: „umění napodobí přírodu tím, že ji *reprodukuje*“, nýbrž: „umění napodobí přírodu tím, že *dělá a jedná* jako ona, *ars imitatur naturam* IN SUA OPERATIONE“. Tak také svatý Tomáš aplikuje toto pořekadlo na Lékařství, které přece jistě není „uměním napodobivým“. (*Sum. theol.* I, 9. 117., a. 1.)

2 PAUL CLAUDEL, *La Messe là-bas*.

na jaře. „Model“, říkával též Renoir, „je tu jen, aby mě zanítil, aby mi dovolil odvážit se věcí, na něž bych bez něho nemohl připadnouti... A shodí mě zas dolů na pracky, když si v něm už dovoluji příliš mnoho.“ Taková je svoboda synů Stvořitelových.

\*

Umění se musí bránit nejen proti tomu, aby se nedalo zavléci manuální zručností a proti otrockému napodobení. Ještě i jiné prvky ohrožují jeho čistotu. Tak třeba krása, k níž směřuje, působí blaženost, ale to je výsostná blaženost ducha, která je úplným opakem toho, co se nazývá rozkoší nebo příjemným podrážděním smyslovosti; a snaží-li se umění, aby se *líbilo*, zrazuje, stává se lživým. Rovněž tak je jeho *účinkem*, že působí vzrušení myslí, ale *usiluje-li* o vzrušení, dojemnost, vznícení vášní, padělá se, a v tom je druhý lživý prvek, který do něho vniká.

To je pravdivé pro hudbu stejně jako pro ostatní umění. Jistěže je to její vlastností, že znamenajíc svými rytmy a svými tóny samy pohyby duše – *cantare amantis est* – produkuje, působíc vzrušení, přesně to, co znamená. Ale toto působení není jejím účelem, stejně tak ne zobrazování nebo popisování dojmů. Dojmy, které ono duši předkládá tóny a rytmy, jsou *materiálem*, jímž nám musí dáti radost, pocíťovanou z duchovní formy, z transcendentního řádu, ze zářivosti jsoucna. Tak stejně jako tragédie pročistuje vášně,<sup>1</sup> rozvíjejíc je v míře a v řádu krásy, uvádějíc je ve shodu s inteligencí, v harmonii, již nikde jinde pokažená příroda nezná.

Nazvěme *thesí* každý úmysl, dílu samému vnější, když myšlenka, kterou tento úmysl oživuje, nepůsobí na dílo prostřednictvím uměleckého habitu, s nímž by nakládala jako s nástrojem, ale když se staví vedle tohoto habitu, aby sama působila přímo na dílo; tu dílo není vytvářeno cele uměleckým habitem a cele myšlenkou takto oživovanou, nýbrž z části jedním a z části druhým, jako je bárka tažena dvěma lidmi. V tom smyslu každá these, kterou se snaží předvádět nebo kterou by ráda probudila, je pro umění cizím přínosem, tudíž neryzostí. Ukládá umění v jeho vlastní sféře, to jest v samé produkci díla, pravidlo a cíl, který není jeho,

1 Srov. ARISTOTELES, *Polit.*, VIII., 7., 1341. 640.; *Poet.*, VI., 1449 b 27.



překáží uměleckému dílu, aby vytrysklo ze srdce umělcova se spontánností dokonalého plodu, prozrazuje výpočet, dualitu mezi inteligencí umělcovou a jeho sensibilitou, jež umění chce mít přesně sjednoceny.

Rád se poddám mocnému působení *předmětu*, jež si umělec vzal a který mi klade před oči, oddám se tedy bez výhrady dojetí, jež pochází v něm i ve mně z téže krásy, z téhož transcendentna, ve kterém obcujeme. Ale odpírám se poddat vlivu umění, jež počítá s prostředky sugestivními, aby se zmocnilo mého podvědomí, vzpírám se dojetí, jež by do mě ráda zasela lidská vůle. Umělec musí býti tak objektivní jako vědec, v tom smyslu, že smí

na pozorovatele mysliti jen proto, aby mu poskytl krásy či *dobře vyrobeného* díla, jako vědec myslí na toho, kdo ho poslouchá, jen aby mu poskytl pravdy. Stavitelé katedrál si nekladli nijaké these. Byli to podle krásného výroku Dulacové „lidé, nevědoucí o sobě“. Nechtěli ani předvádět, co patří ke křesťanské nauce, ani vsugerovat nějakým úskokem *křesťanské pohnutí*. Myslili dokonce mnohem méně na to, aby vytvořili krásné dílo, než na to, aby udělali dobrou práci. Věřili a podle toho, jací byli, tak jednali. Jejich dílo zjevovalo pravdu Boží, aniž to *dělalo úmyslně* a právě proto, že to nedělalo úmyslně.

Jacques Maritain.

## OSUDY A VYHLÍDKY METAFYSIKY

Osudy metafysiky jsou osudy lidstva. Věta na první pohled odvážná, ale její samozřejmost se stane patrnou, položíme-li na místo názvu „metafysika“ to, co vlastně název znamená, t. j. *Prvou filosofii*, základní a zásadní filosofii, filosofii, která je základem světového, životního názoru.

Metafysické pravdy i omyly mají nejpronikavější působivost, vliv určující osud jednotlivého člověka, celých národů, veškerého lidstva. Dokladem několik výroků. John Dewey praví ve své *„Rekonstrukci ve filosofii“*: „Co jest snad náročně neskutečné, když se to vyjadřuje v metafysických rozlišeních, to se stává *intenzivně významným*, když se to spojí s dramatem boje společenských věr a ideálů.“<sup>1</sup> „Největší bídou člověka,“ praví Etienne Lamy, „není chudoba ani nemoc ani smrt, nýbrž neštěstí neznaní, proč jest narozen, proč trpí, proč umírá.“<sup>2</sup> „Vskutku ideje nejsou holým odrazem, reflexem, jak bylo řečeno, jsou především hybnými silami, které se snaží sebe uskutečniti, sebe realizovati, sebe převésti v činy. Popřete Boha, svobodu vůle, autoritu, vlastnictví a uvidíte, jakou se stane společnost. Odtud nedůslednost těch politiků, kteří dovolují všemu učiti a obhajují libovolné jednání.“<sup>3</sup>

1 John Dewey, Rekonstrukce ve filosofii, v překladu dr. Josefa Schütznera, Praha 1929, Škola vševědná, sv. 24, str. 26.

2 Etienne Lamy, L'apostolat.

3 P. Ch. Lahr, Manuel de philosophie, Paris 1924, str. 8–9. A na jiném místě má týž spisovatel tato slova: „Řeklo se, co-pak záleží na snech několika myslitelů? Dav se o to vůbec nestará, nezajímá! – Osudný omyl! Filosofie řídí svět, ač to

Týž filosof se odvolává na výrok *Lamennaisův*, jenž zní: „Nutno jest říci, neboť nikdy s dostatek se to vědět nebude, že veškerý osud nauk je: mravnost, literatura, ústavy, zákony, blaho států a jejich pohromy, civilisace, barbarství a tyto děsné krise, jež uchvacují národy nebo je obnovují . . .“<sup>1</sup>

Těchto několik výroků objasňuje těsnou souvislost osudů metafysiky a lidstva. Kdo tuto souvislost plně pochopí, nebude se diviti svatému Otci Piu XI., když tak naléhavě žádá a nařizuje studium filosofie, když ukládá v konstituci *„Deus scientiarum Dominus“* jako všeobecný zákon, pro celou katolickou církev platný: *„In facultate philoso-* svět nevidí a nepostřehuje. Koflikt zájmů a vášní nám může maskovati, zastíratí pochod ideí, avšak tyto ideje přece pokračují ve svém díle. Není pochyby, že ve své abstraktní formě není idea tak nakažlivou; avšak ona se tu nezastaví, v tom stadiu nesetrvá. Romány a básněmi, řečmi a články časopisů, deníků sestupuje se svých vysokých výšin, kde se vyrábí věda, aby se šířila, aby zlidověla, aby pronikla až k hlubinám davů a dozrála v plody života nebo smrti, blaha nebo zkázy! Krátce: skutečnosti, příhody, události významnější nejsou nikdy nic jiného leč myšlenky v činu, v konu – „des pensées en action.“

1 Lamennais, Essai sur l'Indifférence, srv. Lahr, na u. m. str. 9. Nedávno prohlásil významný státník německý, že krise dnešní doby je povahy duchové, krise hospodářské, politické atd., jsou jen symptomy hlavní, hluboké krise ideové. Oswald Spengler ve svém díle *„Der Untergang des Abendlandes“* prorokuje zánik západu pro zánik filosofie, která se dostala do stadia historicko-psychologického skepticismu. A na Východě? Tam se slibuje ráj, a mají tam peklo, jež vyvěřelo z dáblské metafysiky. Srov. též dr. Joh. Hessen, die philosophischen Strömungen der Gegenwart, Samml. Kösel, sv. 95.



*phica philosophia scholastica tradatur, eaque ita ut auditores plena cohaerentique synthesisi doctrinae ad methodum et principia S. Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et diiudicentur.*“ Plný a souvislý soubor nauky filosofické podle metody a zásad sv. Tomáše! Toť nejen požadavek sv. Stolice, nýbrž nutnost doby, nutná zbraň v přítomném boji o blaho lidstva.<sup>1</sup>

Moderní filosofie metafysiku dřívějších věků pro sebe rozbourala, proto moderní doba vlastně metafysiky nemá, život je bez základů, skrovné zbytky jsou zmítány jako vrak na rozbouřeném moři, jehož dravé vlny si tak zahrávají též s osudy lidstva.

Jak k této katastrofě došlo? Kdo způsobil osudné trhliny v tak pracně vybudované soustavě? Kdo rozvrátil v sutiny mohutný dóm nádherného souboru? Útoků bylo podniknuto více, padlo mnoho ran, ale v dějinách filosofie dva tábory vedly přímo své rány proti metafysice: *Kant* a *Comte*. Dosvědčuje to na př. Külpe, který praví: „Daleko ostřeji nežli *Kant* vystupoval jiný nepřítel metafysiky, totiž *positivismus*, zavrhuje nejen tu neb onu, nýbrž vůbec každou vědu toho jména. Za duševního otce tohoto směru, jehož zárodky lze pozorovat v anglické filosofii nové doby, možno považovati *Huma*. Své jméno má *positivismus* od *Comta*: „*Cours de philosophie positive*,“ jenž jej staví v protivu vůči theologii a metafysice.“<sup>2</sup> *Kant* se sám pyšnil, že pochovává navždy „královnu věd“. „Byl jednou čas,“

1 Rozkaz tento nejvyššího Vůdce lidstva není nový. Již jeho předchůdce, Lev XIII. prozíravě a před vydáním encykliky „*Rerum novarum*“ volal do světa: „*Ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream S. Thomae sapientiam restituatis!*“

Konečně ještě jednu momentku, a to z našeho národního života musím uvést na uvážení. Naši učitelé slyšeli na Hradě z úst páně presidentových ve slavnostní chvíli slova: „... bez trochy metafysiky se neobejdeme.“ Zda si toho povšimli odchovanci *positivismu* a se podle toho zařídili? Byl to minimální požadavek, aspoň špetku soli moudrosti by měli přece přibrati do svých nauk. Mělo-li by i toto minimum býti bráno vážně, muselo by obsahovati plnou, souvislou *synthesi* v malém, poněvadž metafysika se po dávkách bráti nemůže, a děje-li se tak, je to dávka zkažená a může jen otrávit. Metafysika je soustava a jako taková je „*quid indivisibile*“ – nedílný soubor. Proto sv. Tomáš by učitelům, bohoslovcům, kněžím, vůdcům národů s hradu věčné pravdy řekl: „Bez celé soustavné metafysiky zakrníte, zahynete i s národem, jejíž máte vésti!“

2 Oswald Külpe, August Messer, Úvod do filosofie, v překladu Hanuše Sýkory, Praha 1929, str. 23.

píše *Kant*, „kdy metafysika byla považována za královnu všech věd, a když vůle se za fakt béře, zasluhovala pro vynikající vznešenost svého předmětu toto čestné jméno.“<sup>1</sup> To učinil ten, který tvrdil, že sám miluje studium metafysické, ba že v něm jest jeho osud, a že sám byl prý přesvědčen, že blaho pokolení lidského závisí na metafysice.

Osudy metafysiky ohrožoval před *Kantem* dvojí proud, empirismu a racionalismu. V *Kantově* kriticismu se na čas proudy spojily, aby se pak ve dvou tocích rozešly, to jest v idealismu a *positivismu* a ve svých různorodých obměnách, takže i útoky na metafysiku v nejnovější době jsou jen přívaly vod, vypařivších se z těchto hlavních toků.

Nepřátelé křesťanské filosofie a aristotelicko-thomistické metafysiky hrmotně žádali svobodu myšlení, svobodu naprostou tedy i pro omyl a blud. Zavedli ji sami a dali se do práce: *osvoboditi lidstvo od nevědecké metafysiky!* Kolik energie pohltila tato bezuzdná svoboda! A výsledek? Zní mi tu slova z *Krejčího*, *Filosofie posledních let před válkou*: „Avšak to je to: vůči filosofii nemůže čekat (člověk), až vše bude v základech nadobro hotovo. Filosofie má dáti celkový názor na svět a ten musí člověk míti hned, protože ho potřebuje. Následkem toho, že filosofie buduje názor na svět s problémy nerozřešenými pravoplatně a staví provisorně, a to bez bezpečných základů, takže nemůže postupovati jako věda; musí budovu ukončiti, a když se shledá její nedostatečnost, musí to všechno zbourati a začít znova. A tak to jde pořád, v celém vývoji Pořád řeší se tytéž problémy a pořád zkouší se tytéž možnosti. Balvan *Sisyfův* valí se jednou tím směrem, a když se ukáže marnost námahy, druhým a třetím, a když to při třetím dopadne zrovna tak, zkouší se zase prvním. Jen jeden prostředek by byl, kterým by to všechno bylo ukončeno – nechat balvan balvanem a přestat s jeho valením po strmém svahu... Zdá se mi, že jsem tímto obrazem zašel za hranici srozumitelnosti.

Ale ihned si porozumíme, řeknu-li, že ten balvan, o který se namáhají filosofové, že ten problém, snímž si lámou nejbystřejší z nich hlavu od samého počátku filosofie až na naše doby, je *poznání transcendentna, nadsmyslna, proniknutí k podstatě světa, kosmu, jsoucna přírody, člověka*...

1 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, vyd. Erdmannovo, str. 584.

Avšak táž skepse, která vzbudila nedůvěru k poznání věrou a ohrozila náboženství, táž skepse ohrozila rozumové poznání transcendentna. Po skepsi náboženské dostavila se skepse rozumová a zplo-dila otázku, je-li poznání transcendentna vůbec možné, nemá-li se Sisyfův balvan nechat ležet...<sup>1</sup> Dru Krejčímu je tedy metafysika, soubor základ-ních pravd lidského myšlení Sisyfovým balvanem, s nímž marně pracuje a z té práce vidí jediné vý-chodisko, nechat balvan balvanem. – Křesťanská filosofie vidí v něm základní, úhelný kámen, uznává jeho pevnost, jistotu, nosnost, a to trvalou, změnám času a vrtochům lidským nepodléhající odolnost, a proto jej klade, kam patří, do základů celé sou-stavy filosofické a do základů světového i životního názoru. A přes všechny boje, bouře, útoky na tuto metafysiku, jež se odehrály v teorii, přes všechny ztráty, jež utrpěla metafysika v praksi, hlavně, že její další rozkvět byl znemožněn, je a zůstane ob-jektivně vítězkou, ať to lidstvo uzná nebo neuzná. Objektivní její jsoucnost i působnost je nezávislá na subjektivním uznání člověka. Ontologický řád jsoucna jest dán Slovem věčným, logický převod tohoto řádu do pomyslného a praktického řádu lidského, děje-li se ve shodě, má do jisté míry ve své objektivitě účast na věčnosti, nutnosti, nezmě-nitelnosti, není výtvořem lidským, jest dítkem Věč-ného, jest zákonem ze zákona věčného. A na tomto základě buduje i víra křesťanská. Jak jasně tu září pravda: „Na počátku bylo Slovo, a Slovo bylo u Bo-ha, a Bůh byl Slovo. To bylo na počátku u Boha. Všecky věci povstaly skrze ně, a bez něho nepo-vstalo nic (z toho), co povstalo. V něm byl život, a ten Život byl světlem lidí, a Světlo ve tmě svítí, a tma ho nepojala...“<sup>2</sup>

Nazval-li Aristoteles tuto filosofii Prvou filosofií, nebo prostě „Sofií“, jinde zase „Bohoslovnou naukou“ (θεολογική ἐπιστήμη),<sup>3</sup> poznáváme již z tohoto názvosloví, že mu tyto pravdy nepřipadaly jako balvan pro marný Sisyfův sport, nýbrž jako světlo, jež má ozařovati i ostatní vědy a celý život. Kni-hami vykládajícími, dokazujícími toto „světlo“ zís-kal si Aristoteles o blaho lidstva více zásluh než veškeré moderní filosofické soustavy dohromady.

1 Dr. František Krejčí, *Filosofie posledních let před válkou*, Praha 1918, str. 4 a nn.

2 Jan 1, 1.

3 Aristoteles, *Metaphys.* IV, 1; VI. 1.

V tom smyslu napsal nedávno památná slova anglický filosof *W. D. Ross*, profesor filosofie na ox-fordské universitě. Cituji slova francouzského pře-kladu: „Je n'ai guère voulu me poser en critique de cette philosophie. S'il est vrai que Weltgeschich-te ist Weltgericht, il est plus vrai encore que l'histoire de la philosophie constitue une critique implicite de tous les systèmes philosophiques an-térieurs. Ce qui est vrai dans la philosophie d'Aris-tote est devenu partie intégrante, et part intégran-te considérable, de l'héritage de tout homme cultivé...“<sup>1</sup> A zase scholastika získala si nehy-noucích zásluh tím, že lidstvu zachovala, ba lid-stvu hluboko vstúpila do srdce a do života toto značné, integrantní dědictví Aristotela a dávných věků. To musí uznati každý, kdo jen trochu objek-tivně dějiny chápe. Tak i dr. Drtina přes různé vy-tknuté vady uznává, oč nám jde: „Zkrátka *středo-děk měl svůj ucelený názor světový*, jež mu právem člověk moderní může záviděti – *názor, jenž po-chybnostem nepodléhal, opíraje se o autoritu Pís-ma svatého a Aristotela...“*<sup>2</sup>

A ač nepřímou, věnuje i dr. Rádl v *Moderní vědě* nakonci slova uznání filosofii scholastické: „Postav-me na konec těchto úvah Hegelovo učení, že celý svět má smysl – nikoliv jako poznanek, od něhož jest nám vycházeti (jak to myslil Hegel), nýbrž jako vyzvání k vědcům: Kde jest ve světě hranice mezi tím, co má smysl, co lze pochopiti, co je prostřed-kem pro cíl, co ukazuje na něco vyššího, a mezi tím, co lze pouze smysly uznati a vyhledávati toho příčiny a vzájemné souvislosti? Dáti tuto otázku jest pokládati filosofii od dob Baconových a Gali-leových, s Descartesem, Lockem, Humem i Kan-tem i celou t. zv. moderní vědu za překonánu a klepati na brány filosofie nové, v níž opět, jako u Platona a Aristotela a jako u scholastiků, pod-stata věci se stává základem badání, ovšem pouče-ného kritickou prací filosofie nové doby.“<sup>3</sup>

Dr. Rádl tedy prohlašuje moderní filosofii i mo-derní vědu za překonánu a projevuje touhu po nové filosofii, v níž „*podstata věcí*“, tedy *ontologický řád* má tvořiti základ. Očekávaná filosofie souboru musí

1 W. D. Ross, *Aristote*, Paris 1930, Bibliothèque scienti-fique str. 7.

2 Spisy Františka Drtiny, sv. I. Úvod do filosofie, Praha 1929, str. 474.

3 Emanuel Rádl, *Moderní věda*, Praha 1926, str. 268.

předně důkladně prostudovati boj, který proti metafysice svedl empirismus, racionalismus, kriticismus, idealismus, pozitivismus a podobné moderní směry. Boj ten by ukázal, že ve svém záští proti metafysice ve jménu vědy olupovali mnozí filosofové lidstvo o nejvznešenější poklady a základy přirozenosti lidské.

