

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Tomistické pojetí filosofie	1
-----------------------------	---

Tomistická synthese pravdy	2
----------------------------	---

Tomismus v náboženské psychologii	9
-----------------------------------	---

Rozřešení otázky	12
------------------	----

Moderní filosofie	15
-------------------	----

Povaha smyslového vnímání	17
---------------------------	----

Metafysika první filosofie	19
----------------------------	----

Svědomí	21
---------	----

Varia	24
-------	----

Výsledky exaktních věd přírodních, Kanovník Zdeslav ze Stankova

Kritika	30
---------	----

Rádl, Scheeben, Platon, Erkenntnis, Przywara, Vůdce generací, Second congrès Polonais, Rintelen, Joannis a S. Thoma, Santayana, Popp, Bibliothèque d'Histoire, Winter, Freund

Poznámky a zprávy	41
-------------------	----

Poznámky k mezinárodním filosof. konfer. v Praze, Filosofie víry, Knaus-Ogino, Hispanica, Filosofie řeči, Pokroky thom. epistemologie, Nové práce, Przegląd Filozoficzny, Jiná literatura

leden 1933

ROČNÍK V.

OLOMOUČ:

číslo

1

FILOSOFICKÁ REVUE

O D B O R N Ý Č T V R T L E T N Í K P R O F I L O S O F I I

Redaktor: Ph.Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.
Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

NOVÉ KNIHY:

**SBORNÍK FILOSOF. MEZINÁRODNÍCH
KONFERENCÍ V PRAZE** VYJDE KONCEM LEDNA.
CENA 30 Kč.

SEXUÁLNÍ PROBLÉM V ROZŠÍŘENÉM VYDÁNÍ VYJDE
V ÚNORU.

PROBLÉM BOHA OD DR. H. BOŠKOWIČE VYŠEL. CENA 10 Kč.

BUDE RECENSOVÁNA PŘÍŠTĚ KNIHA:

J. L. FISCHER: TŘETÍ ŘÍŠE ÚVODEM DO SOUČASNÉHO
POLITICKÉHO STAVU, BRNO 1932, NÁKLADEM „SOCIOLO-
GICKÉ REVUE“ (FALKENSTEINEROVA UL. 14).

Vyrovnejte předplatné za minulý ročník!

Kdo si ponechá první číslo, je považován
za odběratele.

FILOSOFICKÁ REVUE

Odborný čtvrtletník pro filosofii

V

REDAKTOR

DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.

OLOMOUČ 1933

OBSAH ROČNÍKU V.

<i>Bošković:</i>	Všeobecnost lidského poznání	58
<i>Euler-Jemelka:</i>	Rozřešení otázky zda je možné přisouditi hmotě schop-	
	nost myšlení	12
<i>Gillet:</i>	Svědomí	21, 68, 154
<i>Habáň:</i>	Metafysika první filosofie	19
	Potentia et actus	49, 97
	Problém subjektu — objektu	149
<i>Horák:</i>	Hispanika .	139
<i>Hruban:</i>	Psychologie a problém duchovosti	65, 111, 158
<i>Jolivet:</i>	Pragmatismus	102, 145
<i>Kremer:</i>	Tomistická synthese pravdy	2
<i>Kříž:</i>	Látka a tvar u Aristotela	61, 107
<i>Pavelka:</i>	Tomistické pojetí filosofie	1
	Povaha smyslového vnímání	17
	Problém poznání a logicismu v přírodní filosofii	55
	Logistika intensionální	114
<i>Pujman:</i>	Svatý Tomáš a moderní umění	166
<i>Soukup:</i>	Tomismus v náboženské psychologii	9, 52, 99, 153
<i>Wyser:</i>	Fakultative Sterilität und natürliches Sittengesetz	74, 176
	Varia	24, 72, 118, 176
	Kritika	30, 80, 129, 181
	Poznámky a zprávy	41, 93, 136, 185

TOMISTICKÉ POJETÍ FILOSOFIE

Nejsme dosud pochopeni. Ukázala to zejména kritika podzimních mezinárodních filosofických konferencí, konaných v Praze. Jest s povděkem uznati velmi živý ohlas, který tyto konference v tisku nalezly. Kritika podala též mnohé vzácné náměty, ze kterých právě pro naše české poměry bude lze hojně těžiti. Celkový však ráz kritických rozborů měl jednotný znak: nepochopení základního stanoviska, které vyjadřujeme slovem „tomistické pojetí filosofie“.

Částečně lze toto nepochopení vyvoditi z charakteru sjezdového programu. Jako první vystoupení tomismu u nás v Československu, musel sjezd podati především historickou retrospektivu, která došla svého vyjádření nejen vysloveně historickými studiemi, nýbrž i podáním řady teší tradičním, a v tomto smyslu historickým způsobem. Tento ryze tradiční způsob podání jest modernímu myšlení cizí, poněvadž nezná prostředí, ze kterého vznikl a vyrostl. Přirozený důsledek musel se dostaviti: nepochopení. Toto nepochopení přeneslo se pak i na tu část programu, která nepodávala své problémy v rámci historické tradice.

Toto nepochopení vybízí nás důrazně vyzvednouti to, co nazýváme tomistickým pojetím filosofie.

Filosofická práce musí býti tvořivá. Do tvoření přináší tomismus charakteristický prvek metodický:

1. nepředpokládá na počátku nic, než co je evidentní,
2. postupuje exaktní logickou cestou do důsledků,
3. má zřetel nejen k jednotlivinám, nýbrž i k celku.

K prvnímu metodickému požadavku budiž na příklad poznamenáno, že by bylo zcela netomistické předpokládati při filosofické práci předem existenci Boha. Předem nelze na př. také předpokládati racionální proniknutí přírody. Předem nelze předpokládati nic, než evidentní axiom, tento předpoklad musí býti jasně vytčen, vše ostatní musí býti dokázáno.