V revisi boje proti metafysice byly by patrný hlavní příčiny, které způsobily rozvrat filosofie, přivodily rozháranost ve světovém názoru se všemi neblahými následky v životě lidstva. Tyto příčiny možno seřaditi přibližně v pět různých skupin:

1. *Rozchodem s minulostí* přerván vývoj.

2. *Bojem proti víře, despektem bohovědy* pozbyla filosofie vážnosti, připravila se o blahodárný vliv, dala se do služeb „stran“.

3. *Výstředností metod* podporován vznik protikladných soustav.

4. *Tříštěním jsoucna* nebo jeho *naprostým ztožňováním* přivedena filosofie ad absurdum.

5. Dogmatický *transcendentalismus* sloučený s *agnosticismem* a jeho protiklad *irracionalistický immanentismus* odstraňuje jakoukoliv zdravou a rozumnou filosofii.

Odstranit příčiny zla znamená odstranit zlo. To by byla negativní práce, která by musela sloučiti ve svých cílech kladné úkoly. Bylo by nutným požadavkem:

1. Podati *genetický vývoj* pravdy, jenž by vyzněl v apodiktické uznání jistých pravd.

2. Jest docíliti *vzájemnosti* mezi filosofií a bohovědou, posilovati pravou víru.

3. *Soustředění metod a sil.*

4. *Soubor filosofie* na základě *souladu a hierarchie jsoucna.*

5. Překonáním *transcendentalismu*, *agnosticismu*, *immanentismu* uvolniti síly k slavnému *vzkříšení vědecké soustavy*, jež je podle Aristotelela *Prvou filosofií, Moudrostí, Bohoslovnou vědou, základem blaha a života.*

Svět volá po míru zbraní, děl; má války, boje dosti, ač na druhé straně se horečně zbíjí a chystají se prostředky hrozné zkázy. Lidé se již spřátelili s prostranými zahradami smrti, památkami to světové války...

Jest však zahrada mnohem prostranější, jejíž konce jsou vskutku nedožrnné, zahrada duševně

mrtvých... Kdyby mohli k revisi boje a na bojiště se dostaviti „protestantský filosof“ a „velekněz humanity“! Kant by shledal veškerý pomysl transcendentální zkázu, a Comte by pozitivně musel uznati, že humanitu přivedl na okraj záhuby. Po staletém boji bojiště poseto mrtvolami, rovy se do nekonečna rozmnožily a do nich vryt krví a slzami zbarvený nápis: *Bohu odcizený – Bohu neznámý vojín.* Nad rovy se zvedá pyšný chrám vědy a techniky bez základů, a jak Eduard Hartmann praví, *CHRÁM BEZ SANCTISSIMA.* Ty konce, ty osudy sobě připravilo lidstvo bez metafysiky.

Profesor Ross konstatuje v knize o Aristotelovi, že bylo dědictví dávných věků dochováno modernímu člověku, neuvádí přímo, kdo měl na tom hlavní zásluhu. Avšak jest nesporný historický fakt, že nebýti církve katolické lidstvo nemělo by už dávno toho dědictví, že by bylo již zaprodáno za lichou svobodu a blud.

Proto k závěru svého článku vybírám čtenáři ještě několik myšlenek z řečeného Úvodu na uvážení: „Na vytváření nejpravděpodobnějšího obrazu světa mají však vliv nejenom teoretické úvahy, nýbrž víc ještě praktické potřeby. Rozum i cit chtějí býti metafysikou stejně uspokojeny. Světový názor, jenž se na základě vědeckých výzkumů jeví jako jejich sjednocení a dovršení, má obsahovat zároveň životní názor, jenž by umožňoval plnění praktických, mravních úkolů. Očividně se tím určuje metafysice nejvyšší cíl; usiluje-li se oň, osvědčuje se „královnou věd“... „... Tak byla svržena filosofie s trůnu, a náhlý, úspěšný rozvoj z vlastních sil svedl brzo oklamané (jednotlivé vědy) k domýšlivé soběstačnosti. Říše, organicky spořádaná, se rozpadla, „článekovitá stavba“ vědecké práce se zhroutila v hromadu bez ladu a skladu. Svržená a zneuctěná filosofie šla však zatím do sebe, zanechala planého způsobu dialektického a naučivši se zdatnosti a spolehlivosti v malém, dovedla se podrobovat síle faktů. A když nyní bývalí poddaní, podníceni náhlým vzrůstem sáhli ve své krátkozraké horlivosti po opuštěném žezle a bezduchou loutku materialismu chtěli prohlásiti za svého vládce, tu vystoupila filosofie, vyzbrojena noeticky, opět na scénu, odrazila útok a poukázala jasnými a moudrými slovy nerozvážlivce do jejich hranic. Od té doby vážnost její neobyčejně vzrostla...“

*Profesor dr. Josef Matocha.*

# BIOLOGICKÝ A SOCIOLOGICKÝ VÝKLAD ESTETICKÝCH HODNOT

Müller-Freienfels stojí přímo na stanovisku, že estetická hodnota není ničím biologicky bezcenným, ničím životu protichůdným, nýbrž samým životem, a to životem v nejjistší formě. Hru a umění pojímá jakožto regulující podráždění, buď jako povzbuzení k dissimilaci, buď jako trofická podráždění, tedy jakožto podnět k assimilaci, tím odlišuje se značně od pojetí Spencerova, který jen zcela všeobecně mluví o přebytečné energii; již jinými badateli byl zaveden výraz nespotřebovaná energie, kterému Müller dává přednost před Spencerovým. S tímto regulujícím působením hry a umění na přeměnu sil souvisí další biologický význam estetických činností, na které zvláště poukázal Karel Groos, zdůrazňuje ve svých výborných knihách o hrách zvířat a lidí význam estetických funkcí pro vývoj a cvik všech pudů, přirozeně platí to v první řadě o hrách mládeže (I. str. 5, 6-7). Nejvšeobecnějším principem, k němuž se vztahují všechny hodnoty, jest život. Všechny skutečné hodnoty jsou v poslední příčině biologickými hodnotami. (II. 151 – 2.) Při všem značném sklonu k tomu, aby hodnotám biologickým vyhradil místo co největší, nezapomíná však M. Freienfels podotknouti, že v mnohých případech jde skutečně ne pouze o fyzický život, nýbrž o udržování a podporování našeho já v nejširším smyslu. Tak třeba také zvláště kde běží o duchové hodnoty, nutno bráti pojem života ne pouze ve hmotném smyslu. Domnívá se, že vždy více proniká pojímání logických hodnot jakožto biologických a že také etické a biologické hodnoty úzce spolu souvisí. Všude prý hledají v biologii pevný základ také pro mravní hodnoty a důkazu, že také estetické hodnoty jsou biologickými hodnotami, jest věnována celá jeho kniha. Každý estetický cit jest biologickou hodnotou, poněvadž odtud lze souditi na adekvátní činnost životní. (II. 156, 162 – 3.) Můžeme k tomu poznamenati hned, že toto určení estetické hodnoty vyhovuje, pokud máme před sebou takové hodnoty, které jsou tak říkajíc již v chodu, zavedeny, sankcionovány, jak by je nazvala sociologická estetika. Všimneme-li si však procesu, jímž tyto hodnoty vznikají a se zavádějí, bude nám sotva možno vystačiti s výkladem biologickým.

Nezbude takto než rozšířiti pojem biologického tak, aby tyto apriorní vlohy v něj mohly býti zahrnuty, což by však znamenalo asi vzdáti se vůbec tohoto pojmu, nebo vyznati, a to jest bez odporu méně násilné, že oblast umění ani v tvůrčí činnosti, ani v aktech vnímáních není vyčerpána funkcemi biologickými, po př. takovými, které uspokojivě lze vyložiti se stanoviska biologického.

Každý estetický předmět spadá pod pojem vidiny. Volkelt ve svém Systému obšírně vykládá, jak nastává před esteticky vnímaným předmětem, ať náleží přírodě či umění, zřetelně poznatelné snížení citu skutečnosti. Naše snaha po uskutečnění, naše životní vůle jest z vědomí vypojena, v protivě s pudem skutečnosti všednodenní je citelno zvláště zabarvené odlehčení, tomu odpovídá na objektivní straně změna tvarové kvality, skutečnostní ráz nemá to, co vzněcuje vůli v ostatní skutečnosti, nemá její trpké vážnosti, zdá se odhmotněn, tím má býti naznačeno, co zažívá estetický nazíratel jako předmětnou změnu na skutečnosti; za nejvhodnější označení této změny pokládá V. výraz vidiny; podobná změna v cosi obrazového se děje tam, kde předmět jakožto esteticky účinný vystupuje z okolní skutečnosti. Útvarová kvalita zdání čehosi lehcího, odhmotnění, obrazovost doznává v umělecké skutečnosti značného vystupňování. Označil-li uměleckou skutečnost výrazy jako „vznášející se“, „ideální“, odkazuje tím k útvarové kvalitě umělecké skutečnosti, již ona útvarová kvalita, kterou umělecká skutečnost již svou všeobecně estetickou vidinou na sobě nese, se stupňuje vysokou měrou. Vhodně označuje se tato zesílená tvarová kvalita vzhledem k všeobecné estetické vidině jakožto umělecká vidina; umělecká vidina není tedy žádným způsobem iluse, ona označuje pouze skutečnostní vzhled uměleckých výtvorů. (Sr. J. Volkelt, *Illusion und aesthetische Wirklichkeit*, Z. f. Ä. XIII. č. 359-61.)

Musíme tedy podržeti za znak umění všech dob značné stupňování všeobecně estetické vidiny a na tomto určení musíme a můžeme též trvati za všech okolností, neboť tento znak je velmi pružný pro jednotlivá umění; není-li o něm sporu pro

umění výtvarné v užším slova smyslu, mohly by vzniknouti o něm silné pochybnosti v architektuře. V uměleckém díle architektonickém ovšem nazíratel stává se používatelem; přece nazírající já se spolu s dílem izoluje v jeho prostorové a časové determinaci, t. j. vyzvedá se z praktické skutečnosti a jest přijímáno v estetickou oblast skutečností, pohybuje se tedy v díle stavitelském přece jako v jiném světě. (Frey, Wesensbestimmung d. Architektur 75-6. (II. Kongreß.))

Bolestný problém estetického napodobení odkazuje mnohem více k metafysickým oblastem nežli k biologické teleologii. Staňme jako estetičtí nazíratelé před obrazem. Skutečnost musí býti plochou popřena, nejen, aby zabránila záměně obrazu a vzoru nebo praktickému zájmu, nýbrž, aby protivu prostoru a pohybu a hmotnosti zvláště výrazně vyzvedla. Obvyklé dojmy se mi naskytají odloučením od svých empirických podmínek a jsou tím intensivněji prožívány. (K. Theodor, Die Darstellung auf der Fläche Z. f. Ä. XV. 2. str. 131.)

Specifická intenzita estetického prožitku buduje přímo a bezprostředně metafysický smysl umění. Vysledovati jej ve všech uměních pokusil se Nohl ve studii „Über den metaphysischen Sinn d. Kunst“ v Deutsche Vierteljahrsschrift, I. 3. 1923. Spekulative filosofie spatřovala od svého počátku metafysické zjevení v tom, že ono ukazuje v jednotě to, co jinak jest rozloučeno. Nejnebezpečnější rozdělení a nejbolestnější záhada našeho metafysického jsoucna spočívá v individuaci všeho živoucího, v rozpadu v čas a prostor, v protivu vůlí a směrů, které roztrhávají a proti sobě vedou věci a duše. V Schopenhauerově metafysice vůle došlo to výrazu. Osobnost jakožto metafysická realita zmizela u něho, ale zato objevily se prostor a čas jako velcí rozleptavatelé původní jednoty a disonance jako vlastní znak života. Ale jako nenalezl v etice pozitivního rozřešení této disonance, tak ani jeho estetika nedovedla tu pomoci. Pro estetiku plyne úkol, aby dokázala také v uměleckém díle takový dynamický obsah, pro nějž by disonance dostala nový smysl a kde by se napětí a uvolnění projevíly ne pouze ve vývoji – také zde vedle starých schemat takového vývoje nové, zvláště účinné „všecko rozloučené opět se schází“ – nýbrž také v zdánlivě statické přítomnosti uměleckého díla, jako něco současně a jedno v druhém dané: „smír

jest v rozporu“. To chce ukázati Nohl na příkladech bez nároků na úplnost, jenom, aby ozřejmil, jak forma uměleckého díla svou vázaností dává nám zakoušeti toto pozadí jednoty v rozloučenosti, jak překonává individuaci a aby takovým porozuměním metafysickému smyslu formy stupňoval nejvyšší požitek, který umění může dáti, k plnému vědomí.

Vyjdeme-li za tím účelem od malířství, tož bylo většinou pocíťováno jako jeho veliká chudoba to, že jest nuceno převáděti plnost jevů, jak mají svůj vlastní život rozptýlený v třírozměrném světě prostorovém, na dvojrozměrnou plochu a vývoj malířství byl právě tak konstruován, že se tím více zdokonaluje, čím více se mu daří rozšířiti ovládnutím perspektivních zákonů svou plochu na zdání prostoru; a přece jest vpojení v plochu první formou zduchovnění věcí a pozdvižení jejich osamocení v nevypověditelnou, avšak vše pronikající jednotu. Jako filosof převádí svět do formy pojmové, ne z chudoby a slabosti, nýbrž proto, že jen tak se zmocňuje jeho souvislosti, tak znamená tato redukce světa na plochu jeho „formulaci“, která ukazuje jeho jednotu a jest zcela elementárním a rozhodujícím slohovým prostředkem malířství; jest jen dalším krokem, když středověké malířství nebo nyní futurismus se pokouší také čas překonati plochou, také to, co jest časově odděleno, svěsti ještě v jeho jednotě, vetkati protichůdné barvy jsoucna tak v jediný koberec života, že mystika jeho empiricky nepochopitelně nepřátelského disonujícího obsahu, bázeň a naděje, štěstí a neštěstí, léto a zima, nenávisť a láska, blaženost, hrůza a groteska, minulé, které nikdy zcela nemizí, a příští, které přec vždycky již je tu, docházejí v jednotě a harmonii plochy viditelného, bolestně sladkého výrazu, takže se nám zdá, jako by z tohoto magického plátna nebo listu všechna tajemství života na jednou na nás patřila.

V plastice přejímá neviditelné ohraničení bloku a elementární mohutnost jeho tíže toto proniknutí jevu vnitřnou jednotou, která všechny díly víže a dává z ní spatřovati ono metafysické „cosi“.

Nejzřejměji snad jeví se, co tu míněno, v hudbě, v jejím sjednocení mnohosti výrazu v jedné harmonii. Jest pak jen stupňováním, když také obsahová disonance, protichůdné obsahy citové se tkají v jednotu polyfonie, jak se to děje v opeře, symfo-

niích nebo velikých dvojitých fugách Bachových. Byl to Wagnerův počín, že chtěl vědomě v hudbě dáti zaznívati též jednotě časového rozdělení spětím také minulého a budoucího života v konkrétní přítomnosti.

Nejobtížněji prokázati lze takový prvek formy v básnictví. Spatřiti v jednom rozdělený život děje se tu v podobenství. Metaforou nejen antropocentricky oživuji, nýbrž život jeden druhým vykládám, hlouběji ještě: rozdělený život v jedno spatřuji, takže za liniemi jednoho linie druhého takřka prosvítají (u. d. str. 369).

Bylo by možno těmto a podobným formám prožitkovým přikládati estetickou hodnotu, kdyby jen hlediska biologická tu rozhodovala, kdyby jen biologická účelnost byla oním čarovným kadlubem, z něhož se vynoří prodlením času estetické hodnoty? Nelze tu říci žádného kategorického nikoliv, ale po všech modifikacích, jichž doznala nauka vývojová, jednostranné hledisko biologické jest úplně vyloučeno. Paralela s etikou jest opět zcela proveditelná; jako biologická etika zahynula posledními důsledky svého principu, tak by se nutně musilo státi též estetice, kdyby se chtěla postavit na výlučně biologické stanovisko. Toto nebezpečí nikdy vážně estetice nehrozilo a doba krise v tomto směru jest již za námi. Stručně vystihl situaci Dessoir v zahajovací řeči druhého kongresu pro estetiku v Berlíně 1924, řka, že „patrně vidíme odvrát od pozitivistické filosofie a od atomisující experimentální psychologie. Průměrně cítí nyní naši odborníci rozložení vědomí ve věcné, bezjástevní, sobě cizí prvky v rozporu s podstatou duševní a jako bezcenné pro řešení estetických problémů. Naproti tomu projevila se plodnou Diltheyem zahájená strukturální a typová psychologie. Celkem vzato, zdá se mi výsledkem přehledu, že v estetice jakož i v uměnosloví za posledního desetiletí pronikla spekulace“. (Kongreßbericht str. 6 – 7 a 9).

Zcela patrné vychýlení z pole biologického stanoví Simmel: „Musí v člověku býti něco třetího, jak mimo individuální subjektivitu, tak mimo všeobecně přesvědčující logicko-objektivní myšlení a toto třetí musí býti kořennou půdou filosofie, ano, existence filosofie žádá za svůj předpoklad, aby takové třetí tu bylo. Možno to – velmi přibližnou jen charakteristikou – označiti jako vrstvu typické duchovosti v nás, neboť typus jest přece útvar,

který se nekryje ani s jednotlivou reální individualitou, ani nepředstavuje objektivitu mimo lidi a jejich život. A vskutku projevují se v nás duchové energie, jejichž uplatňovací obsahy nejsou subjektivně-individuelní povahy, aniž jsou proto obkreslením objektivna, které by stálo proti subjektu.

Tak rozlišuje jakýsi cit v nás, často s velkou instinktivní jistotou, mezi takovými přesvědčeními a náladami, které se rozhodujeme uznávati za své čistě osobní a subjektivní a jinými, pro něž bychom sice rovněž tak málo dovedli uvésti objektivních důkazů, o nichž se však domníváme, že je s jinými, ba dokonce se všemi ostatními sdílíme – jako by v nás mluvilo jakési všeobecné, jako by ona myšlenka, nebo onen cit v nás tryskl z hlubokého a generelního základu, který by ze sebe ospravedlňoval jejich obsah. Snad zde také leží plodná půda umění.“ (Hauptprobleme der Philosophie, str. 25 a násl.)

Estetické hodnoty i jejich dějiny poskytují nám přehojně momentů, kde výklad transcendentální se stává nezbytností. A teprve pochopení složitosti estetického zjevu umožňuje správnou metodu výkladu. Jako jsme přesvědčeni o tom, že ani zákony logiky, ani etiky nejsou nijak podmíněny subjektivní adaptací k potřebám života (srov. Vorovka, Kantova filosofie ve svých vztazích k vědám přírodním, str. 139) totéž mutatis mutandis tvrdíme o zákonech, jimiž jsou řízeny projevy estetické.

Nelze popíráti však, nechceme-li odporovati faktům obecně známým a dokumentárně zaručeným, po případě brojiti proti výkladům, které se budují na pozorné analýze fakt estetických, že jsou četné zjevy, které by svědčily pro biologickou funkci estetických hodnot. Na všech luzích umění a za všech dob nalezneme toho doklady. O Alšovi se dovídáme, že tvořil svou „Vlast“ se zápallem, a líto je mu, když tvůrčí proces dokončen a myšlenka vtělena v kresby. Psal Mařeně 5. I. 1879: „Věř však, že líto mi, že ukončeno jest dílo, kteréž přátelé ohromným nazvali, neboť jsem v něm konejšil svůj vlastní nepokoj.“ (F. Svoboda, Jak M. Aleš žil a tvořil, Čes. čas. estet. I. 2 – 3, str. 38, 1920.)

Tu bychom mohli shledávati v umělecké tvorbě vysloveně biologický regulativ. Ovšem nebylo by tak snadno naléztí jednoznačný výklad pro umělcovo svědectví.

Ale zvláště současné definice umění a jeho účelu,



kteřé chtějí býti velmi učené, zdají se státi úplně na biologickém stanovisku. Tak prohlašuje José Ortega y Gasset nové umění jen za funkční složku civilního života. To je sice řečeno zdánlivě velmi učeně, ale zrovna tak neodpovědně a lehkomyšlně, při čemž znovu se přesvědčujeme, že podobné subjektivní výroky nemají pro opravdu vědecké řešení pražádné ceny, i netřeba, ba neradno jich bráti vážně, poněvadž namnoze, místo aby přispívaly k řešení otázky, způsobují jen zbytečný zmatek u laiků uměním se obírajících.

Rovněž nemůžeme popřít, že při psychologickém rozboru setkáváme se s mnohými momenty, které by svědčily pojmání biologickému. Cit, který se v nás vzbuzuje zpřítomněním estetického ideálu, jest cit vyslovené libosti; ideál jest to, co jest, jak má býti, a všecko, co jest takové, jak býti má, pojmáme s radostí a libostí, tato libost však má býti zároveň všeobecně platná; tím liší se od nespočetných jiných druhů libosti; libost, která tryskne z ukojení našich osobních nadějí, přání nebo chťců, působí často prudce vzrušivě, ba až matoucím způsobem; tak se uplatňuje, že naše duše už není s to, aby chápala to, co jest mimo naši bezprostřední zájmovou oblast; naproti tomu jest libost, kterou v nás vzbuzuje estetický ideál, plna uměřenosti, nejlépe se vyjádří slovem „záliba“; tato umírněná libost záliby jest taková, že uvolňuje naši duši v lehkou a volnou hru, nikoliv však tak, aby nás jako osobní libost zaklela v určitý okruh myšlenkový. (Elster, Prinzipien der Literaturwissenschaft II. Halle a. S. 1911, st. 32-33.) Po stránce biologické nestojí tu osobní libost a neosobní, estetickým vnímáním vzbuzená v protikladu, ba přímo bylo by možno přikládati této regulativní úkol proti jednostrannostem fyziologických i duševních funkcí libostí čistě osobních.

Sem bychom mohli částečně zařaditi Volkelta, pokud estetičnu připisuje harmonisační schopnost lidské osobnosti. Ono estetické harmonisování člověka týká se jednak poměru smyslnosti a ducha, jednak životního pudu a potřeby vykoupení (podle toho, jak jsou uzpůsobeny osoby předváděné v díle uměleckém, prožíváme s nimi klad života zrovna tak jako jeho zápor, sobectví neméně jako cit obětavosti), jednak vlastního já a zevního světa a konečně harmonisování základních směrů duševního života. Smyslový názor, činnost fantasie, cítění,

chtění, rozum, všechny tyto stránky se v estetickém prožitku tak uplatňují, že žádná z těchto činností se neobjeví v jen zakrnělé nebo vedlejší podobě, naopak, každá dospěje k bohatému, podstatně spouštějícímu rozvoji. (System III. 435 – 50.) Možno-li toto harmonisování subsumovati pod kategorii biologickou a fortiori, způsobí přece druhý člen, který mluví o životním pudu a potřebě po vykoupení, značné nesnáze. Dalo by se sice říci, že idea potřeby vykoupení může konečně rovněž býti pojata v biologismus, avšak charakteristikem jeho přece jen jest snaha vyloučiti jakoukoliv transcendenci (biologická etika všech odstínů jest toho nejvýmluvnějším dokladem) a každé učení biologické jest více méně nepřátelské jakémukoli pojmání metafysickému.

Pokud jde o znak novosti, bylo by naň doslova téměř možno aplikovati v estetice to, jak jest pojmán a vykládán v pozitivistických psychologiích.

Ona forma, v níž psychické činnosti se jeví přizpůsobeny nejlépe podle principu nejmenší vynaložené síly, jest určitý poměr mezi novostí a návykem; na novosti spočívá více účinnost dojmu, na návyku více schopnost organismu zpracovati snadno dojem (Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst, Lipsko-Berlín 1912, II. 17-18); avšak opět budeme nuceni poznamenati, že toto určení vzájemného poměru novosti a návyku bude možno dobře aplikovati na estetické dojmy normálního estetického života, kdy oddáváme se dojmům, jejichž celkovému rázu jsme uvykli výchovou, cvikem, prostředím; na přelomu však slohů, i když v nižádném případě nejde o naprosté novum výrazových prostředků uměleckých, výklad biologický zřejmě se ukáže nedostatečným.

Inadekvátnost biologického výkladu vzhledem k hodnotám estetickým nezůstává bez závažných důsledků filosofických.

Buď se vzdáme jakéhokoliv pokusu o výklad estetických hodnot a estetických funkcí, a to není srovnatelné s cíly vědními, nebo budeme musiti klásti příčiny, počátek i cíl jejich v oblasti transcendující okruh života opsaný zákony biologickými. Ve vzájemném souručenství věd může pak nastati okamžik, kdy též estetika na čas převezme vůdčí úlohu, aby šla v čele ostatních věd na výboj do neznámých dotud říší, tak jako často historické změny ve struktuře společnosti neb alespoň



v jejích význačných tendencích byly zvěstovány nejdříve změnami v člověku estetickém.

Mohutnou vlnu biologismu můžeme přirovnati k vlně triumfů přírodovědných, které před půlstoletím vnutily metody přírodovědecké i vědám duchovým a to s výmluvností takovou, že bylo potřebí právě celého půlstoletí, aby se dospělo k poznání, že každá věda vyžaduje metody přiměřené faktům, s nimiž pracuje, a že přiměřenost ta neznamena nic méně, než možnost co nejúplnějšího zachycení všeho dění nejzákladnějšími a nejprůměřnějšími operacemi myšlení. S heslem biologismu opakuje se historie přírodovědeckého monopolu před více než půl stoletím, toliko ve zjemnělé formě, která odpovídá zjemnělým a diferencovaným poznatkům, nejen v přírodních, nýbrž i v duchových vědách a vymoženostem současné metodologie. A analogický soud, který na základě výsledků přírodně-metodických lze pronést také pro dobu rozkvetlého biologismu, nutí nás k zvýšené opatrnosti, abychom předem byli připraveni na to, že metodami biologismu rovněž nevystačíme, abychom vyčerpali vědecky úplně celý obor estetický.

Zvýšený zájem poslední doby o určení poměru filosofie k vědám jest nepřímým svědectvím toho, že doba samostatných a soběstačných věd náleží minulosti. Klasickou linii vývojovou ukazuje v té příčině psychologie. Velmi zhuštěný, nicméně dějinný průběh dobře vystihující obraz podává A. Hoffmann ve svém spisku „Psychosophie“, Erfurt 1925. Nastal výslovný obrat od psychologie jakožto empirické duševědy k duševědě, která se prohlašuje za nauku o hodnotách viděnou se stanoviska jednotlivého subjektu. „Znak významné souvislosti duševních jevů podmiňuje novou zvláštní metodu. Duševní zkoumání nemůže už vystačiti s myšlenkovou výzbrojí chápání a výkladu. V „porozumění“ musí býti vytvořen nový nástroj, jenž by dovedl přivést k chápání „podmíněnosti jsoucna a prožitku nadsubjektivními významovými souvislostmi“. Výslovně se poukazuje k tomu, že k pravému porozumění jest nezbytno vědění objektivně duchových souvislostí nejrozmanitějšího druhu.“

S objevem tohoto základního vztahu rozumějící psychologie stal se zřejmě patrným duchovědný pochod, jímž psychologie se snaží o spojení duchové formy exaktní, „významu oproštěné“ vědy s duchovým způsobem čistého zbadání významu. Hnutí

„pozitivní“ kultury rozumové, které po „zhroucení idealismu“ vedlo jen k vědeckému pojmání života, začalo se opět dávat na ústup a po obratu nastavším na rozhraní století a válečnou dobou utvrzeném jest přímo v opačném pohybu. Taková událost, která se silně uplatnila v uměleckých hnutích a náboženských změnách, událost takového obsahu a takového významu žádala si samozřejmě, aby se projevila také v novotvarech vědy. Duchověda byla takovým změnám ovšem nejprístupnější. Jedna z nejdůležitějších a nejurčitějších odpovědí, která dosud z oboru vědy byla udělena na vždy silněji doléhající otázku, byla nalezena v rozumějící psychologii.

Duševěda na základě rozumění jest tedy časová. S burcující mocí zažilo naše pokolení, že sebe vystupňovanější vědění pouze o jsoucnostním složení světa a o příčině sebe jasněji prosvětlených jsoucnostních souvislostech našeho zevního a vnitřního života nedovedlo duši zcela vyplniti. Životní pojmání, v němž vše tíhlo jen za rozumovým vysvětlováním a chápáním, ukázalo se neplodným pro duchovou kulturu, na př. v oblasti mravnosti, umění a náboženství.

Nyní nemohl nám nejbližší předmět poznání, „duše“, býti vydán psychologii analyzující, podle spětí příčinných působení. K vědě o povaze duše přistoupila znalost o duchu v duši, nauka o živoucí, oduševněné duši (sr. u. d. str. 12 – 14). Kdybychom chtěli to, co se tu odehrálo, vyjádřiti jinou mluvou, mohli bychom zcela dobře říci, že od duše biologicky pojímané se postoupilo k duši svézakonné, daleko sahající za pouhou oblast biologických funkcí (sr. též Krüger u. d. passim). Hoffmann to vyslovuje takto: Heslo převzítí duchový obsah kulturního statku, t. j. mocnosti významového řádu ve vzdělanostní život, bylo by to pokolení musilo shledati bezradným, u něhož vševládnoucí myšlenka příčinných spětí ponechávala málo místa pro určující vliv významových principů. Že s druhé strany požadavek kulturních statků se neočekávaně rychle mohl prosaditi jako popud, to způsobeno bylo v neposlední příčině předběžnou prací a spoluprací, kterou rozumějící psychologie prokázala vzdělanostnímu životu (sr. Hoffmann u. d., str. 24 – 26). Estetika nesmí tohoto úkazu nechat bez povšimnutí, i kdyby zatím šlo jen o ojedinělý zjev v psychologickém pojmání. Toto pojetí ostatně

není nikterak osamoceno, nanejvýš možno jen poukázati k tomu, že forma, jíž bylo vysloveno Hoffmannem, je velmi rozhodná a nepřipouští žádných pochyb o zásadním stanovisku.

Také estetice nezbude než dáti se smělejšími cestami. Jsou zde získány nejslibnější nápovědi, dosažené nejrůznějšími metodami: jde jen o to, aby byly posílněny a systematicky roztrženy tyto bezděčné často tendence.

Jedno jest jisto: že budou v úplném rozporu se všemi určeními, která na estetické hodnoty aplikují metody sociologických škol. Celý bohatý aparát tento jest apriori pokládán za nedostačující na úplné rozřešení estetického problému.

Nelze sice dnes přímo tvrditi, že by nám bylo snadno obhájit existenci prvních principů estetických, ale od individua k individuu, od doby k době a národa k národu, lze souditi na ně, třeba nikoli v přesné formulaci, ba ani uvědomení, leč přece natolik, aby posledním principem estetické hodnoty nebyla pouze zkušenost. Všechny poslední principy, jak dobře postřehl Maurice Blondel, mají ráz akosmický a přece nám slouží ve vědě o věcech, však jejich ryzí exemplář nikdy ve věcech neshledáváme; vzhledem k nim jest svět, kde přece vládnou, jakýmsi systematickým klamem – proč jest tomu tak? Především asi proto, že první principy nejsou zevšeobecněním zkušeností, avšak čisté inteligibilní nutnosti intuitivně pojaté v předmětu pojmovém. Jest jisto, že nás vedou v nadsmyslový svět, a jest jisto, že pochopení principů nás nepřekonatelně uvědomuje o našem vyhnanství v tomto světě (sr. J. Maritain: *L'intelligence d'après M. Maurice Blondel*, *Revue de Philosophie*, XXIII. 4. 1923).

S analogickým zjevem bychom se setkali v estetice, kdybychom totiž srovnávali s jedné strany psychologicky vyvozené zásady pro hodnoty estetické a s druhé živoucí proud všeho uměleckého tvoření a estetického vnímání. Ocítáme se tu v podobné nesnázi jako etika; skresluje naprosto fakta estetického vědomí, jakmile je chceme převést na jedinou biologickou formuli, byť i pojem biologického byl vzat ve smyslu co nejširším.

Bylo by chybou, kdyby úzkoprsé odbornictví, příliš výlučně zamilované do své vědy, chtělo přiznávatí estetice, že ona první a dosud jediná poukazuje k tomu, že dění světové nelze pochopiti

jinak, než jako projevy ne jediného, nýbrž dvojího řádu, dvou řádů, které vykazují zvláštní formu koordinace, a to tak, že částečně oba řády se souhlasně organicky srůstají, částečně však se od sebe uchylují a divergentně rozbíhají. Ve všech vědách snad dostává se nám tušení tohoto dvojího řádu; jest jisto však, že v estetice se tak děje způsobem zvláště nápadným, že nelze si ho nepovšimnouti.

Jsme tedy oprávněni přistoupiti k estetice s tohoto stanoviska, totiž metodou verifikované hypotese, která pokusně stanoví jednotný princip a pak zkoumá, pokud fakty dojde svého potvrzení. Jest to ona metoda, kterou v oboru fyziky Galilei po prvé dosáhl nezvratných a základních poznatků. Proti roztržitosti experimentální metody a jejích výsledků jest při tom nespornou výhodou, že odpadá nejisté a kolísavé řízení s pokusnými osobami, že se nevychází od elementárních zjevů, nýbrž, že předem se stanoví souhrnný princip, který zahrnuje všechny estetické zjevy (srov. Döring, *Die Methoden der Ästhetik* Z. f. Ä., IV. 3. str. 321 a násl.). Zůstane-li při pouhém pokusu, nebude to na škodu; přinesly-li až dosud všechny metody pozitivní výsledky, smíme tak naprosto očekávat od metody, která stanoví předem princip, který bude vyhovovati zmíněnému poměru obou do sebe zasahujících řádů.

Také s filosofickou antropologií setkává se estetika jdouc po stopách dvojího řádu. Tak snaží se H. Plessner (*Die Stufen des Organischen*, Berlín 1928) postihnouti zvláštnost lidské „posicionality“, která spočívá v člověkově „excentricitě“, t. j., že člověk ve své jsoucnosti přede vším ostatním jsoucнем tím se vyznamenává, že sobě není ani nejbližším ani nejvzdálenějším, dále, že jako prvek se sám shledává v moři jsoucná a přes svůj jsoucnostně nepřiměřený ráz své existence patří do jedné řady se všemi věcmi tohoto světa. V jeho vědomí a v jeho poměru k světu věcnému jest dána dvojitá distance, která jej přede vším jsoucнем vyznamenává a podmiňuje zvláštní poměr subjektu a světa věcného; poměr „zprostředkované bezprostřednosti“, či jinak řečeno: imanenční situace subjektu jest nezbytnou podmínkou pro jeho styk se skutečností. Přivést tuto podstatu k názornosti znamená tedy vybudovati lidskou osobu v její struktuře. Zahrnuje to v sobě zároveň výklad mnohotvárných aspektů, které poskytuje fakt „živoucího“.

Paradoxie jevu „člověk“ dochází u H. Plessnera zdůrazněného výrazu. Jde z něho najevo, že všechna noetická stanoviska a ontologické výpovědi chybují, pokud nevycházejí ze vpletenosti lidské osoby v podstatu živoucího a organického, dále, jak osaměle stojí člověk ve světě věcí a jak hluboce přec je s nimi spjat. —

Takto by se nám uzavřel kruh úplně a v antropické funkce člověkovy (smíme-li užiti tohoto nepleonasmu) včlenila by se organicky také funkce estetická.

Ostatně v nespočetných variantách, podle stanoviska a podle sledovaného účelu, shledáváme se s uznáním, ba zdůrazněním dvojího řádu v člověku u všech vpravdě hlubokých etiků a pedagogů, ať připomenu jen F. W. Foerstra (na příklad *Religion und Charakterbildung*, Lipsko, Curych 1925, str. 332 a j.).

Připustíme-li po tom, co fakta estetického vědomí nám podávají, existenci těchto dvou řádů, eo ipso vyslovíme se o nedostatečnosti biologického výkladu. Neboť je-li jeden řád plně rázu biologického, jest druhý nutně řádu mimobiologického. Pak ale musíme jejich rozdílné kvality uvést na společného jmenovatele; nehonosíme se, že jsme jej našli, avšak biologický princip jím rozhodně býti nemůže.

Případně tedy v důsledku toho všeho estetické hodnotě velký úkol též při likvidaci oné panrelativistické vlny, která v posledních letech zachvátila téměř všechno filosofické myšlení světové. Jako ve vlastní teorii relativity se poukazuje k tomu, že zašla směrem právě této „relativity“ do krajnosti a musí býti korigována dávkou „absolutity“ fyzikálních fakt (sr. Szantó, *Rozpory v teorii relativity*, *Ruch filosofický* III. 7 – 8, 1923), tak i na poli hodnot estetických existuje tušení absolutních center a jde jen o to, aby byla pevně postížena a určité definována.

Velká a plodná doba vědní, která spěla za imanencí cílů v totalitě životní, cílů vytčených právě jen historickým vývojem, chýlí se, jak se zdá, k svému zakončení. V tom smyslu klade si otázku

Hoffmann, abych se ještě vrátil k jeho „Psychosophii“: „Není rozumějící duševěda po svém nejvnitřnějším duchovém ustrojení než vědou, která fakta vnitřní a zevní zkušeností zjišťuje a zpracovává na všeobecné zákonitosti? Či máme při rozumění, spějícím za významným a hodnotným obsahem duševních celostí, zaujmouti zvláštní postoj, který se nekryje s vědeckostí na př. matematického a biologického badání, ba jest čímsi nesrovnatelně novým? A kdybychom tuto otázku musili zodpověděti kladně: komu pak připadne k tíži ručiti za oprávněnost onoho způsobu nazírání, který v duševním dění hledá ještě jiné zákonitosti než příčinné a ještě jiné všeobecnosti než všeobecnosti pojmového generalisování?“ (sr. u. d. str. 9 – 10). Nabyla-li věda takto od biologie až po sociologii jakési definitivní tvárnosti, nebude nutno, abychom očekávali pronikavou, ba zásadní změnu v jejím dalším vývoji? Jednou z prvních změn bude pak ona, která přičkne estetice místo nejen v teorii hodnot, nýbrž i v metafysice, po případě i v noetice. Některé náběhy přítomnosti poukazují zcela zřejmě k tomuto rozšířenému úkolu estetiky. Jako souhrnné dílo v tomto směru stačí připomenouti zajisté dílo Baldwinovo, kde jde přímo o pokus o výklad vesmíru ve funkci ideje estetické. Je to vidění vesmíru pod zorným úhlem umělce nebo filosofa, zaujatého krásou a pozorujícího vesmír „sub specie formae“. Nejnápadnějším rysem nauky Baldwinovy jest syntetická tendence. Je to vůdčí motiv systému. Estetická syntesa má za vlastní úkol a za vynikající přednost dáti zmizeti v bezprostřednosti kontemplanace všem dualismům a všem antinomiím. Tu je zásah v noetiku zcela zřejmý a že tu jde též o problém logický, ukazuje již sám podtitul knihy.

Leč festinemus ad eventum: ani logika ani etika nebyly pohlceny biologií a ani estetiku nestihne tento osud. Přihlédněme, zda estetické hodnoty, které nás zrazují, abychom se dali některými cestami, neobsahují některých pozitivních dat, jež by určovala směr, kterým se dále brátí.

*Dr. Jar. Hruban.*

# SVĚT A JEHO ZÁKONITOST

## *I. Moderní přírodověda.*

Sledujeme-li v dějinách věd velké obraty v kosmické orientaci lidstva vynucené pokrokem vědy a zahlubáme-li se na příklad do doby vzniku tehdy přímo revoluční myšlenky, že Země není středem vesmíru, nýbrž sama se jako ne zrovna největší planeta otáčí kolem Slunce, pak na pozadí kulturního rozruchu takovým obratem způsobeného domníváme se plně chápati, co lidský duch tehdy prožil. V plné hloubce však neoceníme ani po největším a nejpečlivějším studiu požadavek, který kladla tehdy astronomie na představitelství lidskou, a to prostě proto, poněvadž nám je dnes myšlenka kdysi smělá úplnou samozřejmostí, stala se duševním majetkem nejmenšího školáka a tím veškerého lidstva. Byl to přerod v kosmické orientaci, po němž nezůstalo stopy. Teprve analogická událost v moderní přírodovědě sblíží nás vnitřně s vrstevníky Kopernikovými, neboť i nám se nyní derou na rty slova: nemožné, konec vědy, konec poznání, kapitulace lidského ducha před problémy přírody! A za několik let nebude ani konců ani kapitulací, lidstvo bude obohaceno o nové kritické poznání a věda bude pronikati neohroženě dále za poznáním. O co jde? Moderní přírodověda sděluje jako výsledek svého badání: V přírodovědě, najmě ve fyzice, není kauzality, nýbrž jediné pravděpodobnost.