Důkaz podle druhého metodického požadavku musí se dít exaktní logickou cestou. Síla exaktnosti je v tom, že uvažuje o všech krajních důsledcích určité filosofické věty a ověřuje její nespornost. Pak jest věta exaktně dokázána a musí býti přirozeně všeobecně uznána. Jako analogon viz matematiku.

Třetí metodický požadavek jest zřetel k celku. Tímto požadavkem vyniká tomismus nad většinu moderních směrů filosofických, které vlivem převážně analytické

práce přírodních věd ztrácí smysl pro postřeh větších celků, ačkoliv právě v tomto směru se dnes jeví v moderní filosofii známky k obratu.

Uvedené tři metodické požadavky jsou modernímu duchu známy v přírodních vědách, nikoliv však ve filosofii. Tím významnější je tato metodická shoda s přírodní vědou pro tomismus, který se jeví již svým základním metodickým stanoviskem jako vhodný nástroj pro moderní tvůrčí práci filosofickou, rovnocennou ostatním exaktním vědeckým disciplinám.

Takto vyhraněná metodika je základním principem tomistického pojetí filosofie. Nikoliv hotová soustava pravd tradovaná po staletí. Tyto pravdy lze kdykoli exaktně před zraky moderního myslitele dokázat a nečiní to zvláštních potíží. Větší však význam má tomistické pojetí filosofie pro další tvůrčí práci filosofickou ve své metodické připravenosti.

Ať dojde pak kterýkoliv problém svého zpracování, pokud bude uplatněno toto hledisko metodické, bude každá práce trvalým příspěvkem k filosofii perennis.

Tážete se snad, proč takové pojetí má být zrovna pojetím tomistickým? Poněvadž sv. Tomáš, když začal budovat svoji filosofii, také nepostupoval jinak. Také nevěděl, k jakým výsledkům dojde. Stál před úkolem tvořit. Z jeho prací je patrné, že si vyvolil metodickou základnu shora uvedenou. Metodickou svojí základnu vynutil si uznání výsledků svých vědeckých prací až po naše dny, vynutil si pochopení.

I my stojíme před tvůrčí prací filosofickou. Jediným prostředkem, kterým si po vzoru sv. Tomáše vynutíme pochopení vnitřní váhou své práce, bude výstižné zpracování tomistických metodických principů v každé naší studii.

Kdo je pochopen, je aktivním činitelem soudobého myšlení. Aktivita na soudobé myšlení musí být plodem tomistického pojetí filosofie. *RNDr. Artur Pavelka.*

TOMISTICKÁ SYNTHÉSE PRAVDY

Idea pravdy jest v každé filosofii hlavní; avšak v učení intelektuelním, jako je učení sv. Tomáše, má nutně důležitost jedinečnou. Když tedy, jak praví P. Rousselot, „*intelektualismem* rozumím učení, které klade veškerou cenu, sílu života, též bytnost dobra samého, totožného s bytím, v konrozumu, zbytek může být dobrý jen účastí (*participací*)“ (*L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1908, p. IX), je jasno, že tento intelektualismus předpokládá znalost pravdy, předmětozumu, který povznáší. Je též zřejmé, že k definování tohoto intelektualismu, aby byl rozeznán od určitých filosofí nosících totéž jméno, dále, aby byl rozdílný ve všem ode všech, vyžaduje napřed vědění, jak svatý Tomáš pojímá pravdu, co myslí o naší schopnosti chápat, o prostředcích, které máme, abychom jí

dosáhli. Studující ideu pravdy u sv. Tomáše, zaujmeme střední stanovisko, ovšem ne výlučně. Též chceme ukázat, odpovědět na některé posudky a předsudky, jednoduše vyložit tuto ideu, a tím ukázat, jak se tomismus liší od určitých znetvořených nauk přítomné doby, které nedbají úsilí nynějších historiků a žáků andělského Doktora.

Mluvíme o tomistické *synthesi* pravdy, totiž nepřinášíme zde výklad podrobných textů, které se sem vztahují; I Sent. dist. 19, q. 5; de Ver., q. 1; c. Gent., I, 44-71, passim; Metaph., VI, 4, XII, 11; X, II, IX; De an., III, 11; S. Th. I, q. 168 17; Peri Herm., I, 3. Cf. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster i. W., 1932, pp. 174 ss. S druhé strany se chceme vyvarovat umělého dojmu, který často zanechávají výklady to-

mistické teorie pravdy a též povrchní četba textů, která by rozptylovala. Na první pohled se zdá, že položené distinkce a především odvolání se na inteligenci Boží a na první pravdu, je nějak příliš pohodlná, protože je v přítomnosti teorie, která je celá v rámci a ovládaná thesemi cizími předmětu. Zde tedy chceme vniknouti do samé síly tomistické myšlenky a nalézt zde organické pouto pojetí pravdy, buď božské nebo lidské, a její vlastnosti. Věnujeme se především přesnému určení samého ponětí tak, jak se nám ukáže a z něho plynoucím důsledkům pro trvanlivý posudek poznání. To nám nebude překážet, abychom se nezastavili při tom nebo onom svéráznějším místě.

Myšlenka, často se vracějící pod pero sv. Tomáše, kterou si ostatně vypůjčil od Aristotela, je, že pravda je vlastní dokonalost rozumu a z ní jeho dobro. Mimo to, že pravda má vztah k rozumu, je zřejmost jasná, svědčí o ní společné přesvědčení. Avšak, chceme-li přesně určití smysl této relace, musíme předně pozorovati různé intelligence, s kterými zde musíme počítati. Pro stručnost nebudeme také mluvit o bytostech andělských, protože nemají přímý vztah k lidskému poznání; mimo to též sv. Tomáš o nich mluví, až když prostudoval pojetí pravdy. Pojednává o tomto ve vztahu s anděly jenom tam, kde zkoumá povahu a způsob poznávání těchto duchů. Ale Bůh a člověk mají vždy býti pojati do těchto zkoumání. Především proto, že my sami pro sebe jsme si záhadou, na jejímž rozřešení nám nejvíc záleží a že s druhé strany bytostně závisíme na Bohu, pak zvláště proto, že pravdy lidského poznání a stvořených věcí se opírají o pravdu Boží. Všimneme si též, jak zůstává sv. Tomáš vždycky konkrétní a přesný ve svých rozbořech: místo všeobecných úvah o pravdě, vzatých abstraktně, zkoumá je v konkrétním stavu, v inteligencích: a co se týče těch, ačkoliv Bůh je první ve všem a zdrojem veškeré pravdy, ví, že nepřijdeme k němu leč skrze tvory, a že Boží pravda, jak ve svém pojmu, tak ve svém předmětu není nám přístupná, leč přes pravdu lidské intelligence.