Vyslechněme nejprve výroky význačných přírodovědců o tomto poznatku, abychom jej pak mohli přesně stylisovati.

Tak zde buďtež uvedena slova z přednášky, kterou fyzik N. Bohr, vyznamenaný Nobelovou cenou, proslovil v Kopenhagenu v srpnu 1929:

Máme-li určitý počet atomů radia, lze pouze říci, že existuje určitá pravděpodobnost, že určitá část atomů se za vteřinu rozpadne. Toto zvláštní selhání kauzálního popisu přesně souvisí se základními rysy popisu, kterým dnes vystihujeme zjevy atomové.

V rozporu s požadavkem kontinuity, která je znakem obyčejného popisu přírody, vedla nedělitelnost účinného kvanta k zavedení podstatného prvku diskontinuity do popisu atomových zjevů. Využití Planckův objev účinného kvanta pro vy-

světlení vlastností prvků z jejich výstavby, podařilo se jediné vědomou resignací na obyčejné požadavky názornosti a kauzality.

V atomistice jsme dnes tak vzdáleni kauzálního popisu, že atom v určitém stationérním stavu má obecně svobodnou volbu mezi různými možnými přechody k jiným stationérním stavům. Po vyskytnutí se jednotlivých procesů mohou podle povahy věci býti užity jediné úvahy pravděpodobnostní, které, jak podotkl Einstein, vykazují hlubokou podobnost s poměry při samovolném rozpadu radioaktivních látek.

Planckův objev dal nám poznati, že naše stanovisko charakterisované požadavkem kauzality je podmíněno nepatrností účinného kvanta v poměru k účinkům, se kterými se při obyčejných zjevech setkáváme.<sup>1</sup>

Tolik N. Bohr. Jiný fyzik, *R. v. Mises*, jenž podal velmi exaktní teorii pravděpodobnosti, vyslovuje se o našem předmětu takto:

Newtonova bodová mechanika se svým exaktním časoprostorovým popisem pohybu platí již jen pro tělesa ne příliš malých rozměrů, ztrácí však jakéhokoli významu pro elementární částice hmoty; na tyto lze užiti pouze výpovědí pravděpodobnostních.

Je-li v matematice a ve fyzice řeč o pravděpodobnosti, není tím myšlen nejasný, měnivý pojem pravděpodobnosti denního života. Nejde o to, vyjádřiti nejistotu určitého soudu, možnost, že výpověď nemusí býti správná; takové pravděpodobnosti nelze rozumným způsobem přiřaditi číslo, pokud se to někdy děje, jest to pouze zneužívání aritmetiky. Matematická pravděpodobnost, která se v každém případě projevuje určitým číslem, jest něco docela přesného: jest to relativní četnost, se kterou určitý možný výsledný stav nějakého pokusu při velkém počtu opakování nastane. Řekneme-li na př., že pravděpodobnost pro zásah černého kruhu na terči ranou z pušky jest 0·4, znamená to, že v dosti dlouhé řadě ran právě čtyři desetiny z celkového počtu zásahů budou v černém kruhu. Tak obsahují všechny výsledky moderní statistické fyziky

<sup>1</sup> *N. Bohr*, *Die Naturw.*, seš. 4, str. 73 a d., 1930.

sice tvrzení podstatně jiné povahy než věty klasického, deterministického (kausálního) pojetí, jsou to však tvrzení veskrze konkrétní, pro jejichž přezkoumání lze udati přesné pokusné uspořádání. Že něco se uskuteční s určitou pravděpodobností, znamená pouze, že se uskuteční s určitou relativní četností, aniž by bylo lze udati, ve kterých jednotlivých případech se tak stane, ve kterých nikoliv.

Z relace nepřesnosti (Ungenauigkeitsrelation) plyne, že z důvodů zásadních a nevyhnutelných existuje mezi dvěma souvisejícími veličinami téže částěčky hmotné, na př. poloha a rychlost, vztah, že pozorování jedné veličiny musí být tím méně přesné, čím více stupňujeme přesnost druhé. Všechna fyzikální tvrzení jeví se nyní takto jako přiblížení, která z důvodů zásadních nelze zdokonalit a která ve své podstatě mají povahu výpovědí statistických.

V každé epoše vskutku tvůrčího pokroku přírodních věd musí se uskutečnit takový asimilační proces myšlení.<sup>1</sup>

Tak končí *Mises* sám apelem na náš mozek přizpůsobiti se novosti myšlenky. Konečně budiž ještě uvedena poslední publikace Reichenbachova: *Das Kausalproblem in der Physik*, kde ukazuje, že pravděpodobnost moderní fyziky jest více než výraz nepřesnosti našich pozorování, a že ve fyzice kausalita je teprve pomocí pravděpodobnosti vysvětlitelná.<sup>2</sup> Praví:

Jede Kausalaussage, angewandt auf die Voraussage eines Naturereignisses, hat die Form einer Wahrscheinlichkeitsaussage. Wir sprechen also in jeder auf Kausalgesetze gestützten Prophezeiung eine Anerkennung des Wahrscheinlichkeitsprinzips aus; und wir müssen froh sein, daß wir wenigstens diesen Weg der Voraussage haben, denn sonst würde die Kausalbehauptung inhaltsleer sein, weil ihre Voraussetzungen nie streng erfüllt sind. Ich halte diese Auffassung für die einzige Möglichkeit zum Verständnis des Phänomens der Naturgesetzlichkeit.

Princip kausality, jak se nám jeví ve fyzice, lze pomocí principu pravděpodobnosti vyjádřiti takto: Popisujeme-li nějaký děj konečným počtem parametrů, pak lze děj v jeho vývoji předpověditi s pravděpodobností; tato pravděpodobnost roste k 1, čím více parametrů užijeme.

1 *R. v. Mises*, *Die Naturw.*, seš. 43, str. 888 a d., 1930.

2 *H. Reichenbach*, *Die Naturw.*, seš. 34, str. 715 a d., 1931.

Pro pravděpodobnost platí ještě dvě důležité paralely s kausalitou: První paralela jest v rozdělení výpovědi pravděpodobnostní podle pravdivosti. Nemůžeme sice rozlišovati pravdivé a nepravdivé, ale na místo této alternativy přísné logiky nastupuje stupnice stupňů pravděpodobnosti. Existence této stupnice jest pro užití principu pravděpodobnosti podstatná. Druhá paralela jest v tom, že výpovědi pravděpodobnostní jsou uvnitř svých stupnic již jako předpovědi takové, že lze o jejich platnosti rozhodnouti, ovšem opět jen s pravděpodobností. Tak na př. tvrzení, že pravděpodobnost pro objevení se šestky na kostce jest  $1/6$ , lze již konečným počtem vrhů kontrolovati a výsledek jest pak pravděpodobným potvrzením nebo vyvrácením předpovědi, podle toho, jak daleko jsme se přiblížili k  $1/6$ . Jest to tak zv. induktivní rozhodování o výpovědích pravděpodobnostních.

Otázka smyslu a platnosti výpovědi o skutečnosti jest dnes identická s otázkou smyslu a platnosti výpovědi pravděpodobnostní. Odtud velký zájem o tento problém.

Reichenbachovými myšlenkami končíme citáty moderních fyziků o myšlenkovém převratě v přírodních vědách a shrneme je stručně ve větu:

Moderní přírodověda vskutku zatlačila kausalitu jako princip realizovaný na hmotných jevech a ukázala, že hmotné jevy jsou ovládány zákony statistickými, založenými na principu pravděpodobnosti. O principu mluvíme zde proto, poněvadž skutečnost, že lze počtem pravděpodobnosti zvládnouti hmotné dění, je pro přírodní vědu prozatím faktem nevysvětleným.

## II. Klasická fyzika.

Typický představitel klasické fyziky, *Newton*, formuloval pohybové zákony hmotného bodu. Potřebujeme znáti počáteční polohu hmotného bodu, počáteční rychlost a síly na něj působící za pohybu a můžeme přesně stanovití průběh pohybu. Matematické vyjádření pohybu děje se rovnicemi diferenciálními, kterými určujeme od bodu k bodu difference od počátečního stavu. Klasickou fyziku lze proto také nazvati fyzikou diferenciálních rovnic nebo také deterministickou.<sup>1</sup>

Klasická fyzika byla makrofyzikou, zabývala se

1 *R. v. Mises*, *Die Naturw.*, seš. 43, str. 888, 1930.

předměty vesměs větších rozměrů, než mají molekula, atom, elektron. Ve všech studovaných případech byla studována zákonitost přírody se stanoviska kausalita. Kausalita se také všude osvědčila. První průlom učinila ve směru akauzálním kinetická teorie plynů. Jinak svět se zdál býti pevně spoután železným determinismem plynoucím jako přirozený důsledek ze všeobecné platnosti principu kausalita. Známý je výrok *Laplaceův*: Duch, který by pro určitý okamžik znal všechny síly svět oživující a vzájemnou polohu všech podstatných prvků, ze kterých se skládá, musel by, kdyby všechna tato matematická data dovedl zpracovati, jediným vzorcem vyjádřiti pohyb největšího tělesa nebeského a lehkého atomu; nic by mu nebylo skryto, budoucnost i minulost by jasně viděl před očima.

Klasická fyzika byla nedotknutelná.

### III. Denní život.

Jakkoliv denní život pro běžný náš úsudek bývá rychlým rádcem, přece jen není spolehlivým, poněvadž je nepřesný a povrchní. Uvažujeme kauzálně takto: Sednu na př. na auto, to mne odveze nejkratší cestou na nádraží, tam vystoupím a nasednu do vlaku. Při tom mlčky předpokládám, že auto správně řízené také na své místo dorazí, že výbuchy pohonné látky motor uvedou v pohyb a mnoho jiných. Jest to však tak jisté, že se vše tak vytvoří, jak očekávám? Se stanoviska principu pravděpodobnosti uvažuji jinak: Sednu do auta a pravděpodobně budu v tu a tu hodinu na nádraží a sednu do vlaku. To jest, z tisíce aut, které by jely na nádraží, převážná většina také dojede, jen některé zůstane na cestě státi. Nebude to snad zrovna to moje? Je velká pravděpodobnost, že nebudu mezi postiženými a proto pojedou. Snad je nám úvaha pravděpodobnostní, která počítá s nejistotou výsledku, bližší než stoprocentní kausalita. Prakticky jest rozhodně stanovisko pravděpodobnosti výhodnější, poněvadž počítá se skutečností, jak je.

### IV. Rozum.

Rozumem nedovedeme jinak uvažovati než podle principu kausalita: vše, co jest, má svou příčinu. Bez příčinného vztahu nedovedeme ničeho nového svým rozumem poznávati. Kausalita je základnou

pro veškeré naše myšlení, bez ní bychom nedospěli k žádnému poznatku, ani k poznatku o principu pravděpodobnosti, ani k těmto řádkům, ve kterých zdánlivě zasedáme na soudní stoličku nad platností kausalita. Kausalita jako princip platný pro naše rozumové poznání je nám dán axiomaticky, dokázati její platnost je nemožné. Kdyby to chtěl někdo podniknouti, musel by ukázati, jak vybudovati nové myšlení bez kausalita a tímto novým způsobem by musel vyjádřiti veškeré naše dosavadní poznatky o přírodě a o skutečnosti vůbec. Jest tedy náš rozum stoupencem přísné kausalita.

Zároveň však ocitá se náš rozum před záhadným obratem v přírodních vědách. Jak vybřednouti z toho chaosu? Odpověď má nám podati následující kapitola, ve které použijeme výsledků svých dřívějších studií v této revui uveřejněných, abychom se mohli vyjadřovati stručně. Vyznačíme přesně, co víme ze zkušenosti, co máme úvahou dokázáno, co předpokládáme bez důkazu, co bude poznáno jako pravda, co bude pouhou možností a co nemožné. Jedním slovem, podáme filosofickou orientaci v chaotickém zmatku v dnešních názorech na zákonitost vládnuvící ve světě.

### V. Svět a jeho zákonitost.

*Přijímáme axiom*: Princip kausalita platí v celé skutečnosti. (1)

*Zkušenost učí*: Jevy hmotné se řídí principem pravděpodobnosti. (2)

*Zkušenost učí*: Naše myšlení je ovládáno principem kausalita. (3)

*Zkušenost učí*: Praktický život nežádá nutně vyhraněného stanoviska. (4)

*Psychologie učí*: Člověk má svobodnou vůli (lépe: liberum arbitrium). (5)

*Úvaha učí (5)*: Ze zjevů relativní kausalita a pravděpodobností ve fyzice jediné přímo nám daných plyne jako princip v nejširší a nejhlubší míře všechno dosavadní fyzikální dění vysvětlující a nedozírné pole nových objevů v sobě tající princip absolutní kausalita. (6)

*Z (1) až (6) plyne*: Celý svět čili celá skutečnost je ovládána principem kausalita. Každý stav hmotný a každý stav duševní musí míti svoji příčinu. Dění celého světa, to jest celého duševně-hmotného celku jest tedy do nejmenších podrobností

determinováno. Z existence svobodné vůle plyne, že nutně musí duše působiti na hmotu. Jak se toto působení uskutečňuje a kde na hmotě zapůsobí, to prozatím nevíme. Jisté je však, že k determinaci hmotného stavu přispívá i duše. Když nyní fysik pozoruje hmotné dění, musí dojít k názoru, že není dokonale determinováno, neboť nestačí uvažovati vzájemné působení hmot na sebe. A jiné působení než hmotné fysik nezná. Obor jeho studia je neskutečným, nepřírozeným výsekem světa, kde neexistuje hmota sama, nemůže tedy fysik v oboru svého studia nalézt determinism jako výraz vládnoucí kausality. A tak jsme dnes svědky, kterak kausalita z fysiky atomistické mizí, z důvodů zásadních, jak to vystihl *Reichenbach*. V tomto směru slibuje vývoj přírodních věd ještě zajímavé objevy. K ústupu kausality přispěla ovšem také stránka metodická. Fysika pak stává se pro fysika indeterministickou a teprve pro filosofa se stanoviska celé skutečnosti hmotně-duševní deterministickou. Zde čeká ještě psychologický experiment na hlubší rozbor. Fysika osvobodila elektron a dala mu v určitém stationárním stavu celou řadu možných přechodů do stavu jiných. Který přechod atom zvolí, není podle Bohra ničím určeno. Je zde hmota ote-

vřena vůči realitě nehmotné? Ukáže to další vývoj vědy. Pro dnešek nechť postačí naznačená možnost.

Zákonitost světa jest tedy jediná pro celek hmotně-duševní. Omezená úvaha v kusém oboru skutečnosti vede k myšlenkové revoluci antikausální: hmotný obor skutečnosti nestačí sám ze sebe ke svému pochopení. Pokud se o to snaží, musí resignovati na determinism a tím na hlubší poznání kausální. K tomu je přírodověda podle všeho odhodlána. Kusý determinism hmotný nachází své vyjádření v principu pravděpodobnosti a jako takový zasluhuje tento princip zevrubného studia. Praktický život nevyvodí větších důsledků, než že vědomě bude si ve všem počínati opatrněji u vědomí, že prakticky je ovládán zákonem pravděpodobnostním. Filosoficky je dnešní fáze přírodní vědy významná tím, že problematika vyrostlá z přírodní vědy volá po zachycení v širším rámci, volá po realizaci principu celkového zřetele pro vystižení skutečnosti. Toto volání není sice nové, zato však dnes nad jiné časové.

Myšlenkový převrat dneška vytrhuje nás od pouhé hmoty ke skutečnosti hmotně-duševní jakožto pravému světu a jeho jednotné zákonitosti.

*RNDr. Artur Pavelka.*

## VARIA

### *Sexuální problém.*

Již nejstarší filosofie etická stanovila *přírozený zákon*, že *všude, kde přírozenost k dosažení svého cíle potřebuje* pro složitost pochodu překonati obtíže, pomáhá si k tomu opatřením, aby cíle snadněji dospěla. *Největšími a nejdůležitějšími pochody* organického těla jsou *sebezáchova* a rozmnožování. K sebezáchově je nutná strava, k rozmnožování je třeba *ploditi*. Tato činnost vyžaduje spolupůsobení různých *činitelů a sil*, proto též předpokládá mocnou energii organismu a tedy *námahu živoucí bytosti*. Přírozenost sama napomáhá k této činnosti tím, že spojila oba důležité pochody *se silnou rozkoší* smyslovou, která má činnost usnadniti a podporovati.

Předně rozkoš podle definice svatého Tomáše znamená: „*quies appetitivae virtutis in aliquo bo-*

*no amato, et consequenter significat aliquam operationem*“, čili *spočinutí, dosažení toužící schopnosti duše milého předmětu*, proto vyjadřuje *činnost*. Byla vždy *v etickém myšlenkovém boji dvojí domněnka*: První, že totiž všechna rozkoš je špatná, a to proto, že se *domnívali, že existují jen smyslové rozkoše, neboť jsou nejvíce zřejmé*. Druhá výstřední snaha označila všechny rozkoše za dobré bezvýhradně. Proti tomu povstává objektivní postoj peripatetické filosofie rozlišující: některé záliby a rozkoše jsou dobré, jiné špatné. Může tedy toužící schopnost spočinouti *ve skutečném dobru*, t. j. v něčem, co se shoduje s rozumem. Tak *jako v přírozených věcech, které od přírody se dějí, je jakýsi odpočinek, který se shoduje s přírozenou povahou předmětu* (vulgární příklad, když na př. kámen spočine na zemi, který před tím byl vržen nahoru), tak rovněž v morálním smyslu může existovati spočinutí



neboukojení touhy v předmětu odpovídajícím i rozumu i toužící schopnosti. (Pravdivost tvrzení plyne též z toho, že záliby a rozkoše pocházející z *dobré činnosti a jednání* nemohou býti než dobré.) *Děti a mladíci* na př. svou celou spontánností se ženou za takovými zálibami, poněvadž schopnost rozumová ještě neovládá úplně všechny popudy. Z toho ale je patrné, že všechny rozkoše nejsou *zlé*. Mládí miluje radost, smích, veselost, a to ušlechtilým způsobem, což je známkou téže pravdy.

*Má tedy záliba a rozkoš ten nesmírný význam v lidském jednání a vlastně všeobecně v každé činnosti*, že podle přirozeného zákona *doplňuje činnost* jako *přírodním zákonem stanovené dobro*, které je přidáno k činnosti, takže záliba doplňuje činnost a zjednává zadostučinění.

Pro zálibu a rozkoš jednání se stává intensivnější a zároveň činitel odráží všechno, co je protivné činnosti. *Přírodní zákon odhaluje velkou filosofii životních činností, zvláště sexuálních a vyživovacích*. Proto zvláště záliba v jídle a v sexuálnosti je silná, poněvadž činnost s nimi spojená přináší nesmírné obtíže, (hledati a získávati si pokrm, nebo sexuální život manželství, pro kterýžto cíl vlastně jediné sexuálnosti je určena, přináší nesmírně těžké oběti s dětmi a jejich výchovou,) proto tyto úkony jsou nejvíce doprovázeny zálibou a rozkoší. Z přirozeného zákona lze stanovit, že rozkoš je určena *k vyplnění cíle, k němuž sex svou povahou směřuje*, t. j. k plození pokolení lidského, řádným způsobem v manželství. Původně existovala v lidské přirozenosti harmonie v této věci. *Hominem fecit rectum*. Porušení *přirozenosti* spočívá v tom, že člověk *zneužívá těchto rozkoší tím, že ztratil ideální panství ducha nad smyslností*; to se ukazuje nejvíce v jídle a pití (což slouží k sebezáchově) a v sexuálních věcech, (které slouží k zachování pokolení), v nichž právě rozkoš je nejsilnější pro udaný důvod.

Právě člověk, který svou přirozeností je nejvznešenějším tvorem, který chápe a rozumí věcem, zneužívá těchto přirozených věcí. Jeho rozum, který má sloužiti k cílevědomému jednání, stává se v sexuálním životě *kamenem úrazu*.