Pravda všeobecně se vztahuje k poznání: „Sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem.“ I, q. 16. a. 3 c „Sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.“ ib.

Z tohoto pojmu vychází sv. Tomáš k výměru povahy a odlišných ponětí pravdy. Jestliže bere základní pojmy, které nám dává řeč a společné rozhodnutí, ty doplní a potvrdí přísným vývodem vzatým ze zkoumání povahy rozumu a jeho činnosti.

Učíníme ještě jednu předchozí poznámku: svatý Tomáš neprokázal nějakou mimořádnou důležitost zkoumání výměru pravdy; častokrát se více zabývá zevrubným vyznačením povahy a vlastností, než aby je uzavíral do nějaké formule sebe spravedlivější.

Dobrovolně přijímá všechno to, co se mu předkládá a nachází přijatelný smysl ve všem, co obsahuje tradice, co pochází od sv. Augustina, sv. Anselma, anebo též od druhotného autora, jako je Issak. Užívá-li rád formule posledního, *Adaequatio rei et intellectus*, nečiní to proto, aby si ji osvojil výlučně a bez přizpůsobení; často připojuje „*quaedam adaequatio*“, aby totiž dobře naznačil analogický smysl této rovnosti a bezpochyby též, aby ji nepřijal pro sebe jako jedinečnou. Třebas že lépe projevuje své myšlenky než jiné, přece se zatím nemůže podle mínění Kajetána obejít bez tak vybraných výkladů.

Slova pravda se užívá různě. Praví se: to jest pravda; je pravda, že Sokrates mluvil; je pravda, že Platon nebyl křesťanem; zde je to pravé zlato; tento herec není skutečně osobou, kterou představuje. Jaký je první smysl, jak se vztahuje k ostatním? V každém z těchto způsobů můžeme rozlišovati dva hlavní typy: pravda se praví o věcech, o soudech, o větách, které ji vyjadřují. Tyto odlišné významy se nedají přesně převést jeden na druhý ani na jednotné společné označování; jsou ale v poměru k základní ideji, která je určitě spojením mezi bytím a inteligencí. Tento vztah přidává tedy něco k bytí, ne však něco, co by je rozlišovalo, co by je uzavíralo, ale něco, co mu dá jakoby novou orientaci. Je to tedy intelligence, která vlastně stanoví, co je pravdivé, ne však sama sebou, nýbrž přidá k základu, kterým je věc sama v sobě absolutně, to, co ji činí pravdivou. Proto též inteligenci samé třeba napřed přisvojiti si označení pravdivosti, to jest, v něm je formální pravda; věci nebudou pravdivé, než vzhledem k inteligenci, a to buď závisějíce od něho, nebo naopak, že určitým způsobem pravda intelligence závisí od nich.

Nad to však je třeba určit činnost, kon intelligence, kde je pravda. Zvyk, společný úsudek, rezervují pravdu soudnosti; Aristoteles řekl – a sv. Augustin to následoval, že pravda spočívá v tom, že řekneme: to, co je, je, a to, co není, není. Toto jednoduché konstatování nestačí. Zkoumejme povahu intelligence; není to věc jakákoliv, která může mít svou pravdu naráz, jsouc tím, co je, jak my pravíme, totiž, že je to rozum, jehož vlastností je poznávat. Mít pravdu pro ni samu znamená poznat ji. Poznat však pravdu znamená kon, který se uskuteční vlastně jen v soudnosti. V jednoduchém vnímání intelligence se omezuje na reflektování věcí, způsobem skoro pasivním; pravíme *skoro*, protože je tam též aktivita rozumu, první krok rozumu osvětlujícího, který působí, že jednoduché vnímání je příčinou pravdy soudu. Intelligence je však prostě jen jako zrcadlo, v níž je sice obraz věci, avšak ona si ho není vědoma; v prostém vnímání rozum je jakoby ztotožněn s věcí, stává se jí určitým způsobem, nevzpírá se jí. Není to tedy již činnost, která příliš připomíná sensaci, která by mohla specifikovat inteligenci a pravdu. Je třeba nalézt činnost, kde intelligence připojí něco k věci, aniž by ji znetvořila, čin, kterým by si uvědomila, co je sama, a co je předmět. Touto činností je soud. Jím rozum nepodržuje si jen tvar, ideu, která reprodukuje realitu, nýbrž aplikuje jen věci naznačené předmětem proposice, zatím co tvar sám je vyjádřen přísudkem. Tak rozum pozná svůj poměr k věci a je spokojen, že je s ním v souhlasu, ne nějakým nemožným zabavením věci s jedné strany, a jeho ideje s druhé, nýbrž aplikací téže ideje věci. To, co je pak vlastně rozumem, co mu náleží, to je idea, která je rozum v uskutečnění, jak jej často předpokládá sv. Tomáš – poněvadž ona ostatně je pochopitelná též v uskutečnění. Soud přičítá tuto ideu předmětu a skrze předmět věci, nebo přesněji, věci prostřednictvím předmětu proposice. Tento předmět není termínem poznání, ani tím, na čem se uskuteční pravda, nýbrž je jednoduchým prostředkem k dosažení věci. Pohled ducha na něm neutkví, nýbrž přejde jej, aby došel k skutečnosti.

V tomto smyslu může se též mluvit v každém soudu o určitých reflexech rozumu na jeho uskutečnění. Není však nevyhnutelné, aby zde byla pravda, když intelligence bere svůj kon jako předmět poznání, nebo analyzuje vlastní povahu; je však

potřebné, aby, jsouc probouzena prvním stykem s věcí, se ptala, co je předmět, který je zde před ní takto přítomný, a jak může být vyjádřen znova a způsobem zřetelnějším. Tomistická teorie pravdy naléhá tedy na immanenci života rozumu a následkem toho na immanenci pravdy. Ona neodděluje tuto immanenci od transcendence předmětu: je to spojení dvou v témže konu, který dává pravdě vlastní svéráznost. Proto teorie, kterou vyložíme, je daleko každého psychologismu. Budiž mi dovolena ještě jedna poznámka k přesnému vymezení tohoto výkladu sv. Tomáše, přesně stavěná na textech daných kardinálem Mercierem. Ví se, že vynikající zakladatel filosofického institutu v Louvain velmi dobře poznamenal po Kajetánovi nepřijemnost povrchního výkladu formule *adaequatio et rei*; on vidí v pravdě soulad jakéhokoliv představení s vnějším objektem. Věřil, že pravda má vykládati soulad přísudku soudu s jeho podmětem, nevšímaje si vůbec úvah věci v sobě; proto je obviňován z nepravdy, ze subjektivismu. Kardinál Mercier vsutku připouštěl se všemi tomisty, že v jednoduchém vnímání, když má být nutně objektivní, předmět se nemůže lišit od věci, jak jest v sobě, a že s druhé strany má též své objektivní požadavky, podle nichž nemůže být zákonitě spojen než s jedním nebo více přísudky, určenými samou jeho povahou, ale ne libovůlí nebo strukturou přísudku poznávaného. Jeho výklad však se nesrovnává dostatečně ani s textem samým ani s všeobecným hnutím myšlenky tomistické. Sv. Tomáš neřekl, že v soudnosti rozumu se vysloví shoda přísudku s předmětem, on řekl, že se vyjádří shoda přísudku s věcí naznačenou předmětem. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea (I a, q. 16, a. 2, c.). Dále, sv. Tomáš je esenciálně realistou, takže můžeme nalézt u něho prvky kritiky, nebo spíše, že vidíme v jeho myšlence popis konkrétního pohybu myšlení; nezdržuje se při pouhém subjektivním popisování nebo při logickém rozboru proposice: následuje tendenci vlastní rozumu, která se nezastavuje u ideí, nýbrž směřuje k věcem. Dovoluji si zde odporovat domněnce autora Generální Critériologie, poněvadž příliš často hromadně přičítá tyto domněnky všem, kteří je od něho přijali přímo nebo nepřímo, a přijímá nad-

šení jejich studií, a že z toho, co zcela neprávem jmenuje l'Ecole de Louvain, učinil úplně nerozdílnou skupinu thesís, kterým nic nepředpisuje, a že dobře ví, co je pozitivní práce, kterou byl vykonal ještě v nedávných dnech, kdy kardinál Mercier se svou obdivuhodnou otevřeností napadl problémy kritiky poznání.

To, co jsme řekli, slouží již k tomu, abychom ozřejmili trvalý charakter pravdy, rovněž tak možnost kontroly pravdy a cenu našich poznání. K dosažení pravdy je třeba, aby z naší strany zde byla asimilace objektu, ne asimilace pasivní, vyplývající ze složité operace ducha, zevrubně pozorujícího rozdílné vzezření věcí, které jsou mu dány v jednoduchém vnímání, a které mají svůj původ v sensaci. To je překlad, vysvětlení věci, o níž se jedná. Ještě lepší osvětlení je pak rolí, která je v pravdě sponou, zápořem, dovedností, jichž užívá rozum, aby vyjádřil učenost. Sv. Tomáš rozlišuje od skutečného bytí slovo, sponu, která je utvořena rozumem – přizpůsobivším se věcem, vždyť povstala téměř z ničeho: *Non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans se ipsam non enti quod est extra animam; unde non esse extra animam existens non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris*. De ver. q. I, a. 8, ad 7 m. Poznání vyrovnané s objektem není pak materiálním přijímáním nebo jednoduchým napodobením zevnějších věcí, je v něm překladem, ztlumočením. V tomto smyslu též se může říci, že objekt je v předmětu podle své povahy. Všeobecně mu postačí porozumětí tomuto antropomorfismu přírody duchovní nebo materiální, intencionální nebo věci skutečné; je třeba vyvoditi všechny konsekvence vyplývající z tohoto tvrzení: býti v rozumu podle povahy rozumu, znamená býti tam podle konkrétní povahy tohoto rozumu, podle jeho jednotlivého způsobu myšlení, chápati věc. Tak lidská inteligence, abstraktní, dosáhne kompletního poznání věci jen přibližováním se postupným, společnými silami, které pomohou pojmouti různé stavy bytí. Tento způsob jednání inteligence se projevuje už při prvním styku se skutečností. Ona ji vždycky přesně chápe pod formou bytí a bytnosti. Toto poslední slovo dobře ukazuje, že se nejedná o nějakou nemožnou intuici základu bytí, jak se ještě často opakuje, kterým lidská intelligen-