*Slabost ducha vůči tělu a ztráta vlády* nad ním se projevuje v člověku instinktivně, pudovým citem jistého *strachu a studu* v jednání o sexuálních věcech, proto i dnes se lidé *stydí* nad ztrátou ideál-

ní harmonie duševních sil. Sexualita stává se problematickou v denním životě, poněvadž duše se svou silou, se svým *erosem* stává se slabou, její výkonnost bezmocnou nad rozpoutaným *erosem* smyslnosti. Zneužívání je pochopitelnou těchto důvodů, že *smyslné rozkoše jsou bližší lidem, poněvadž jsou spojeny s vášněmi a tedy přinášejí tělesnou změnu*, proto jsou citlivějšími; jinak ale též proto, že lidé se utíkají k těmto rozkošem, aby zapudily různé jiné *trampoty a smutky*. Tedy i psychologický stav vysvětluje rozšíření nepřirozené sexuality, poněvadž smutek prchá před rozkoší a zálibou. *Sv. Tomáš* tento psychologický stav vysvětluje: *Tak jako odpočinek se má k tělesné únavě, tak se má záliba ke smutku*. Neboť *záliba vzniká konečným spočíváním toužícího* v něčem, co ho upokojuje, smutek pak vzniká z něčeho, co odporuje toužebnosti, co na ni krušně doléhá. Proto lidé hledají tělesné rozkoše.

Přesně a filosoficky dá se duševní svět lidský v sexuální věci vyjádřit takto:

Existuje v člověku *žádostivost po dobru*. *Dobro je středem lidské činnosti*. Eros se shoduje s *toužící schopností* lidské duše. Již Plato pozoroval, že se uskutečňuje ve všech věcech eros, *jehož jsou tři druhy*. Existuje nejdříve *appetitus naturalis*, přirozeně vrozená *náchylnost*; každá totiž věc přirozeně touží po tom, co ji zdokonaluje. To se neděje z vlastní prozíravosti, nýbrž stanovením Tvůrce. Pozorujeme tento zákon ve všem (na př. tvoření kamene a krystalu, sourodé částičky se spojují v celek).

Jiný *sklon* vyššího druhu následuje smyslové poznání. (Na př. lev spatří kořist a již vznikne žádostivost po ní. To se uskutečňuje při každém smyslovém postřehu, že vznikne touha a sklon k předmětu, který jest postřehnout jako přinášející uspokojení toužícímu.) Nejvyšší sklon je *po rozumovém poznání*, kterým člověk dovede poznati povahu dobra, poznává, co je dobro, a tedy vzniká *appetitus rationalis*, vůle dobra.

Každý z těchto tří sklonů má svou *hybnou sílu*, a to *lásku*. (U neživých bytostí se uskutečňují jen účinky lásky, o skutečné lásce nelze mluvit.) *Láska* působí, že se sklání žádostivá schopnost ke svému předmětu, neboť je pro ni vlastně *zadostiučiněním*, je něčím, *co se líbí*. Milovati = chtíti dobro.

*Poznáváme přirozený běh a přirozený zákon lásky a sexualismu* u člověka. Dnešní společnost

vyžaduje *nejdříve vyřešení problému lásky*, neboť sexualismus je jen důsledkem lásky vyžadující spojení. Láska a z ní vyplývající způsob života je nejvěrnějším *zrcadlem člověka*. V člověku může *převládnouti smyslnost*, t. j. *eros následující slepě pudové a instinktivní sklony*, vzbuzené smysly. Smysly jsou drážděny dnešní dobou všemi možnými prostředky. Rozrušení smyslového erosu se děje slepě při styku s objektem, který svými vlastnostmi dovedl jej vzbudit. Tím trpí vyšší eros duševní, který se otupuje pozorností ke smyslovému erosu. Duševní eros je zraněn a poddán smyslnosti. V tom je filosofie dnešní *lásky a manželství* jsou uzavírána na podkladě *smyslového erosu*, proto nejsou trvalá. *Smyslnost se může rozechvěti a rozbouřiti znovu mocněji* pod jinými vlivy a pak prchá první rozechvění. Člověk vydaný slepým pudům erosu smyslnosti stává se nejnešťastnějším tvorem zmiňtým, nepokojným, poněvadž jeho psychologický základ je jiný než jen pudový a smyslný. Člověk i v této stránce se musí stát kulturním tvorem, t. j. silou ducha uspořádati a vnésti znova ztracenou harmonii přílišnou slabostí vůči smyslovému erosu.

*Moderní individuální psychologie* částečně uznává a vrací se k filosofii svatého Tomáše. *Všechny výstřednosti sexuální, at již se strany osoby*, (exhibitionismus, sado-masochismus) nebo i ty, které jsou připoutány na objekt (homosexualismus, pedofelie, fetischismus aj.) nejsou ničím jiným než nižším nebo vyšším stupněm *neschopnosti lásky*. Neschopnost lásky objasňuje všechny perversnosti, neboť všechny jsou jen způsobem hry *základního nedostatku*. Tento archimédský vynález (tak jej nazývá škola Adlerova), je jedinou možností vysvětlení různých kombinací všeho druhu perversností. Základním bodem všech perversností je jedna perversnost, to jest perversnost lásky, nedostatek pravé lidské lásky, duševního erosu a duševního přátelství.

Dr. Habáň.

## Traktát o dvojím rádu.

### I.

Ano, viz, hynou, kteří se vzdávají ti. Žalm LXXII, 27.

Žijeme v době dovršení a zároveň doznívání jedné duchovní epochy, kterou jsme si (a mnozí dokonce s pocitem jakési nadřaděnosti a pýchy)

zvykli nazývat dobou moderní a s jejíhož povýšeného hlediska a názorů, které vytvořila, většina z nás shlíží s nepochopením, ba i opovržením na vše, co není vytvářeno jejími duchovními předpoklady a co svými kořeny tkví v době jiné. Zvláště ti, kdož poněkud honosně a s vědomím naprostého dosažení pravdy se nazývají pokrokovci a všechno nové ihned pokládají za lepší předešlého, domnívají se, že jsou na vrcholu dějinného vývoje, zatím co ve skutečnosti se tento vrchol sesouvá a hroutí. Není přehnáno a není též metaforou, řekneme-li, že žijeme na troskách t. zv. moderní doby, jejíž principy a duchovní základy – jak doufá osvětliti tato úvaha – jsou dnes vyčerpány. Dějinná problematika přítomnosti jest svojí naléhavostí opravdu palčivá a slovo „krise“, které dnes tak často bereme do úst, není neoprávněné, ani nesignifikační: jest právě příznakem hloubky a dosahu rozpadávání se těch principů a předpokladů, které stojí na počátku moderní doby (v humanismu a renaissanci) a které určují její historický vývoj. Kdo celou svojí osobností – nikoliv jen teoreticky – prožil palčivou a složitou a přece z jednoho kořene vyrůstající krizi naší doby, kdo se kritickým a pronikavým pohledem propálil až k základem její kultury (jak mnozí z dnešních hlubších myslitelů), ten s pocitem až bolestné nedostatečnosti, zlomkovitosti a úplného pobloudění se obrací tam, kde domnívá se nalézt východisko: jeden na Východ, aby s jeho hlediska odsoudil celý Západ a křesťanství, prý příliš rozumové, druhý do hlubin podvědomí a iracionálna, aby jimi tento racionalism překonával, jiný zase hájí čistý rozum a konečně čtvrtý upadá do skepse a nemožnosti vyvážnutí z tohoto stavu.

V tomto obecném hledání východiska, v oné změti vzájemně se pronikajících a přece tak různorodých proudů, zvláště jeden obrací svůj pohled zpět, nikoliv, aby tam ustrnul a jenom trpně zíral na zmatek naší doby, nýbrž, aby s plným porozuměním jejích bolestí a bludů usiloval o změnu duchovního postoje člověka k světu. Jde-li totiž při tom o obrácení se k středověku, tož tím není míněn návrat k středověku, neboť běh času jest nezvratný, jak správně praví J. Maritain,<sup>1</sup> ale návrat k onomu pojetí člověka a k oné hierarchii

<sup>1</sup> Jacques Maritain: Antimoderne, Paris, Desclée 1922 traute – propos str. 21.

*hodnot*, jak byly vytvořeny – bohužel, neuskutečněny – vrcholným zjevem středověku, Tomášem Akvinským, a které určují každou kulturu.<sup>1</sup> Neboť jde především o toto dvojí: postavit správné pojetí člověka, jeho smyslu a mezi a podat dále hierarchii hodnot, která by tomuto pojetí odpovídala a vytvářela základy nového duchovního řádu lidské společnosti, řádu, který by vedl člověka k rozvíjení jeho duchovních možností.

Stojíme na přelomu jednoho duchovního údobí, jež vyústilo v úplné *znehodnocení člověka* – třebaže na počátku (v renaissanci a humanismu) stavělo člověka do ohniska svých zájmů<sup>2</sup> a usilovalo o plné rozvíjení jeho sil – a vytvořilo onen *mechanický řád*, v kterém dnes žijeme a který s sebou přinesl popření a zničení duchovních tvůrčích sil člověka. *Řád mechanický a duchovní* – toť póly, mezi nimiž osciluje dění přítomnosti a z nichž první znamená ekononismus a osamotnění individua ve společnosti, nedostatek řádu, zlomkovitost, druhý plnost rozvíjení lidské osobnosti, duchovnost a včlenění individua do organického řádu. Podobá-li se naše doba universalismu a synkretismu helenské doby, jak se domnívá M. Berdjajev ve své knize o novém středověku<sup>3</sup> a zachvacuje-li svět – nesmírná nostalgie po Bohu, pak je to známkou, že křesťanství znovu dobude světa.

Zastavme se ještě na okamžik, abychom poznamenali, že nestavíme duchovní řád (vypracovaný na vrcholu středověké kultury) proti moderní době jen jako *reakci* na její mechanismus, nýbrž především proto, že předpoklady, které tento řád utvářejí, jsou všeplatné a každé popření a odklon od nich vyvolává znovu silněji a naléhavěji vědomí jejich věčnosti.

Je-li mechanický řád vyústěním a dovršením renaissančního pojetí člověka, jest především nutno postihnout principy, z nichž toto pojetí rostlo, abychom plně porozuměli jeho rozkladu a abychom déle na tomto pozadí tím výrazněji načrtli pojetí řádu duchovního. Tím dán jest také rozvrh tohoto pojednání.

1 Týž, *De thomisme et la civilisation* Revue de Philosophie, 1928.

2 Tak pojímá renaissanci Jakob Burckhardt v díle „Die Kultur der Renaissance“.

3 Nicolas Berdjajeff: *Un nouveau Moyen-age*, Paris, Plus 1930.

Jest psychologickým zákonem, stanoveným W. Wundtem a nazvaným *heterogonií cílů*, který bychom zde mohli rozšířit na dějinně filosofický, že ty hodnoty, které člověk vytváří a jimž přiznává platnost, ve svém historickém ztělesnění a vývoji se pokrývají, ba mění ve svůj opak. Tímto zákonem mohli bychom zhruba, ale přesně a vystižně opsat dějinnou proměnu, kterou prodělala renaissance se svým duchovním základem humanismem, který postavil člověka a plné rozvíjení jeho tvůrčích sil do ohniska zájmu a dějin a který v přítomnosti (přesněji: v XIX. stol.) znehodnocením člověka a popřením jeho sil mění se ve svůj opak. Renaisanční člověk, osvobozený a kypící silami, odhazuje náboženské základy středověké kultury, tvoří si osu svého bytí zde na zemi a chce být tvůrcem a spravovatelem života sám, bez pomoci shora. A přece: v tomto člověku svářejí se stále ještě prvky antické se středověkými a renaissancí nemůžeme dnes pokládat za prostý návrat k antice, neboť člověk prošel již kulturou středověkou, která utvářela jeho duši, na niž se nyní pustily prvky kultury antické.<sup>1</sup> Toto zdvojení má však tragický význam, neboť rozpojuje člověka a oddaluje ho duchovnímu středu života. Člověk duchovní ustupuje člověku přírodnímu, který se plouží po povrchu života, zplošťuje se a stává se dvourozměrným: ztrácí hloubkovou dimenzi, třetí rozměr. Renaissance (a tím celá moderní doba) má ve svých základech (humanismu) vnitřní destruktivní protiklad, který přispěl k znehodnocení člověka v době přítomné: protiklad, který na jedné straně člověka povýšil a přiznal mu neomezené možnosti, na druhé straně však v něm vidí jen bytost omezenou, přírodně podmíněnou, bez duchovní svobody. *Aby povýšil člověka, zbavil ho podobnosti Bohu a připoutal k přírodní nutnosti.* Tento základní protiklad humanismu se dnes zvyšuje a nese v sobě úplný pád renaissančního pojetí člověka.

Druhý důležitý moment moderních dějin, *reformace*, výtvar germánského ducha, dala vznik onomu vývoji, který končí osvěcenstvím 18. stol., racionalismem, francouzskou revolucí a konečně pozitivismem, socialismem a anarchismem.

Dnes jsme v jakémsi údobí desilusionismu, pronikání k jádru věcí, kdy celý tento vývoj, všechny

1 Nicolas Berdjajeff, l. c. str. 14.

skutečnosti, které moderní doba uctívá a kterým přiznává poslední a rozhodující slovo v duchovním světě, se nám ve své nahotě jeví jako scestné a bludné a všechny potvrzují v základě jedno: *vlastní popření* (auto negaci, jak říká Berdajev)<sup>1</sup> humanismu a renaissance. Při tom jest pozoruhodný zjev, že vše, co v této době znamená vzepětí člověka k opravdové duchovnosti, je nějak spjato s obrácením se k středověku: tak romantism na počátku 19. stol., tak i novoromantism na jeho konci. V podstatě však jsou duchovní tvůrčí síly moderního člověka vyčerpány.

Minulé století, které plně dokonává vývoj renaissance a humanismu, jest prostoupeno dvěma směry, zdánlivě protivnými, ve své podstatě však jenom dvěma stránkami jednoho a téhož děje: totiž *popření lidské osobnosti*.<sup>2</sup> Jestliže první z nich, moderní evropský individualism, vrcholící v druhé polovině 19. stol. v osobě vášnivého myslitele *Bedřicha Nietzsche* a v jeho pojetí nadčlověka, popírajícího vše lidské a neuznávajícího žádné morálky, mimo tu, která vede k vytvoření tohoto nadčlověka, jenom popírá ty základy, z nichž vyšel, protože člověk ve své omezenosti a relativnosti nemůže vytvořit nic vyššího, neuzná-li jsoucnost absolutna, je stejně u druhého z nich, totiž socialismu *Karla Marxe*, osobnost popřena a obětována kolektivu. Marxismus neuznává lidské osobnosti s jejím vnitřním životem a oprávněním. Tak dva extrémy zároveň: individualism Nietzscheův (a také Stirnerův) na jedné a kolektivism Marxův na straně druhé zneuznávají zároveň lidskou osobnost a vedou tak oba k *atomismu* moderní společnosti, potvrzující tím vývoj, který jde *od organické a duchovní spojitosti k mechanickému atomismu*, v němž individuum je izolováno a zbaveno vši souvislosti s celkem.

Tím bychom vlastně přešli do oblasti sociální (která samozřejmě úzce souvisí s vývojem duchovním), jest však nutno pozastavit se ještě na chvíli a všimnout si, jaký všeobecný charakter má *moderní filosofie* a jak zde (a hlavně zde) se projevuje vývoj moderní doby k tomu, co Maritain nazývá *princi-*

*pem absolutní nezávislosti člověka*.<sup>1</sup> Novověké myšlení jest od svých počátků určováno třemi postavami: *Lutherem, Rousseauem a Kantem*. Prvý z nich svým pesimistickým názorem na lidskou přirozenost, druhý svým optimistickým pojetím „člověka dobrého od přírody“, který jenom nátlakem vchází v závislost na něčem objektivním (kultuře, společnosti) a konečně poslední se svými následovníky položením *Subjektu* jakožto jediného určovatele a měřítka skutečnosti, tvoří trojzvuk, který se stále silněji ozývá z novověkého a soudobého myšlení. Je to přesvědčení, že pravá svoboda a niternost tkví v nezávislosti nitra na vnějšku, že pravdu a život třeba hledat jen v nitru lidského subjektu a že každé působení, každá pomoc jiného jest proti lidskému duchu. Ruku v ruce s tím jde názor, že není vlastně nic, co by nás měřilo a námi vládlo, neboť náš nejhlubší základ transcenduje a poroučí všemu danému. Příroda a zákony, dogmata, povinnosti jsou čistými výtvoři našeho tvůrčího nitra, nikoliv něčím, co je nám dáno odjinud.

Hle, klíč k pochopení moderní filosofie a zároveň doklad, jak atomism, který vidí jedinou dokonalost v nezávislosti a osamocenosti, proniká i sem.

Tak vidíme v soudobém myšlení, u takového Cohena a hlavně u zakladatele fenomenologické školy *Husserla*, že nazírá na lidský subjekt jako na příčinu vši relativity a směřuje k jakémusi neosobnímu poznání, aniž by se však při tom dostal ze svého subjektivismu.

Po tomto krátkém exursu vraťme se opět k svému tématu, jímž jest postihování vývoje řádu (lépe ne-řádu) mechanického v oblasti sociální. Jdeme-li po stopách tohoto vývoje zpět, staví se před nás jedna skutečnost dalekosáhlého významu, která cele popírá humanism, totiž: *stroj*. Stroj položil se mezi člověka a přírodu a rozrušil tak úplně organickou strukturu středověké společnosti, aby ji nahradil atomismem a mechanismem. Organické složení společnosti jest nutně hierarchické, neboť každý organism předpokládá, že části jsou podřízeny celku, jako svému cíli.

Renaissance objevuje přírodu: nikoliv, aby se radovala z jejího poznání, nýbrž, aby si ji podmanila, aby s ní sváděla neustálý boj.<sup>2</sup> *Za strojem ztrácí se člověk*.

1 J. Maritain, *Antimoderne*, Préface.

2 Vzpomeňme, jak na prahu moderního vědeckého ba-

1 N. Berdjajeff, l. c. str. 29.

2 Jak se odráží popření personaly v umění zvláště básnickém, studuje s velikou znalostí látky F. Götz v knize *Tvář století* (Petr, Praha 1919). Ovšem záchrana z této depersonalisace, kterou Götz vidí v absolutnu, působí u tohoto relativisty jako pěst na oko.

I moderní socialism, který vystupuje s nárokem na vytvoření nového společenského řádu, je stejně jako individualism (jest ostatně jeho opačným pólem) produktem dekomposice organického složení společnosti. Jest jako individualism stejně nepřátelský hierarchickému a duchovnímu uspořádání společnosti. Socialism klade na místo tvořivé lidské osobnosti individuum jako pracovní jednotku, podřízenou kolektivu, mase. Překládá, jako kapitalism<sup>1</sup> střed života z oblasti duchovní do sféry hospodářské a hodnoty duchovní jsou mu jen *reflexem* poměrů hospodářských. (Mimoходом: marxisté si neuvědomují, že idea *hospodářského materialismu* jest vlastně přejata a hodí se pro kapitalism, kde vskutku jedinou realitou je *hospodářská* základna společnosti a to ostatní (duchovní skutečnosti) jsou opravdu jen „nadstavbou“ bez autonomní oprávněnosti existence a vlády nad světem.

Snad se nám podařilo načrtnout vnitřní tragiku moderních dějin a bezmocnost moderního individualismu a atomismu. Snad můžeme nyní po tom všem říci onu pravdu, která nám ozáří všechnu vážnost této tragiky a zároveň vrhne paprsek světla na další: *Člověk jest jenom tehdy plně tvůrčí, dokonalejší a svobodný, uzná-li jsoucnost skutečnosti nadindividuální, nadlidské, absolutní.*

*Tam, kde není Boha, není ani člověka v jeho plnosti.*

A hlas básníka:

V extasi lásky chci zpívat bratrským duším,  
že není bolestí větších,  
nežli jsou ztracená vítězství jejich,  
že není radostí větších,  
nežli je opojení  
zraku věčností zesíleného<sup>2</sup>

(O. Březina, Větry od pólů.)

dání stojí pyšná slova zakladatele induktivní metody Bacona Verulamského: Knowledge is power (Vědění jest moc.)