ce hned proniká až k tomu, co tvoří podstatu věcí. Všechno, co rozum činí, a co činí nutně, jest rozumětí, pojmouti svůj objekt jako nějakou věc, která má určitou realitu, určitou objektivitu, zastaviti se na této planině, což jsou jakýmsi způsobem sensace. Všechno, co cítí, vidí pod tímto zorným úhlem, bezprostředním stykem s nějakou maličkostí, ovšem ne smysly. Proto také pohled inteligence není pouhým ochuzením skutečna, nýbrž víc, není-li mystickým zjevením, radiografi substance. Sv. Tomáš vůbec nemluví o intelektuelní činnosti, najednou chápající lidskost, nebo specifickou bytnost kame-ne, zlata, železa. Též nepoznává intelektuelně věci, leč pomocí jejich smyslových kvalit. *Res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia nostra cognitio initium a sensu sumit, cuius per se obiectum sunt sensibiles qualitates; unde et in I. de Anima dicitur quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quid est* (De ver. q. I a. 10, c.). Proto sv. Tomáš o něco dále praví, že smyslové případy jsou zevnějšími znameními formy: *non tamen omnis res habet illam formam cuius iudicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates* (ad 4m). Též zde není třeba představovati si případy, jako bezprostředně odhalující takovou nebo takovou formu. To, co my víme o bytnosti, redukuje se všeobecně na ideu, která je jakousi věcí projevující se takovými nebo takovými vlastnostmi, které by byly u živých bytostí takového a takového chování. Naše „definice“, nehledě na případy matematických předmětů, jsou všeobecně složené při poslední analýse pojmu bytí, které určíme způsobem víceméně přesným ve spojení se smyslovými vlastnostmi.

Tím uvidíme, že je na místě o tomistické teorii pravdy široké pojednání o poznáních kritik věd. Skutečné poznání bytnosti, daleké toho, aby vylučovalo studium těchto přibližných odhadů, nebo spíše odvolání znalostí abstrakce a tím, že obsahuje v sobě neomezenost na způsob mezery, která překáží kompletnímu spojení ideí a konkrétních smyslových určení, pojatých též abstraktně.

Je ještě jiný důvod. Řekli jsme již, že při determinaci bytností též rozum sahá po umělostech, jako po negaci, po srovnávání, po logických vztazích ideí mezi sebou. Nic si však nevšímá všeho toho, co rozum přidá k věcem, aby je pochopil tak,

jak právě negace, ideální rozdělení dvou znamená nebo jedné věci nebo více pojmů. Žádný výkon není více neschopen býti jednoduchou napodobeninou skutečna, jako tato iniciativa ducha, oživující všechny naše výzkumy. Opravdu je nemožné mysliti bez rozlišování, bez odporování a následkem toho i bez popírání.

Z toho všeho můžeme odvoditi, že tomistická teorie pravdy je daleka toho, co se spravedlivým pohrdáním jmenuje teorií pravdy napodobující. Ani idea, a tím méně soud rozumu, nejsou prostými kopiemi věci. Pravé poznání není otiskem světa, nýbrž je spíše kresbou vysvětlující, činící chápatí čáry a hrboly na jeho povrchu. Nebo ještě, žádné srovnávání nevysvětlí dokonaleji, co je to operace tak všední a při tom tak tajuplná jako poznání; může býti jen přemožená, budeme-li ji chtít pochopiti, tak bude jen malá. A proto nejen sv. Tomáš rád přidává k formulaci *adaequatio rei et intellectus* slovíčko „*quaedam*“, nýbrž je i nahrazuje jinou metaforou, méně materiální, srovnávaje pravdu s harmonií: pravda je soud, jsoucí v souladu s věcmi; *iudicium consonans rebus*. Nebo též určuje pojem souladu, když praví, že nastává tehdy, když inteligence řekne, že, co je, je, a co není, není.

Konečně poznamenejme, že věci jsou složité, že tedy jsou v poměru zvrtném. Nedbajíc trochu schematické jednoduchosti, s jakou mluví sv. Tomáš o bytích, není mu neznámo, že jak v poznání, tak v realitě je často těžké, ba nemožné, naznačiti přesné jejich meze; vždyť je to vlastně celý svět, ne taková nebo jiná partikulární podstata, která je dává člověku k poznání, to jest, spořádati ji, postupně dobýti duchem stisknuté buňky, splést relace, které ji tvoří.

Hlavní tedy pohled na pravdu je vnitřní. Vztah mezi bytím a rozumem – část nadmíru důležitá tohoto vztahu, to, co ho specifikuje, je dílo rozumu závislé na bytí, jsoucím v sobě, přece však přístupným rozumu samému, pozorujícímu jaksi uvnitř. Z toho následuje, že rozum uvnitř chápe vlastní adekvaci, svůj poměr k věcem. A co má pak vlastní, totiž přisudek soudu, to pochopí lépe, než předmět. Jeho vlastní pohnutka, vlastní činnost, vedoucí k aplikování tohoto přisudku předmětu, je mu též transparentní. Není jako hmotná bytí, uzavřená v částech bytnosti; ovládá se, sám se pro-

niká a je si vědom svého konkrétního života ve vlastní síle. Rozum vyzkouší, že je schopen míti pravdu, že svou povahou má se přizpůsobiti věcem. Samovolná reflexe, ač neurčitá, může býti počátkem skutečné kritické reflexe. Tedy není rozporu ani v poznání vulgárním; každý soud má základní reflexi, a to nejen na předmět proposice, nýbrž i na inteligenci samu. Když přisvědčuje, to znamená, že v předmětu je požadavek, chtějící vzájemnou shodu s její strany. Je to v povědomí, a ne v matných silách podvědomí, že nastává spojení přisudku s poznanou věcí. Kritika jí nepředkládá jinou zřejmost, ta se omezuje na další osvětlení a přenáší pátrání výslovné reflexe na všechny soudy, ať jsou jakékoliv.

Studium pravdy soudu přivádí nás alespoň ke krátkému nástinu omylu jako k doplňku. Mýliti se znamená přivlastniti přisudek věci, která ho nevyžaduje, nebo oddělit od věci přisudek, který jí patří. Omyl je tedy v inteligenci, ať už je předmět jakýkoliv. Nechápe, jak jsme již řekli, že vzniká v jednoduchém vnímání, protože rozum nezaujímá zde hned posici naproti skutečnu. Při definicích nebo vnímáních složitých věcí (rovněž tak při složitých vnímáních jednoduchých věcí) může nastati určitým způsobem omyl, protože rozum zde již vykonává synthesy. Jsou-li známky, které sceluje nebo které se pokouší scelit, nesmiřitelné, skutečně nebo jen zdánlivě, definice je porušená, poněvadž je v odporu, čili, v ničem neodpovídá skutečnu. A když je aplikována předmětu, s kterým se neshoduje výslovně nebo zahaleně, je též porušená; tento případ se však redukuje úplně k soudu.

Soud nemůže být klamný, jsou-li jeho části tak bezprostředně spojeny, jako známky tvořící podstatu bytnosti. Proto první principy, jako princip kontradikce, nemohou býti zapřeny a jsou naprostou jistotou; vlastně jsou jenom složitějším zobrazením pojmu bytí, bytností nejabstraktnější a první ze všech; zúčastňují se na jeho předmětnosti a bezprostřednosti. Skutečné pravdy z bezprostředního zjištění jsou jenom intelektuelním převodem smyslové veličiny. Mezi dvěma pravdami, jak v řadě abstraktním tak konkrétním, jest široké pole prostředních pravd, poznaných odvozeně od principů a zjištění. Omyl se může vkrásti: nepřítomností nutného pouta mezi premisami a

závěry, spěšným výkladem smyslových veličin, jenž k bytím již sobě vlastním a téměř neanalyzovaným, připojuje nové veličiny, vyvolávající nové ztotožňování, nebo též nedostatečným rozlišováním mezi významy samými. Hle, právě tolik příčin omylu. Avšak, jak dobře poukázal R. P. Roland-Gosselin, vysvětlí-li tyto příčiny možnost chybovat, pak příčina omylu je vždy psychologická, morální. Intelligence jako taková, sama o sobě nemůže vidět zlo, poněvadž vidět zlo, to jest, v určitém vztahu méně – nemůže vidět. Aby se klamala je třeba buď vskutku chtít to učinit, nebo alespoň přenáhliť svůj soud, nebo se nedržeti přesných hranic sil lidského poznání, což je ovšem jiná forma přenáhlení. Omyl je nedostatečnost pozornosti, z čehož následuje chybná aplikace rozumu skrze vůli, a tak přímo nebo nepřímo je třeba něco chtít.

Omyl intelligence jest spojen s omylem smyslů. Smyslové schopnosti určitým způsobem nevyslovují pravdivé soudy, nepřijímají ani pravdu ani lež. V jiné souvislosti mohou se jim přidělit tyto vlastnosti. Smysly, sdružující obrazy, přivádějí nás do kontaktu s věcmi, vyvolávající tak z naší strany činnou reakci, rovnocennou se soudy, protože to jsou praktická počínání, uzavírající realitu svého předmětu. Tak ovšem smysl předčí již svůj bezprostřední objekt, který je prostým podáním nějaké kvality, dílo společné příčině i předmětu. Co se tedy toho týče, zde se nemůže mýlit ani smysl ani instinkt ani intelligence, když vykládají přesně známé veličiny smyslové; mám-li v ústech nějakou sladkost, je jasno, že to musím potvrdit; pravidelně poznám i předmět, ke kterému se vztahuje ta sladkost, a který též jinými citelnými vlastnostmi je charakterisován.

Může se však přihodit, že orgán, prostředí drážděné, je v abnormálním stavu; tehdy ovšem nepoznám tento objekt sám v sobě; pak je má subjektivní sense jedinou veličinou. Neshoduje se však, že výrazy: bytí normálním nebo abnormálním, připouštějí každé určení psychologické, a vůbec ze zkušenosti. Normál poznáme ze zkušenosti, a co není v jejích hranicích, o to vždy budou spory. Zde má kritika široké pole. A to tím více, jedná-li se o obecnostech smyslných nebo případkových, to jest, o vlastnostech vnímaných smyslem, který je nemůže přímo chápat buď jako reality – jako je podstata, přesahující jeho chápavost. Proto při-

pouštíme, že svědomí může pochybovat o různých slabých sensacích, a především o sensacích a obrazech.

Dlouho jsme se zdrželi při popisování pravdy intelligence, neboli pravdy formální. Z ní se odvozují všechny ostatní: pravda smyslů, slov, pravda proposicí nebo řečí, konečně pravda o tom, co se řekne o věci.

Řekne se však, že věc je pravdivá sama o sobě. Neřekneme jenom: to je pravdivé, nebo, že je pravdivé to, co je, nýbrž mluvíme o pravdivém zlatu, olovu! A i to může být jenom se vztahem k inteligenci. Intelligence, jak jsme řekli, se může vyrovnat věcem, které poznává. Ať je jakákoliv část immanence v poznání, stejně se musí vztahovat k předmětům; musí se na nich modelovat, protože jsou exemplární příčinou jejich pojmů. Tyto předměty mohou být poznány. Pozorovány prostě v sobě, jsou, a bytí je pravdivé jen podstatně, způsobem hmotným, oddáleným. Avšak objekt, poznáný nebo mohoucí být poznán, jest pravdivý vlastní pravdou, jako blízká příčina pravdy intelligence. Je to pravda věci, skutečná, nebo jak ji nazvali pozdější scholastikové – ontologická, podobně jako logickou pravdu pojmenovali formální. Tato věcná pravda je nutnou a všeobecnou vlastností, je transcendentem všech ostatních. Neboť skutečně, kde je bytí, tam má intelligence svůj předmět, může chápat bytnost, což je její vlastní způsob poznání. Jedině nic, jako takové, nemůže být přímo takto vnímáno; chápeme-li je, tedy vždy srovnávající je s bytím. Aby intelligence mohla poznávat, musí být determinována; i předmět pro ni je lépe determinován, sama též nejlépe vnímá schopností, proto bytí jest formálním objektem intelligence.