1 Že socialism je jen kapitalismem na ruby a výplodem téhož ducha jako tento, uznává též J. L. Fischer v knize: „*Über die Zukunft der europäischen Kultur*“. (Drei Masken-Verlag 1929), kde rovněž proti mechanismu staví řád *skladbný* (gotický jak on říká), jehož střed však vidí opět v humanismu, ve skutečnosti zlidštěné, což podle našeho pojetí humanismu a jeho kritiky jest pro nás nepřijatelné.

2 Podtrhuji já.

## II.

Začněme otázkou: nestaví před nás moderní doba naléhavou nutnost radikální přeměny života, nikoliv ovšem revolucí vnější (jak je tomu v komunismu), nýbrž revolucí vnitřní, duchovní? Neboť vizme ještě jednou: nová doba, toť celá ta na pohled složitá spleť jevů (vyrůstajících přes to z jednoho společného kořene): humanismu, osvícenství, liberalismu, demokratismu s nacionálními monarchiemi, systémem ekonomickým a průmyslově kapitalistickým, se svojí technikou, vnějšími úspěchy, individualismem a socialismem. A tento věk, zmatený a s velkým rámusem naprázdno běžící, přímo volá po zvládnutí chaosu novým řádem, novými duchovními principy.

Podle Maxe Schelera prostupují duchovní vývoj evropský tři vzájemně se prolínající koncepce člověka.<sup>1</sup> Především židovsko-křesťanská idea o stvoření, ráji a pádu, dále řecko-antický názor, v němž si člověk po prvé uvědomuje své zvláštní postavení thesís, že člověk jest člověkem tím, že má „rozum“, logos, phronesis, ratio, mens atd. S tím pojí se úzce učení, že nade vším jest nadlidský rozum, na kterém má člověk, sám ze všech bytostí, účast. Konečně třetí myšlenkový okruh tvoří pojetí moderních přírodních věd a genetické psychologie, podle nichž je člověk pozdním výsledkem vývoje naší země, že jest tedy tvorem, který se od dřívějších vývojových forem zvířecích liší jedinečným stupněm komplikace energií a schopností, které se objevují již v přírodě mimolidské. Jinak řečeno: evropský duchovní vývoj jest tvořen *antikou, křesťanstvím a renaissancí*. Pokusili jsme se načrtnout, jak dnes doznívá renaissanční koncepce člověka, která se svým vývojem sama popírá. Na antiku dnes nazýváme jinak, než tomu bylo za dob Winckelmannových a Goethových, kdy velikost antiky, uzavřená do formulky „*Stille Größe und edle Einfalt*“ měla být ideálem všech duchovních snah. Vše, co v řeckém myšlení bylo významného, přenesla veliká duchovní synthesisa Tomáše Akvinského do křesťanství.

Nuže, jaké jest pojetí člověka ve filosofii svatého

1 Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, str. 13, Darmstadt, Otto Reichl, 1928.

Srovnej též: Vom Ewigen im Menschen, I. Bd., Leipzig 1921.

Tomáše? Hned základní věta, jež vystihuje podstatné dva znaky člověka, jest původu antického. *Člověk jest živočich rozumový*, toť podle Aristotela a sv. Tomáše vytknutí oněch dvou pólů v lidské přirozenosti, mezi nimiž je napjato všechno lidské konání, snažení a myšlení. Věta tak prostá, ale při tom tak hluboká. Znamená, že člověk jest nejdokonalější ze živočichů a nejméně dokonalý z duchů. Jest vázán svojí živočišností, má proto veliký úkol v sobě ji zvládnout. Vše duchovní jest mu příliš silné a sám rozum jest mu přítěží. Podle hlubokého psychologického postřehu sv. Tomáše žije tento rozumový živočich z větší části *ve smyslech, in sensibus*. „Člověk jest zřejmě stvořen k myšlení; to jest celá jeho důstojnost a zásluha; a celou jeho povinností jest myslet, jak jest třeba. V řádu myšlení třeba však začít sebou a svým tvůrcem a svým cílem. Na co však myslí svět? Nikdy na toto, ale na tanec, na hraní na loutnu, na zpěv, na veršování, na hru s kroužky, na válku, na kralování, aniž by mysleli, co jest to býti králem a člověkem.“<sup>1</sup> Pr otože člověk žije ve smyslech, má větší sklony ke zlu. Toť jiný statistický zákon o lidech. Nesmíme tedy příliš doufat od naší povahy. Jest proto nesmýslné myslet si společnost, zbavenou vší autority. Protože lidská přirozenost není v podstatě zlá, nýbrž směřuje k dobru, společenský nátlak musí býti podřízen důstojnosti lidské osobnosti, získání duchovní svobody a ctnostného života všech.

Člověk má – zde stojíme proti Rousseauovi – *přirozenou* potřebu svých bližních, nejen aby zajistil svůj hmotný život, nýbrž aby splnil své dílo zvláštní, jímž jest vývoj rozumového života (spekulativní poznání a činnost mravní); jest tedy člověk zároveň *živočichem společenským čili politickým*. Připustíme-li tuto skutečnost, vyvstává zároveň problém, tolik pocítovaný zvláště dnes, totiž konflikt individua a společnosti. Moderní doba obětovala *osobnost individuu*. Zatím co individuum dala rovnost práv, svobodu mínění, uvrhla osobnost, izolovanou a bez společenské opory všem mocnostem, které ovládají duši, nesmírným požadavkům hmoty a všem konfliktům zájmů. Podle pojetí sv. Tomáše<sup>2</sup> jest člověk částí společnosti

proto, že jest *především individuem* ve svém rodě, mající potřebu svých bližních, aby splnili svůj úkol a *pak* teprve *individuem ve společnosti*. Jest proto povinen pracovat pro dobro společnosti. Jedná-li se však o jeho osud jako *osobnosti*, jest vztah obrácený a společnost jest podřízena jeho osudu. Jako individuum jest člověk pro společnost a musí se jí obětovat, jako osobnost určená Bohu jest společnost pro něho.

Řád duchovní, jak vidno, jest zároveň antiindividualistní a cele osobnostní.

Jest v něm proto nutné rozlišení *individuality a personality*, jak činí P. Garrigou-Lagrange.<sup>1</sup> „Člověk stává se plně *osobností, per se subsistens* a *per se operans* jen v té míře, pokud rozumový život a svoboda zvládnou v něm život smyslů a vášní; bez tohoto zůstane jako zvíře, prostým *individuem*, otrokem příhod, okolností, vždy ve vleku nějaké jiné věci, neschopným řídit sama sebe; zůstane vždy částí, aniž by mohl býti celkem . . .“

Na vládu nutno tedy nazírat jako na *povinnost*, nikoliv jako na *moc*. Moderní *kvantitativní* demokracie jest neodlučitelná od *vlády* tříd kapitalisticko-průmyslového systému. Protože uznává jedině *individuum*, jest formální, nechce a nemůže vědět ve jménu čeho jest vyjádřena vůle lidu. Jest tolerantní, protože indiferentní.

V řádu duchovním mění cele člověkův vztah k přírodě. Viděli jsme v první části, jak od dob renaissance vztah člověka k přírodě jest určován zřeteli praktickými a zaměřen především k ovládnutí hmotných sil. Tak lidstvo dnes plně ovládá hmotu, ale jak jest oslaben jeho smysl pro skutečnosti duchovní!

Tím nijak nemíníme popírat zvládnutí přírodních sil, které jest samo o sobě dobré a nutné. Jde jen o to, zda toto zvládnutí jest *cílem* kultury.

Nikoliv. Kultura má svůj vlastní smysl, jímž jest časné a pozemské dobro společnosti. Není to však dobro hmotné, tkvící v užití hmotných sil, naopak, jest to dobro *mravní*, které zase samo o sobě nestačí, neboť musí býti podřízeno cíli vyššímu, cíli *nadpřirozenému*, účasti – skrze milost Kristovu – na přirozenosti božské.

Toť rozlišení oblasti časné a duchovní, kdy prvá, ač svobodná ve svých mezích, jest podřízena druhé, jako svému cíli.

<sup>1</sup> Cituje Maritain v jmenované studii.

<sup>1</sup> Pascal, Pensée.

<sup>2</sup> Viz J. Maritain: Le thomisme et la civilisation, Revue de philosophie, 1928, Tome XXXV.

Položíme-li pak otázku: čemu náleží prvenství, zda *činnosti* či *kontemplaci*, musíme zdůraznit hned předem, že zde stojí duchovní řád zcela proti době moderní. Lidská činnost od renaissance, zaměřená k vnějšímu zvládnutí přírodních sil, zmocňuje se skutečnosti jen s hlediska *užitku* a praktického prospěchu. Její obracení se k tomuto světu a k statkům časným jest úplné. V řádu duchovním však stojí kontemplace výše než činnost. Tím opět není míněno, že činnost má být obětována kontemplaci. Jde o to, že má směřovati k takovému typu činnosti, kdy vyplývá z nadbytku kontemplace *ex superabundantia contemplationis*. Křesťanská moudrost není jen teoretická: jest zároveň spekulativní a na výsost praktická, mění se v činnost a usměrňuje život.

Neplatí z toho pro kulturu, že kontemplace svatých má býti na vrcholu všech lidských činností? Neboť k čemu vlastně jest všechna práce, obchod, veškerá činnost, než aby zajistila vnější klid, nutný pro kontemplaci?

Hle, toť stupnice hodnot velmi odlišná od této průmyslové doby, prostoupené skrz na skrz *ekonomismem* a kladoucí užitek na nejvyšší bod lidského snažení. Zde stojí duchovní řád stejně proti

materialistickému pojetí kultury jak kapitalismu, tak marxismu.

Svatý Tomáš správně poznamenává, že kontemplace, alespoň u duší dokonalých, vyžaduje samoty, že však život společenský jest zároveň nutný člověku, aby došel dokonalosti. Tak jest život společenský přirozeným životem člověka, ale jako jest rozum podřízen kontemplaci, tak život společenský jest podřízen nedokonalé samotě intelektuála a dokonalému osamocení (alespoň vnitřnímu) u světce. Samota! Kolik duchů po ní touží, kolik se jich k ní utíká, aby našli místo pro svůj duchovní život a jak málo ji tato hřmotná a udýchaná doba dává. Zde, na vrcholu kulturních hodnot, ztělesněných duchovním řádem odkládáme se zcela od socialistických i kapitalistických koncepcí, které dnes v tomto světě převládají. Stavíme své pojetí člověka i svoji hierarchii hodnot na filosofii Tomáše Akvinského, která – ač vrcholem scholastického myšlení 13. stol. – neměla toho vlivu na kulturu, který jí plně náležel, usilujeme tak pokračovati v duchu a díle tohoto myslitele, světce a učitele, jehož postava ční vysoko nad všemi věky, jako jejich příkaz a úkol, který mají splnit.

*Rudolf Voříšek, Praha.*

## KRITIKA

*Prof. dr. Hermann Schwarz:  
Deutsche systematische Philosophie  
nach ihren Gestalten.*

(Brosch. RM. 16, geb. 19.) Junker und Dünnhaupt  
Verlag, Berlin-Steglitz, 1931.

Synthetická snaha filosofie v dnešních dnech pokračuje a pudí k vydávání filosofů myslitelů, kteří dávají filosofii určitý směr, aby na seřazeném obsahu jednotlivých mužů se objevila práce na témže poli, rozhled po filosofických úvahách. Snadnosti přehledu a soustavnému sledování vývoje filosofického myšlení brání různost názoru a hlavně různost metod, jakých myslitelé používají. Dílo Schwarzovo jest novou řadou německých myslitelů.

První z nich Johannes Volkelt počíná filosofické úvahy zkouškou poznávajícího subjektu. Dříve než

přistoupí filosofie ke zkoumání jsoucna, musí si postaviti poznání samo jako problém, neboť toto subjektivní východisko je zcela v oboru Kantova myšlení. Tím tedy autor doznává své stanovisko, nechce vyjít z Kantova začarovaného kruhu. Poznání samo je třeba položit jako problematičké, neboť není to samozřejmé, že poznáním dospíváme pravdy. Poznání je totiž pochod našich představ v individuálním vědomí. Při tom ale hned spěje k tomu, aby bylo nadindividuální a universální. Vedle toho spěje poznání k tomu, aby označilo jsoucno. Tato snaha však je bez podkladu a je nesprávná.

Zásadní postavení vůči problému poznání zůstává pochybené. Čím odůvodní autor svá tvrzení oproti poznání samému, ne-li možností poznání, a to objektivního a obecně platného, které sám popřel? V této kontradikci jest slabý bod kantismu.

Hermann Schwarz probírá v dalším článku kri-



tický realismus. „Philosophie des Ungegebenen“ podle něho jde ve stopách německého mysticismu a idealismu. Německá mystika zná Boha, který se tvoří v duši. Idealismus zase poznává transcendentální sebetvořící pojem. Philosophie des Ungegebenen je příbuzná této metafysice. Liší se od idealismu tím, že místo jeho teorie poznání, která bytí věcí rozkládá na představu věci, je kritický realismus. Jeho postup v důkazech realismu je velmi subtilní. Představa o filosofii zůstává nepřesná a tajemná, rovněž její cíl a práce. Filosofii náboženství klade jako první základ filosofického postupu, ovšem libovolně, neodůvodněně zavrhuje stvoření z ničeho, poněvadž „nic“, o němž se zmiňuje Písmo, podle jeho chápání značí něco, z čeho Bůh vše stvořil. Z porušeného smyslu, který vkládá sám do smyslu Písma, chce odvozovati svůj logický postup, přirozeně nesprávně, neboť předpoklad, na němž staví, je nesprávný. Mysticismus ovládá i jeho metafysické pojmy a rčení, takže pro život vědecký znamenala by taková metafysika neurčitost a nepřesnost, poněvadž se uchyluje k básnickým konstrukcím. Jeho teorie v různých oborech aplikované jsou krásnými výmysly a bajkami. Stejný vědecky nepřesný smysl má jeho postup výkladu o hodnotách a krásnu. Psychologicky rozlišuje schopnosti lidského ducha velmi arbitrárně, o poznání hodnot a jejich vzniku mluví nahodile. „Hodnota pravdy a krásna nepadá do našeho „předmětného vědomí, nýbrž do naší líbivosti,“ praví (str. 99). „Hodnota nezávisle na líbivosti nemá ceny, není hodnotou.“ Takové věty dovedou dáti svědectví o naprostém psychologickém zmatku.

Dalším reprezentantem německé filosofie je Hans Driesch. Ve filosofii Drieschově je docela jiný ráz, již pojem filosofie udává širší práci a objekt filosofie (Philosophie ist das ordnungshaft gegliederte „systematische“ Wissen von allem Wissbaren, str. 129). Rovněž předpoklady k filosofii staví správně (nejen jako Descartes uznal, nýbrž již Aristoteles), činí východiskem svého filosofického badání něco, o čem nelze pochybovati, co je jisté a samozřejmé. Tohoto druhu však nejsou jen logické principy a jen subjektivní a psychologické zážitky, nýbrž i ontologický řád jsoucna, o němž platí logické zásady. Německá filosofie moderní se vyznačuje určováním nových definic pojmů, než jak byly dosud chápány. Postup v ní stává se těžkopádný a oddaluje se od

klidného soustavného postupu filosofie pravdy. Tím se stává, že pojmy nejsou více přesnými pojmy věcí, jejich obsah jest libovolný, nejsou schopné, aby tvořily základ vědy. Pojem duše na př., jak jej podává Driesch, neodpovídá pojmu toho, co se nazývá duší. Konfunduje úplně činnost s podstatou duše, proto psychologie nemající jiný objekt než pojem duše stanovený Drieschem, zůstává velmi neurčitou a nevědeckou.

V rozpravě o filosofii u Richarda Höningswalda (který tvoří další stať přítomné sbírky) je patrný sklon k metafysice o jsoucnu, objevuje se předpoklad daného jsoucna a jeho zákonitosti; poněvadž však se nestaví na základech věků, tedy zůstává materiál neurovnaný. Pojem filosofie samé je problémem, ve kterém spočívá filosofie. Tak dalece zachází neukázněnost a individualismus ve filosofickém badání, že pojem filosofie se určuje jako problém filosofie, tedy nic určitého a vědeckého, proto autor snaží se ospravedlniti pojem filosofie.

K těmto neurčitostem německé filosofie je připojen Nicolai Hartmann, který nalezl cestu správné metafysiky. Metafysiku rozšiřuje a jejím základem označuje ontologii. Ontologie je vlastně ve všech systémech i tam, kde si ji filosof neuvědomuje jako na př. Kant. Kant kritizuje některé metafysické deduktivní systémy, ale sám předpokládá ontologické předpoklady, jedná s nimi, staví na nich, ba používá jich jako daných kategorií kritického myšlení (na př. forma, hmota, zákon, jedinec, princip, určitost, podmínka, bytí, možnost atd.). Kritika čistého rozumu není kritikou ontologie. Naše doba stojí blízko metafysiky, a to metafysiky skromné, ale přece skutečné metafysiky, předpovídá Hartmann.

*Dr. Habáň.*

*Jacques Maritain: Vybrané stati filosofické.*

Ladislav Kuncíř, Praha.

Velmi časovou otázkou stává se otázka o základních podmínkách obrody tomistické filosofie, poněvadž potřebuje dnešní mysl nový svět, něco jiného než pitomý chaos (str. 7) bez Boha a bez lásky, jaký nám nabízejí.

Proto kniha Maritainova podává v první své úvaze tyto základní podmínky obrození tomismu a to právě z historických příčin, pro které tomismus a jeho filosofie koncem středověku a na po-

čátku nové doby byl odstraněn. Na jeho místo nastupovala nová filosofie, která počala reformou kartesiánskou. Tím začíná zmatek subjektivismu. Lidský duch se obrátil k tomu, co slove lidské, odvrátil oči od Bóha a upřel svůj zrak sám k sobě, ke svému já a poznal se čímsi neskonale zajímavým a jal se měniti všechny hodnoty a rozbíjeti stanovené řády. Tento úvodní proslov vyvíjí Maritain v prvním článku svých statí.

Scholastika prostě je nesnadná, zejména tomistická filosofie vyžaduje ustavičného myšlenkového úsilí, aby se rozvinula v duchu stálá vlastnost a snadnost filosofického myšlení, která slove *habitus*. Proto povstávají autoři předvádějící kratinké cestičky k pravdě a to *metodou*, pak snaha přechází na filosofii méně logickou, více intuitivnější a afektivnější a tím snadnější. Rozvrat vzrůstá a vzmáhá se, až dospívá duch lidský k filosofii svého božství. Kniha Maritainova zachycuje tak význačně a přesně historický vývoj odklonu filosofie od tomismu a tím již podává i hodnocení moderních směrů vzniklých podobným způsobem. Maritain dovede svým snadným způsobem ukázati i českému vzdělanci pravý ráz tomismu ve světle historie filosofie a postaviti jej do předního místa, který mu přináleží – *philosophia perennis*.

### *Handbuch der Philosophie.*

Lieferung 14 – 15, Die Gedankenwelt des Chinesischen Kulturkreises, von Prof. Dr. Alfred Forke-Hamburg (Abtlg. V. Beitrag C) Teil I – II – III. Verlag Oldenburg, München u. Berlin.

Snaha této sbírky po universální informaci filosofického myšlení dospívá k výsledkům v těchto třech sešitech o čínské filosofii. Čínský jazyk sám je významný pro filosofii národa. Filosofie čínská jeví již od nejstarších dob myšlenkový postup logický, gnoseologický, metafysický, psychologický a etický. Autor rozvíjí ukázky této filosofie z odborné znalosti zvláště v metafysice a etice. Zdravý lidský rozum ukazuje své mravní zákony jako obecně platné a v každém věku plně hodnot.

Tři díly celé sbírky jsou dokončeny: Die Grunddisziplin I, Natur, Geist, Gott II, Mensch und Charakter III. Ze čtvrtého vyšly již částečné oddíly mezi nimi: 19. Lieferung: Gesellschaftsphilosophie Teil I – II., von Prof. Dr. Otmar Spann – Wien. O jed-

notlivých sešitech bylo referováno. V moderní sociologické filosofii na rozdíl od filosofie starých dob je patrné zase, jako v celé filosofii hledání, není ustálenosti, prostě se kladou názory jednotlivých mužů vedle sebe, kdežto starý systém tvořil organický celek, na němž následující myslitel doplňoval nedostatky svých předchůdců. *H.*

### *B. H. Merkelbach O. P., Summa theologiae moralis.*

Desclée de Brouwer, Paris.