Vztah bytí k rozumu není prázdné slovo. Může-li rozum poznati bytí, zvláště bytí dokonané, složité, to jest, samo v sobě je porozumitelné, a to nejsouc bytím čirým, obsahuje princip, který je uschopňuje připodobnit se, dává mu zvláštní strukturu. To je úkol formy buď bytující nebo čiré, anebo nebytující, spojené s hmotou. Tato je v řádu bytí původem determinace a nepřímo jsoucnosti, v řádu poznání původem srozumitelnosti. V tomistické syntesi není relace úplné nezávislosti, anebo její nepřítomnosti, mezi bytím a rozumem, jak si ji vynalezli současní filosofové, aby zachránili re-

alitu objektu. Naopak, je vnitřní relace, hluboká příbuznost, připomínající to, co idealismus má dobrého a pravdivého, aniž by upadl do svých omylů a přeludů.

Bytí je snadno poznatelné lidským rozumem; proto plným právem je transcendentem: Enset verum corvertuntur; omne ens est verum. Je třeba však prozkoumati při posledním rozboru, odkud pochází tato srozumitelnost. Není to jednoduchý čin. Zkoumajíce poslední důvod, vystoupíme do jiného řádu úvah. Rozum lidský není absolutní, mající v sobě svůj přednět a nevypůjčující si nic zvenku; jsa prázdný, musí pátrat po předmětu smysly; mnohonásobný, napjatý ve svém úsilí, nedokonalou jednotu uskutečňuje jen v konech mnohonásobných. Může však pátrati, snít o rozumu, který si je sám v sobě objektem, rozum, který je příčinou nejen konu poznání, nýbrž i možnosti poznání, a to jak se strany vlastní moci, tak se strany objektu; rozum, který si klade svůj objekt, nebo spíše, je absolutně jednoduchý, bytí samo je jeho pravdivým objektem, v nejvlastnějším slova smyslu, vlastní bytostí, jeho bytím v sobě. Metafysika nám praví, že je takové bytí. Což by nedostačilo k jeho dokázání jen porovnání věci srozumitelné? To je čtvrtá cesta sv. Tomáše: Existují-li srozumitelná bytí, to znamená, že nejsou nejvyšší inteligencí; sám jejich počet ukazuje, že nevydávají srozumitelnost; pak ovšem nejsou srozumitelná sama sebou, nýbrž účastí. Jsou srozumitelná účastí srozumitelná nejvyššího, neboť připustíme-li ještě věci srozumitelné mnohonásobné a ne první, prostě oddalujeme nesnáz. Je tedy vědění nejvyšší, bytující. Ono je příčinou všeho vědění, ale též inteligencí nejvyšší, poněvadž je absolutně první. Ostatně, odkud by pocházelo vědění, ne-li od inteligence? Vztah k inteligenci nemá být odvozen od ní samé? Inteligence, pramen bytí, je též pramenem vědění, protože ono je vlastní bytím, vznikajícím z první příčiny.

Tamtéž dojdeme, i když budeme výlučně zkoumati pravdivo novým způsobem, jako sv. Tomáš. Bytí se má přirovnávat ne pouze k inteligenci, která se omezuje na to, že je zkoumá, nýbrž i k té, která ho činně plodí, totiž k inteligenci činorodé. Inteligence lidská obvykle je badavá: potíží na bytí v každém činu. Výjimku tvoří inteligence umělce, řemeslníka a všech, kteří tvoří nějaké dílo, jemuž

dá inteligence existenci podle napřed pojatého plánu. Tato inteligence se nemodeluje podle bytí, ona je činí napodobením svého ideálu; to se pak též může nazvat pravdivým vzhledem k ní, jsouc takto učiněno. Jak tato praktická pravda lidská jest dosti řídká a nepřichází v přírodních věcech, tak je všeobecně opomenutá při vypočítávání druhů pravdy u sv. Tomáše, ani jméno ji neodlišuje od jiných druhů pravd, leda ono: lidská pravda věci. Ale není tomu tak s pravdou bytí v poměru k Bohu. Poněvadž nic není, leč skrze něho a skrze činnost jeho inteligence, a že jeho mohutnost, totožná s jeho účinným myšlením, dosáhne bez omylu svého účinku, každé bytí se bude shodovat s myšlenkou Boží, to jest s bytím Boha, jím poznaným. Ideje nemají zřejmé bytí mimo bytí a myšlenky Boha; ideje skutečných nebo možných bytí nemohou samy ze sebe upoutati pohled Stvořitele.

Je známá velkolepá synthesis, kterou sv. Tomáš odvodil pro důležité závěry epistemologické a metafysické z těchto principů: „Věc je v různém poměru k rozumu badavému a k rozumu činorodému: rozum činorodý je příčinou věci, a tím je mírou věcí, které vykonal; rozum badavý, přijímaje určitým způsobem své učení od věcí, je jimi jaksi přiveden do pohybu, a tak ony jej měří. Z toho následuje, že přírodní věci, z nichž čerpá naše inteligence vědomost, ji měří, jak je řečeno v X. kn. Metaf.; ony jsou však měřeny božskou inteligencí, v níž jsou všechny věci stvořené jako umělecká díla v inteligenci umělcově. Proto Boží inteligence měří a není nikdy měřena; věc přírodní měří a je měřena; naše inteligence je měřena, avšak sama neměří věci přírodní, nýbrž jen věci umělé. Přírodní věc je tedy umístěna mezi dvěma inteligencemi a jest pravdivá vzhledem k dvěma: svou shodností s inteligencí Boží je pravdivá tím, že plní cíl, k němuž je inteligencí Boží řízena; svou shodností s inteligencí lidskou je pravdivá tím, že usuzuje správně o přirozenosti svého předmětu . . .“ De ver. q. I, a. 2, c.

Božská pravda není první a bytostní jen proto, že je nutně ve věcech, nýbrž i proto, že prostřednictvím vědění bytí je zdrojem pravdy lidské. Tato pak podstatně záleží v přizpůsobení se pravdě Boží přes tvory. Božská pravda není sdělována jen věcmi tak, jak jsou ve své hmotnosti, fysickém bytí, třebaš poznaném, nýbrž jak jsou v abstraktních

výkladech, které jim dáme na př. poznáním metafysických principů. Tyto jsou prostředníky nejvíce duchovními mezi Boží pravdou a naším rozumem.