Kniha je vzácnou příručkou mravouky, doplňuje nedostatky metod tolika jiných příruček. Je vsutku nesnadno pro množství sentencí míchaných navzájem, jak to činí obyčejně jiní, stanoviti přesně nauku sv. Tomáše čistou. Proto autor se ubírá po struktuře vypracované sv. Tomášem, aby rozváděl mravní ideje v principech sv. Tomáše. Ještě jinou přednost má tato příručka, že totiž neuvádí celou mravouku na seznam hříchů, naopak nejdříve bude pozitivní mravouku zvláště o ctnostech, proti nimž staví nedostatky nebo výstřednosti. Ponechává křesťanské mravouce celý její racionální ráz, spojuje přirozenou etiku s principy zjevení, takže vzrůstá krásná harmonie přirozeného řádu s nadpřirozeným. *– a –*

### *Vladislav Vančura: Marketa Lazarová.*

Str. 255. Nákl. Sfingy B. Jandy v Praze 1931.

Vančurovo umění je především umění slova. Nespoutaná živelnost a pudová primitivnost formují jeho epický útvar. Proti poslednímu románu „Hrdelní pře anebo přísloví“, v němž usiloval o dějové zpředmětnění, znamená Marketa Lazarová výboj za novými fabulačními a výrazovými možnostmi. Děj zbojnického a milostného příběhu je přenesen do středověku na Boleslavsko. Bližšího určení místa ani času není. Marketa, dívka zaslíbená Bohu, prožívá uprostřed boje loupeživých rytířů skrálovskou mocí tragickou lásku k loupežníku Mikolášovi. Člověk Vančurův je pudový, živočišný. Zná rvačku, vášeň krve i smyslů. Neví ničeho o slabosti, soucitu a pokoře. Je dobrodružný raubíř majetku a těla. Násilí, zrada, vražda, únos, požáry rozpoutání přírodních i lidských živlů je zbaveno jakékoliv historické ideologie a psychologické ana-

lysy. Zájem je jedině soustředěn k epickému zvládnutí bohaté fabulace. Její životnost zvýšena subjektivní účastí, projevovanou apostrofami, řečnickými otázkami, přiznáním sympatie a pod. Viděti nově a původně je zákonem Vančurovy slovní alchymie.  
*Bedřich Slavík.*

*Josef Mühlberger: Hus v Kostnici.*

Str. 311. Přeložila O. Laurinová. Nákl. Sfingy B. Jandy v Praze 1931.

Sudetský Němec Mühlberger je zajímavý doklad literární symbiosy německo-české. Pokračuje v tradici Ebertově a Meissnerově. Historickou dobu osvětluje jako psycholog a básník. Přejít středověku v renaissanci vidí plasticky a barvitě. Má smysl pro život scén a situací. Dějiny zlidštuje a člověka pozoruje jako komplex běsů. Rabelaisovská bezostyšnost a samoučelná disputace porušují místy umělecké zpracování. Překlad plně vystihuje formální stručnost originálu. *Bedřich Slavík.*

*S. Agostino,*

publicazione commemorativa del XV centenario della sua morte, con scritti di Agostino Gemelli, A. Masново, Paolo Rossi etc., pubblicati a cura della facoltà di filosofia dell'università cattolica del Sacro Cuore, Milano, (Società Editrice „Vita e Pensiero“.)

U příležitosti výročí smrti sv. Augustina celý svět se chopil jeho nesmrtelného díla, a vycházejí stále nové a nové studie o sv. Augustinu a jeho vznešené moudrosti. Augustin se řadí jako druhý do řady velikých myslitelů, jejichž neobyčejná moudrost řídí po celé věky běh lidského života. V první době křesťanství byl to sv. Pavel, později sv. Augustin, poslední sv. Tomáš Aquinský. Ve sv. Augustinovi nachází svůj toužebný vzlet k Bohu pomocí moudrosti Boží celý toužící zástup lidstva, zmatený buď v mravním nebo intelektuálním řádu, neboť on je předchůdcem a vůdcem. Dovede vésti přes všechny nedostatky, všechna úskalí, která staví život tak mnohonásobným způsobem. Sbor lidských duší toužících po pravdě a moudrosti se chápe Augustina a jde za ním. Proto milánská universita, kde je mnoho vynikajících sil, rozdávajících katolickým studentům pravdu filosofie a theologie, vydává k oslavě sv. Augustina velký svazek spisů profe-

sorů. Každý z nich jde po Augustinových výročí o pravdě a každý nalézá v něm svůj výstup k moudrosti a k Bohu. Subtilní moudrost sv. Augustina ve výkladu filosofie víry stává se vůdčí všem věkům. Augustin a Tomáš mohou se stát vůdci i našeho myšlení českého.

*Der Grosse Herder,*

Nachschlagewerk für Wissen und Leben, (Erster Band, A-Battenberg) Herder, Freiburg in Br. 1931.

*Světově známé dílo naučného slovníku Herdrova* vykonává nový běh do světa novým vydáním tohoto úžasného díla. Není to povrchnost naučných slovníků, která by jakkoli informovala o věcech světa a života, v Herdrově lexiku podává se k ruce poučení o všem velmi odborné. Slovník je vyplněn příslušnými obrazy, krásnými ukázkami umění. První svazek přináší zvláště starokřesťanské umění basilik a katakomb mosaikových obrazů.

*A. – D.*

*Sertillanges: Saint Thomas d'Aquin,*

E. Flammarion, Paris 1931.

Věrný spíše Lacordairovu heslu, postavenému v čelo sbírky (Les grands coeurs), kde kniha vyšla, heslu o „velikých srdcích, jimž náleží objeviti hlavní potřebu doby, v níž žijí, a obětovati se jí“, nepodává Sertillanges vyčerpávající a do podrobností zabíhající portret Tomáše Aquinského (což ostatně učinil již jinde), nýbrž jde mu toliko o vytčení hlavních linií systému velikého Učitele církve, aby tím jasněji vyniklo jeho veliké poslání nejen ve stol. XIII., ale i v našem. – Ona pohnutá doba, jež volala po zvládnutí tak protichůdných směrů, jako byl starší platonismus a nově přicházející aristotelismus a v níž úžasným osobním vzepětím vytvořen byl tak neosobní systém, jako jest filosofie sv. Tomáše, spojující křesťanství s Aristotelem, dala veliký odkaz věkům budoucím. Základní směrnice – Sertillanges ji právem vyzdvihuje – která se vine jako spodní proud celým myšlením sv. Tomáše Aquin., jest snaha, vytvořit harmonii mezi rozumem a věrou, snaha stejně významná a naléhavá jako v době naší. Tento úkol dokonává sv. Tomáš Aquinský pomocí Aristotelovou, domyšlením a prohloubením jeho filosofie. Sertillanges zdůrazňuje při tom

nesmírnou jeho lásku k pravdě, úsilí o objektivnost a synthesu, svatost, která se jeví v celém jeho díle. Tomáš Aquinský není jen člověkem minulosti, ale i přítomnosti, proto nejde jen o tomism středověký, nýbrž především o tomism dnešní a živý. Sv. Tomáš tím, že pracoval pro svoji dobu a pro její potřebu, pracoval zároveň pro věky následující, neboť sestoupil až k věčné podstatě věcí. Návrat je však nemožný. Tomismu dnešnímu musí jít především o prohloubení a obnovení myšlenky sv. Tomáše (str. 192). Neplatí nic námitky o zastaralosti

a překonání vědního materiálu, s nímž pracoval sv. Tomáš Aquinský. Tomismus toť především metafysika a jako metafysika jest nezávislý na dočasném stavu věd. Nesnáz naší doby plyne především z krise myšlenkové, ze zvrácení hodnot. Hle, zde jest filosofie, která je s to postavit v dnešním zmatku pevnou desku hodnot a víc ještě: být vedle učenosti tím, co především jest třeba: totiž *moudrostí*. Jinak budou o nás platit stále slova svatého Pavla (II. Timoth. III., 7): „Semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes.“

Rudolf Voříšek.

## POZNÁMKY

**K**onstantin von Monalow. Kdyby někdy mohl konec života znamenati i jeho ukončení, bylo by tomu tak u Konstantina z Monalowa. Neurologové všech zemí, shromáždění od 31. srpna do 4. září v Bernu, oslavovali svého zesnulého Nestora jako neúnavného badatele, spoluzakladatele a průkopníka mozkové anatomie, jakožto odborníka světového věhlasu. Co však to vše znamená pro toho, který se s ním stýkal a poznal celou sílu jeho duševní osobnosti! Široce a těžkopádně jako jeho zjev stojí před námi jeho dílo. Podivuhodné na tom je to, že se tento badatel dostal ve svém osmém desetiletí studiem empirického předmětu v dlouholeté drobné anatomické práci k obsáhlému metafysickému odůvodnění lidského organického života, k vědeckému obrazu světa, jehož uzavřená a pravdivá složení staví budoucímu badání nový základ.

Uvedeme několik dat z jeho života. Narozen r. 1853 v Rusku, jako syn státního rady a statkáře, sdílí mladý Monalow s otcem osud vyhnance. Navštěvuje školy v Drážďanech, v Paříži a Curychu; Švýcarsko se stává jeho novým domovem. Je promován v Curychu. Již jako asistent na ústavech choromyslných v St. Pirminsbuergu a Burghölzli začíná anatomickými pokusy na zvířecím mozku a současně studia na lidském mozku. Brzy se ukázalo, že zde byl při práci vynálezce prvního stupně, především jako objevitel funkcionálních souvislostí. Topografie jádra lože zrakového jako části velkého mozku a experimentální nález dráhy zrakové jsou ranými zá-

sluhami jeho zkoumavého ducha. 1885 usadí se v Curychu jako privátní docent neurologie a přináší již sbírku 10.000 pokusů. Ve své skromné privátní laboratoři vzrůstá tato sbírka padesáternásobně – je to měřítko jeho výkonu v těsných primitivních poměrech. Na této pozorovací základně staví své dílo. Veliký význam jeho práce spočívá v tom, že vyjasnil ústřední průběh dráhy sluchové. Nesčíslné jednotlivé práce vycházejí ve velké „Pathologii mozku“. Je to předchůdkyně jeho 2. hlavního díla: „Zbudování a umístění pohybu u člověka“. A pak ve stáří grandiosní utvoření biologické psychologie a sociologie, připravené menšími spisy, ukončené a korunované r. 1930 mohutným dílem: „Biologické uvedení do studia neurologie a psychologie“. Příležitostné práce a cenné ovoce jeho vyučování uveřejnil ve svém „Švýcarském archivu pro neurologii a psychiatrii“. Kolik skrývá v sobě již toto suché vypočítávání! Ovšem ne učinil to Monalow svým odborným druhům snadné. Liší se tak velice svým názorem na školní psychiatrii, že mu jeho nové vědecké tvoření pojmů ukládá i nové pojmenování. Chce nutiti k novému myšlení. Pochopíme to líp, máme-li na zřeteli jeho východisko. Starobylý psychologický způsob vyjádřování tkví v představě blány mozkové jako „skříň s přihrádkami, v nichž jsou umístěny pozorování a představa“, v mechanickém myšlení, které má na zřeteli jenom stav v okamžiku pozorování. Proti tomuto ztrnulému umístňování postavil Monalow časové. Každá funkce se po-

malu zdokonaluje v každém okamžiku jejího vývinu, přistupují nové na určitých místech nervového systému umístěné dojmy. Ačkoliv se zdá okamžitý obraz obyčejným, jeho předhistorie sahá zpět do celého života lidského, ne-li do jeho dědičné linie. Každé předešlé pozorování vstípní následující, obsahuje část životních dějin individua. Možno pochopit, jak neurčité je mluvit zrovna o nějakém pozorování nebo cítění jako o něčem pevně určeném?

Kdo po prvé o tomto pojetí slyší, jímá jej závat jako při prvním obeznámení se s Einsteinovou teorií o relativitě. Jak se může na toto postaviti nějaký systém? Chci se pokusiti jej načrtnouti, pokud to ovšem možno obyčejnými slovy. Stavme zdola nahoru. Každá živá buňka má nevyzkoumatelnou, řekněme klidně, metafysickou vlastnost, kterou Monalow nazývá „horme“ (popud k pohybu), která může býti popuzena vnějšími, z protoplasmy pocházejícími popudy nebo i z okolního světa. Projevuje se přitažlivostí, náklonností k přizpůsobování se užitečným popudům (klisis), nebo odvracením se od škodlivých (ekklisis). Na nervovém systému vězící hormone stává se matkou instinktů, oné vpřed žetnoucí síly, v níž popudy vnitřní a okolního světa jsou zpracovávány za tím účelem, aby vitální požadavky individua a jeho potomstva odpovídajícími úkony pojistily. Jak postupuje tato synthese? Různé části současných nebo po sobě následujících pohybů nebo reflexí, které vznikly na různých místech nervového systému, splynou v určité době jakoby

v jednu melodii – výkon to celého nervového systému. Tak se nabude postupně orientace, postřeh. – Monalow praví: „gnosis“ – a schopnost ke konání (praxis) v postupných úkonech, z nichž každý obsahuje v sobě všechny předešlé stejného druhu. Rozdělování práce se snahou po hierarchickém vrchním vedení. Hluboké to znázornění každé organické pospolitosti.

Anatom pozoruje tvoření orgánů. Příroda teprve utváří svůj předmět, dříve než jej používá, tvořící instinkt je vůdcem ostatních instinktů. Teleologický názor světový, který vidí v účelu důvod příčiny a ne naopak, je biologicky oprávněn.

Po tomto budujícím principu roste člověk tělesně i duševně zároveň. Čas hraje vždy rozhodující roli spolu s drímaující pohotovostí (lateuz). Dítě si opatruje při hře ihned vyplnění svých přání, své první touhy, býti prvním, míti úspěch atd.

Čím jemněji vypracuje zkušenost předměty toho, co se prožilo, tím více se vzdalují do budoucna ať práci učence nebo umělce, který by si chtěl postavit monumentum aere perennius. Poslední stupeň normálního pudového vpravení se do života je náboženství. Je to přirozené vitální dokončení člověka. Není národa bez náboženství. A když na to patříme anatomicky: čím vyvinutější, tím více polí mozkových blan, jimž nepřináleží žádná určitá funkce, které se mohou zúčastnit nejruznějších duševních procesů. Vidíme, že právě prázdná místa, která byla na mapách starých zkoumatelů mozku jako kraje dosud neobjevené, mají zde plný význam.

Jemnější zušlechťení instinktivních výkonů nebylo by však možno bez vyššího vyrovnávajícího principu. Monalow činí rozhodně tento veliký krok do metafysiky. Nazývá vlastnost své hormy synedesis a vztahuje tímto k úžasu dosavadní neurologie a bezcenné psychoanalysy hodnoty hned do protoplasmy. Synedesis je druhem biologického svědomí, nehybný, přírodou nebo Bohem chtěný účel individua, jeho přirozený a mravní zákon v jednom, vnitřní hlas Sokratův.

Synedesis je však i velkým pomocníkem lékaři. Monalow ji staví doprostřed své psychopathologie a psycho-

therapie. Její ocenění je věcí odborníků světového jména, avšak i všeobecné myšlení nalezne zde důležitou látku. Bez ustání pracuje vyrovnávající síla, synedesis. Monalow určil u čtyřměsíčního dítěte se zakrnělým mozkem (váha mozku jen 25 g, povrch blány 89 cm) nadprůměrný vývoj nejdůležitějších mozkových částí. Synedesis dovedla dosíci i přes nedostatek vývojového materiálu nejnnutnější utváření. Leckteré obnovení těžkých zranění mozku dokazuje, že synedesis dovede zdravé kameny spojit i také tam, kde ztrnulá teorie umísťování nevidí žádné možnosti náhrady ně kterou jinou mozkovou částí. Při každém rozdělení práce v organismu účastní se každá buňka na každém životním procesu.

Monalow přenechává myslícímu lékaři a současníku hráti si z toho světové názorové důsledky. Vedou nás v nejužší spojení s učením Drischovým o entechei a Bergsonovu vitalismu, a poukazují na filosofii Leibnizovu v lékařství na Paracelsa. Avšak v tom stojí Monalow ojedinele, že i nejmenší určení u něho vychází z morfologického nálezu. Pokusil se odůvodnit biologicky zvláštní postavení člověka v přírodě, což již před ním tvrdil Bergson, který vidí mezi mozkem opice a člověka celý odstup konečného od nekonečného a pronesl tuto větu: „V člověku trhá vědomí pouta.“ Se svými velkolepými myšlenkami překonal „mystický anatom“ Bergsona, jak protivníci Monalowa uctivě tupili; když stejnou činí uzdravovací silou přírodu a svědomí. Tímto stává se svědomí naprostou skutečností, pozitivní silou, svědomím, jež Freud zneuznává jako konglomerát brzdících komplexů.

Monalowo životní dílo je jedinečným velkým prohlášením pro obnovení ducha v medicíně. Kde jsme byli zvyklí viděti ztrnulá schemata, tu stojí najednou živý les. Je to anatomická symfonie, v níž se slučuje hlas přírody s věrou k vyššímu mravnímu uspořádání člověka a která vyzní v hymnus důvěry pomáhajícího lékaře.

Monalowa praktická terapie byla pro to nejvěrnějším vysvědčením. Jeho názor nedal mu mnoho očekávaní od analytického rozčleňování nemocných duševních okolností, ale vše od jejich přízpůsobení se světu hodnot, jichž bez-

prostřední je rodina. Cenil svatost lékařského povolání vysoko. Ona byla hlubším důvodem, že se zabýval až do posledních chvil reformou lékařského vyučování.

Takto stojí K. Monalow na prahu doby, která si opět pomalu vzpomíná po skepsi na věčné hodnoty.

**P**an redaktor „Fil. rev.“ mne vyzval, abych dříve ještě než podám soustavnější studii sem spadající, několika poznámkami scharakterisoval to, co mne nejvíce upoutalo v badání psychologické školy lipské.

V svém základě tkví ono ovšem ve Wundtovi, v onom Wundtovi, který první jasně poznal, že atomistické představy, které byly pro první experimentální badatele výsledkem jejich rozborů a cílem jejich myšlení, se prokázaly při nejmenším jako nepřiměřené podstatě duševna a že si žádaly doplnění; Wundt sám o tom podává zprávu, jak mu v mladých letech, když se právě teprve byl obrátil k psychologickým otázkám, zazářil princip tvůrčí synthesy. V podstatě pravil tento princip pro psychologii: necht jakkoli daleko provádíme analýsu, necht sebe hlouběji vnikáme v podmínkové souvislosti, vždy zůstává duševním aktům a útvarům jakési iracionální plus. Žádné elementární rozkládání nikdy neodpomůže tomu, aby nenalezlo nevysvětlitelný zbytek, před nímž musí kapitulovati. To právě je tvůrčí podstata duševního dění. Zda se psychologové přidali k Wundtovi pojetí a k jeho formulím, není rozhodující. Fakticky vedl postup jednotlivých prací zase k zjevům, které mínil W. svým principem. Badatelé jako Cornelius a Ehrenfels přišli s jiných stran k otázkám, které znova tak a podobným směrem ukazovaly nad obvyklý analytující způsob myšlení. Smíme tak zajisté hodnotiti W-ův princip jako výraz pro to, kam nutně směřovala cesta vědecké práce psychologie: to jest – kruhovským výrazem – k otázkám celosti duševna. Ovšem nesměla se psychologie zastavit u W-ova poznatku. Mohla definitivně uspokojiti soustava, která právě nejpodstatnější vyznávala za nevysvětlitelné? K této otázce se musilo rozhodně přistoupiti, zjevy musily býti napřed přesněji popsány, potom rozloženy, konečně musilo býti pátráno po zákonech, které určovaly jejich vyskytování.

Od několika desetiletí vstoupila psychologie na tuto cestu. Benussi, Bühler, Köhler a jiní chopili se těchto nových otázek a podstatně k nim přispěli. Především však Krueger postavil asi od 30 let otázku celosti duševna v popředí svého badání. Logickými rozbory a psychologickými zkoumáním vypracoval pojetí duševna, které námnoze ukazuje na nové dráhy.

Převrat kruegrovský, jakkoli již nyní bychom jej mohli pokládati za hotově revoluční, dávno ještě není dovršen. Neomezí se na psychologii v nejužším slova smyslu a zasáhne všechny vědy příbuzné, zvláště estetiku, v níž přistoupil zatím – podle vlastních slov Kruegrových – pouze k hraničním otázkám (*Grenzfragen*). Až zasáhne jádro těchto věd, potom teprve se ukáže v celém svém dosahu.

Byl jsem překvapen pokroky, které učinilo za posledních 10 let oddělení pro dětskou psychologii. Byly vypracovány a zdokonaleny metody, aby dětská duševnost mohla býti zachycena bez slovního dorozumění, číselný obraz na př. byl odloučen od číselného pojmu. Také zde se ukázalo, že kvalita jest pojímána celostně (citovým prožitkem), ačkoli rozčleněna se jeví ještě nesnadnou. Také od srovnávání vývoje dětské řeči a historického vývoje řeči dají se očekávat velmi slibné výsledky.

Kapitolu pro sebe tvoří t. zv. optické klamy. Sem spadají hlavně pokusy Sandrovy a Ipsenovy (uveřejněno v druhém sešitě I. svazku, *Neue Psychologische Studien*, Mnichov, 1926). Výsledek jejich je v podstatě tento: Poněvadž dokonalá analýsa a synthesisa jsou ideálními hranicemi pojímání, k nimž jest možné přiblížení jen asymptoticky, musí se všude projevovati účinky částí uvnitř nějakého celku. Jakmile dosáhnou určité výměry, objeví se klamy, t. j. jako odchylky psychické uzpůsobenosti od matematické a fyzikální. Matematika a fyzika pokládají jednotlivinu za samostatný prvek, složeninu za sumu; psychologicky jest jednotlivina stále dílem, složenina komplexem, který se tvoří kvalitativní synthesou. Tak jsou odchylky matematicko-fyzikálních určení nějakého obsahu od psychologických nejen možny, nýbrž dokonce nutny, proto je také klam pojmem, který snad může býti prospěšný pro zevní a předběžné rozdělení; nikdy však neoznačuje

reální duševní data, která by se zásadně lišila od jiných nebo v nějakém smyslu tvořila zvláštní třídu duševních jevů. (G. Ipsen: *Über Gestaltauffassung* v *Neue psych. Studien* I. 2, Mnichov 1926, str. 268.)

Všechny pak výsledky vedou k teorii, která tak zvanými jevy „klamu“ vřazuje v okruh fenomenů, které se představují jako celost duševna. I zde tedy, jako všude jinde – je příznačná tato jednotlivost badání i výsledků – autonomie duševna dochází svého potvrzení a obhájení.

Jde tedy vesměs o hluboké a zásadní změny v pojímání duševna a dráha, již prošlo badání za posledních třiceti let, je vskutku imposantní; vzpomeňme, že tehdy problémy čistě psychofysické stály v popředí (zákon Webrův) a že místo aby uvolňovaly cestu, ještě více ji zatarasovaly; byly to marné útoky, jimiž nikdy nebylo by bývalo možno zmocniti se tvrzí, které strážejí tajemství duševna.

Kapitolu pro sebe tvoří kolokvia psychologického ústavu. Vycházejí vždy od pozoruhodných a nabádavých děl psychologických a prohlubují zvolené téma se stanoviska celostní psychologie. Tím prostírá se hledisko nauky na oblasti vždy širší, aniž toto rozšíření je na úkor hloubce, právě naopak. Leccos vysoce zajímavého se tu vyskytne. Řekne-li se na př., že lidé stejně intensivní strukturálnosti (*Strukturictheit*) jsou stejně hodnotní (buď si to sedlák, kníže či pacholek), neváhal bych nikterak spojití to rovnítkem s větou křesťanské víry: Před Bohem jsou si všichni lidé rovni. – Potřeba a význam metafysiky pro prohloubení psychologického badání nejednou se zdůrazňuje, především Kruegrem samotným, tak na př. při hovoru o Bahrensenovi, který nebyl by tak daleko pronikl ve své charakterologii, kdyby nebyl býval tak metafysicky vzdělán (především na Schopenhauerovi).

Mám-li shrnouti dojem, kterým působí práce v psychologickém ústavě, řekl bych, že pracovníci jeho jsou velkou družinou, která se vydala na dalekou výzkumnou cestu. Magnetická střelka intuicí tušené podstaty duševna vede její loď neprobadanými, nesmírnými oceány. Věda se tu ztotožňuje s touhou proniknouti k tajemství, které jest nejhlubším, nejživotnějším a nejvíce zušlechťujícím údělem lidstva. JH.

Università „Del Sacro Cuore“ v Miláně utvořila nové sdružení: „Unione cattolica per le scienze sociali“ pod vedením profesorů Gemelliho, Masnovo, Olgiati a j. Vydává zároveň novou revue, *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ansiliare*. Vypisuje též společnost dva konkursy: jeden 20.000 lir na téma: Vliv encykliky „*Rerum Novarum*“ na současné myšlení a život sociální. Druhý konkurs 30.000 lir na téma: Vývoj sociálního myšlení křesťanského po založení církve až do dob Otců Apoštolských.

Pro studium středního věku vychází dlouho očekávaná sbírka z Vatikánu: *Bibliothecae apostolicae vaticanae codices manu scripti*, (Romae, Bibl. vatic.,) *Codices vaticani latini*, tomus II, pars prior, recensuit Augustus Pelzer. Vydání je opatřeno praktickým indexem.

*Bibliothèque française de philosophie*, nouvelle série (Paris, Desclée, de Brouwer), vydává René Grousset, *Les philosophies indiennes: les systèmes*.

*Bibliothèque thomiste* (řídí Mandonnet). Tome XV: M. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931.

Pan-Bücherei, Gruppe Philosophie; tato kolekce chce býti encyklopedií a chce vyzkoumat všechny obory vědy. Poslední sešity obsahují: Liebert, *Die Bestimmung des philosophischen Unterrichts*; Sternberg, *Neukantische Aufgaben*; Libert, *Kants-Ethik*; Jura (Japonsko), *Geisteswissenschaft und Willensgesetz*; Hofmann, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*.

*Philosophie und Grenzwissenschaften* (Institut v Inšbrucku pro schol. filosofii) vydává III. svazek, sešit 6.: Victor Cathrein: *Lust und Freude*.

*Publicazioni della scuola di filosofia della r. università di Roma*, je sbírka řízená Giov. Gentile, ředitelem della Scuola di filosofia, vydala: P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*; Flaviana Moscarini, Cicerone e l'etica stoica vel III. libro del „*De finibus*“; Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di Giuseppe de Maistre*.



**D**as Genie-Problem, von W. Lange u. Eichbaum. Autor řeší otázku, proč je někdo v životě považován za genia.

**S**exualethik, Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral, von A. Kolnai. Kniha hlubokých myšlenek ukazuje význam, hodnoty a znehodnocení sexuálního problému.

**O**d 23. – 30. září koná se v Londýně sté shromáždění *British Association for the Advancement of Science*. Předsedou kongresu jest generál Smuts. Kongres je rozdělen na několik sekcí: a) matematika a fyzika, b) chemie, c) geologie, d) zoologie, e) geografie, f) hospodářství a statistika, g) fyziologie, h) anthropologie, ch) psychologie, k) botanika, l) pedagogika.

**XV** mezinárodní kongres anthropologický a prehistorické archeologie koná se rovněž v září v Paříži, pokračování loňské schůze v Portu (v Portugalsku).

**M**ystik-psychopat. U moderních náboženských je to samozřejmá věc, že pojmy mystik a psychopat jsou rovníci. Jsou skutečně podobnosti zevnějších projevů duší obojího stavu a dobrá vůle též z nepodobností učinila podobnosti. Nyní věnoval této „rovnici“ H. Grabert studii o zážitcích mystiků a psychopatů a sami příznivci „rovnice“ mu přiznávají, že „jasně viděl“ některá hlediska, která tvoří podstatný rozdíl mezi mystiky a psychopaty. Vypočítává hlavní čtverý podstatný rozdíl: 1. Mystik žije v náboženství, jeho zážitky jsou provanuty životní silou ducha, která má rozhodující vliv na celý jeho způsob života. 2. Tato síla rozšiřuje jeho duševní a duchovní možnosti. 3. Životně jsou spojeny zážitky a způsob života, takže celá osobnost mystikova je stržena do cílevědomé práce v jasné a rozumové důvěře v moc, které slouží. 4. Užívá se určitých prostředků, dobře promyšlených, aby vedly k cíli zamýšlenému a výše.

Proti tomu psychopat se vyznačuje místo proniknutím náboženstvím jen proniknutím panáboženských, podivínských ideí, které jsou bez vlivu na vlastní zážitek, jsouce jen jeho vedlejším rám-

cem. Život psychopatův není rozmach duševních a duchovních sil, nýbrž jen sobecké zapředení všeho do sebe a kolem sebe. Sociální neschopnost, bezvýznamnost, ba škodlivost psychopatů, protože mají tendence buď k vraždění sebe nebo ničení druhých.

Tedy i psychologovi se jeví náboženství skutečné a transcendentní jako svrchovaný činitel kulturního rozmachu, což může býti ilustrace k článku tohoto čísla o náboženství jako kulturním činiteli. A to, co bývá se zálibou srovnáváno s mystiky a jim stavěno na roveň, se psychologickému rozboru jeví jako ustrnulost a nebezpečí kultury, kdyby takový psychopat se svými ideami nabyl vrchu a moci ve společnosti. Té věci bude věnován zvláštní článek v některém z příštích čísel F. R. — es —

**N**a okraj II. sjezdu klasických filologů slovanských. — Ve dnech 26. – 29. května konal se v Praze velmi zdařilý druhý sjezd klasických filologů slovanských. Bylo přítomno 256 členů sjezdu, mezi nimi 76 slovanských hostů, Poláků, Rusů, Slovinců, Srbů a Bulharů, jistě k radosti předsedy přípravného výboru sjezdového profesora Karlovy university dra Františka Groha. Sjezd byl zakončen přednáškou profesora Masarykovy university dr. Františka Novotného o vědecké činnosti rázovitého a zasloužilého filologa českého prof. dra Josefa Krále. V 6 sekcích bylo absolvováno celkem 50 přednášek z filologie, historie, archeologie, filosofie, etiky, práva a několik přednášek mezi tím, zabývajících se otázkou vyučování klasickým jazykům na středních školách.

Ale účelem těchto rádků není podávat referát o průběhu sjezdu. Nás zajímá okolnost, že sjezdy klasických filologů konající se v době, kdy všeobecné mínění, „hlas lidu“, je zaujato proti klasickému vzdělání, kdy řečtina se omezuje na několik málo ústavů a latina se hledí stlačit na míru nejmenší, a kdy každý, od průměrného inteligenta až po vědátora, vyrostlého sice z klasické školy, ale zpyšnělého subjektivistickým relativismem, vidí v antice jen strašidlo aoristů, nepravidelných sloves a výjimek, ač „v antické kultuře jsou skryté poklady, které třeba vykopávat“, jak pěkně řekl pan ministr školství doktor

J. Dérer. Na sjezdu byl také Polák Tadeusz Zieliński, klasický filolog s filosofickým zájmem, známý u nás překlady spisů „Starý svět a my“ a „Náboženství starověkého Řecka“. A ten říká, že vox populi není vždy vox Dei, nýbrž mnohdy vox diaboli. Týž napsal, že každý výběr, ke kterému se doby kloní, jde za nejvážnějším cílem: za zdokonalením, to jest, za kulturním, rozumovým i mravním zdokonalením člověčenstva. A tu může i naše doba mnoho vytěžit ze studia klasického, zvláště z filosofie Platonovy a Aristotelovy, vrcholu to řecké filosofie.

A ještě na jednu věc nesmíme zapomínati, na věc, na kterou se zapomíná rádo, anebo která se úmyslně skresluje, když totiž antika a křesťanství se kladou v nesmiřitelný protiklad světla a stínu, či, jak jsme dnes zvyklí říkati, temna. Světlem prý je antika, temnem křesťanství. U nás příkladným spisovatelem v té věci je J. S. Machar, který chtěl z antiky něco vytěžit, a který, či lépe řečeno, jeho nietzscheismus s názory i invektivami je ještě dnes vzorem a kánonem posudků o antice a křesťanství také některým profesorům, kteří se domnívají, že volnomyšlenkářským žvatláním a subjektivisticko-relativistickou sofistikou pěstují nestrannou, objektivní vědu. Sofistické řecké „Homo mensura omnium rerum“ a římské „quot capita, tot sententiae“ je prý jim vrcholem nestranné vědy; subjektivismus však přece vede k nesnášenlivosti, k přepjatému individualismu a k terorismu, jak o tom mluví ten prostý člověk v Čapkově „Továrně na absolutno“: „Kdo si něco zamane, chce, aby tomu každé věřil. A nedá pokoj a nedá,“ a jak nás poučují dějiny Řecka, které právě to subjektivisticko-realistické mudrování přivedlo k nečině a záhubné skepsi a proti níž marně už bojovali Platon a Aristoteles. Zapomínají, že od teorie není daleko k praksi, které jsou podle Aristotela v blízkém spojení, zapomínají na to, ač píší články a vydávají knihy o ústavách řeckých a o athénské demokracii. Zieliński napsal, že antika má býti jako símě. Jaké to tedy asi jsou plody ze semene sofistického? Těšme se však, že badatelé, kteří v subjektivistickém badání ztrácejí objektivismus, nejsou směrodatnými ukazateli cesty k antice a že jsou dnes jen pozd-



ními květy na výhonku macharovské antiky, třebas pokládají za vhodné na místě nevhodném per longum et latum rozkládati svá stanoviska.

Profesor Novotný při studiu nejdokonalejších projevů antiky ukazuje cesty k síle a kráse. Velikost antické vzdělanosti nezáleží podle něho v takových znalostech, které se mění podle módních obrátů a každým novým vynálezem, nýbrž v řešení těch otázek, u kterých se schází lidstvo všech zemí i všech dob. Ukazuje, jak řecká vzdělanost si uvědomila význam formujícího principu omezení v celém životě a jak smysl pro omezení způsobil jedinečnou stilovost řeckého umění. Nabádá k intensivnějšímu studiu řecké filosofie a zvláště k přemýšlení o antickém zřízení státním, pole to, odkud možno pro nás vytěžiti leccos dobrého, na př. zásady o občanově odpovědnosti, o zákonodárné technice, o náboženství jako setrvačnicku státního zřízení, studium chyb demokracie a p. Tedy to neznamena, že by antický způsob života měl se obnovovati, anebo že by se měli křísiti mrtví bozi řeckého Olympu, abychom ve svém dekadentním a nevědeckém atheismu a okázalém pohanství mohli užívatí aspoň rčení „bozi vědí“ a abychom se mohli chlubití neznalostí křesťanství, nýbrž běží o to, vytěžiti odtud kladné hodnoty, jimiž by mohl býti obohacen a posílen život přítomnosti.

Zielińskému největším z kladů jest křesťanství. Křesťanství podle něho není v takovém nesmiřitelném protikladu k antice jako u Nietzscheho, jehož názory u nás propagoval Machar. Nietzschev nadčlověk byl přehodnotitel hodnot, jako byli řečtí sofisté, o nichž tak výstižně píše Platon i Aristoteles. A zasazovati ten zrůdný a omamný květ, übermenschovství uchvatitelů moci, nositelů „Wille zur Macht“, popěračů spravedlnosti, práva přirozeného a osobní odpovědnosti, do půdy naší mladé demokracie, bylo by asi na pováženou. Vrcholná řecká filosofie neukazuje k vývoji nadčlověka, nositele „Wille zur Macht“, naopak ukazuje cestu k spravedlnosti a k humanitě, vede ke skromnosti rozumu, jak klasicky je vyjádřena Sokratem: „Vím, že nic nevím“ (srov. Kristovo: „Blahoslavení chudí duchem“)

a Aristotelem: „Jsme jako netopýři, létající za denního světla.“ Vývoj nevede k nadčlověku, člověk není vývojem, je jen vývoj člověka, každý člověk musí začít vývojem u sebe ve svém nitru, aby se stal člověkem, který správně užívá svého rozumu a jím řídí svou vůli. Správné myšlení jest základem etiky (Sokrates – Platon – Aristoteles). Antická filosofie, která nám může něco říci, jest realistická. Věci jsou, věci nelhou; odtud musí si náš rozum pravdu vydobývatí a jí se zdokonalovati. Ne tudíž lichý subjektivismus, ne prázdný idealismus, který se dává ovládati fantasiemi, přeludy a předsudky. Realistický názor vede ovšem k uznání první pravdy, pro kterou věci jsou pravdivé a pro niž náš rozum pravdu poznává, ať už se jmenuje ideou dobra, anebo prvním nehybným hybatelem; ale přísluší jí vznešená funkce Pořadatele a Zákonodárce (v křesťanství ještě Stvořitele); pro ni má všechno svůj zákon v sobě, jímž zase k ní směřuje. Také člověk, jenom že člověk ten směr může voliti vědomě a svobodně a v tom jest nesmiřitelná cena jeho života. Rozum a svoboda povznášejí člověka nad ostatní přírodu, ovšem je v nich skryto také nebezpečí zneužití, proto nutno dbáti omezení; je třeba stále ostražitosti a činnosti, aby člověk neklesl pod zvíře, které pudově nepřekračuje zákona, jednou mu daného. Tak Zákonodárce pozvedá člověka na spolupracovníka, který vědomě a svobodně má sloužiti vyššímu řádu a podpíratí jej. Slouží a tím je svoboden. Ruší-li řád rozumem a zkaženou vůlí, ruší řád přirozený a mravní. Člověk životem rozumovým a mravním má dosáti dokonalosti své přirozenosti, které však si nedal sám, ale vložil ji v něj a touhu po ní Životodárce. Ve vrcholném řeckém myšlení shledáváme tedy prvek svobody a humanity, které plynou z poměru k první pravdě, k čisté skutečnosti. Synovský poměr k Bohu, poměr syna k milovanému otci pak prohloubilo, domyslilo a vyplnilo křesťanství. Křesťanství není v protikladu k antice, kořeny tkví v antice, ale vyvrcholuje ji tím, že usilovalo překročiti úzké hranice jednoho národa či státu, aby nalezlo a otevřelo cestu k rozumu a k srdci celého lidstva bez rozdílu věků, rodu a hranic.

Zieliński myslí na renesanci Evropy, v níž vůdci budou Slované, tedy na renesanci slovanskou. Byl-li renesanční humanismus románský a novohumanismus germánský, bude třetí renesance slovanská. Naskytá se otázka, jaký charakter ponese? Není pochyby, že bude bráti zřetel k prvku estetickému, etickému, filosofickému i náboženskému, v jejichž harmonickém spojení nalezne lidstvo zdroj energie a aktivity. Správné pochopení antiky a křesťanství nebude je klásti v nesmiřitelný protiklad, přestane se mluvit o naturalismu a racionalismu na jedné a o supranaturalismu a supraracionalismu na druhé straně, o radosti ze života na jedné straně a o odklonu od života na druhé, a pozná se, kolik síly jest v nich skryto pro člověka a jaké východisko může naléztí tápající lidstvo ze slepé uličky.

Té síly je potřebí zvláště dnes, kdy svět se mechanisuje, normalisuje a racionalisuje, ale jen vnějškově se normalisuje na vnitřní normu, na normu duše se zapomíná, anebo zlovolně se na ni pohlíží jako na starce, kterému už jest popřátí jen klidu, aby umřel a kdy ze života se činí kinematograf s mihajícími se, bezživotnými a fantastickými obrázky. A když snad není daleka doba robotů ve škole, v níž nebude slova a krásy, chvály a hany, pobídky a výstrahy, cviku (askese) v sledování dobrého a krásného a v míjení zlého a ošklivého, v níž nebude živého styku osobnosti učitelovy s osobností žákovou, ale za katedrou bude sedět kovový muž, složitý mechanismus, který snad pro potěšení žáků, unuděných v koupelnách a jídelnách a u kulečníků, se bude i smát i plakat a podávati bude žákům výklady neviditelného hlasatele, sedícího u aparátu v rozhlasové stanici; a dnes, kdy se myslí, že jen tělocvična a hřiště s polonahými nebo nahými a sluncem ožehlými atlety dá nám „zdravé, duševně (!) silné muže a ženy, jakých svět dosud neviděl“. Tyto a podobné názory opravovat a uvádět na správnou míru, bude jistě také úkolem slovanské renesance. — A potom vědychtiví posluchači nebudou muset míti ani strach, že nádherná, za pomoci všech technických vymožeností vystavěná budova jim spadne na hlavu. k —