Tato zkoumání dovolují nám pro posudek poukázat na principy a všeobecně na poznání lidské, zvláště metafysické, na jeho poslední základ a poslední důvod jeho absolutního charakteru. Relati-

vistům jest hříčkou říci, že žádné lidské poznání nemůže býti absolutní, poněvadž ani věci ani lidské poznání se nevymyká náhodnosti a omezení. Byla by to pravda, kdyby nebyly ve vztahu se Stvořitelem; avšak jak věci, které jsou závislé, tak rozum, chápající je tak, jak jsou, je vázán vnímání v pojmu stvořeného bytí intimní vztah, který je spojuje s bytím absolutním; v bytí a v své nutnosti.

Prof. P. Kremer.

TOMISMUS V NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGII

Filosofie náboženství se po dlouhých hledáních cest dnes konečně shodla na vědomí dvojího úkolu: zjistiti podstatu a zjistiti pravdu náboženství. Vzhledem ke zjištění pravdy náboženství všechny směry nekatolické jsou svorné ve tvrzení, že tuto pravdu lze sice poznati prakticky, to jest osobním zážitkem – tedy pravdu subjektivní; ale toto praktické poznání nelze teoreticky bezmezerně zdůvodniti, aby se stalo pravdou objektivní.

V označování podstaty náboženství jest nyní v hlavních obrysech dvojí názor. Jedněm náboženství znamená soubor hodnot, jež člověk v určitém období má za nejvyšší a nejhodnější jeho snah; jiným jest náboženství „vztah člověka k nějaké vyšší, nadlidské, transcendentní moci, na níž všechny svět jest závislý, a jež také jest nejvyšší hodnotou“ (na př. prof. Linhart).

Z loňských studijních náčrtů se vidí, že katolický směr specialisuje tento směr nebo vztah člověka ve výměru náboženství. Tento vztah člověka k nejvyšší moci jest mu vztah k nejvyšší osobní bytosti rozumové, a to vztah podrobením ducha, t. j. rozumu s vůlí, a života. Jako všechna náboženská psychologie má své zásady, či předpoklady v hledání podstaty náboženství, tak je oprávněn je míti též tomismus, a jimi pracovati teoreticky a prakticky v náboženské psychologii.

Má se tedy ukázati tomistický způsob náboženské psychologie, na jeho zásadách vybudovaný, aby se vidělo, zda tento směr dovede dáti ucelené odpovědi, které by odpovídaly skutečností náboženským.

Náboženský život je tomistickému směru sice nejvyšším způsobem a projevem lidského života, ale přece projevem, ve kterém jsou činné tytéž ži-

votní síly, které jsou činné v normálním všedním životě; náboženský život je skutečný a cele lidský život v závislosti na Nejvyšším, tak jako všední život je skutečný a cele lidský život v závislosti na „všední“ pravdě. I všední život je závislý na pravdě a prvotně na pravdě. Proto se v předešlém zdůrazňovalo, že skutečnou podstatu a podrobnější ráz náboženství lze zachytiti jen z tohoto stanoviska závislosti na pravdě, poměru ku pravdě a životního pohybu z pravdy. To bude z dalšího zřetelnější.

Že tato myšlenka není cizí ani netomistickým a nekatolickým směrům v náboženské psychologii, dokazují všechny dotazníky, kterými pracovali všichni badatelé, od Starbucka až po Girgensohna. Pozorné úvaze se zjeví, že ústřední a rozhodující význam se dává právě pojmu a vlivu pravdy nebo nepřímo pochybnosti.

Náboženská psychologie má odpovědět na trojí otázku, obecně v této podobě podávanou: Které duševní mohutnosti pracují v náboženském projevu ducha? Kterým potřebám má vyhověti náboženství v člověku? Za jakých duševních okolností povstává a rozvíjí se vpřed nebo zpět náboženský život? Odpověď lze hledati více cestami. V zásadě pak jsou nejslibnější dvě: Buď ze specialistických pozorování jednotlivců a jednotlivých náboženství, nebo z pozorování vynikajících jednotlivců ve vynikajícím náboženství. Již po této stránce metody má tomismus velmi výhodnou přednost vůči jiným směrům, protože má k dispozici staletou teoretickou i empirickou práci na vynikajících jednotlivcích vynikajícího a staletými osvědčeného a do všech podrobností prožitého náboženství, a to prožitého za nejrůznějších okolností osob i časů a míst. Protože dnešnímu vědci je tak těžko uznati sou-

vislý, věkovitý a v podstatě neměnný majetek pravdy, hledá stále a následkem svých metodických prvků musí stále narážeti na nesrovnalosti, nepochopitelnosti; nedojde však nikdy k výsledku obecně platnému. Co se vybadá z osobních zážitků vědcových nebo jeho předmětů pokusných, to jsou věci pro vědeckost velmi nespolehlivé, neboť zkušenost ukazuje jasně, že v nich není záruky správného vystižení. Není totiž v nich uznání měřítka, které může býti jedině v souvislém, věkovitém a vyvrcholeném náboženském životě nikoli jednoho jedince, nýbrž celých pokolení a množství vrcholných jedinců. To jest jeden předpoklad metody tomistické. Druhý předpoklad z filosofie svatého Tomáše Akvinského jest v umístění otázek o podstatě a pravdě náboženství. Moderní náboženští psychologové vesměs považují vědu za nepřislušnou v odpovídání na otázku po pravdě náboženství; jsoucnost nejvyšší bytosti jest jim v nejlepším případě osvědčena osobními zážitky, ale nelze jí zjistit vědeckými prostředky důkazovými. Mentalita subjektivisticky nebo idealisticky zaujatá nepozoruje, že tím veškerá náboženská psychologie ztrácí půdu a základ svého důvodu bytí. Avšak rozum principiálně vidí, že nelze určovat podstatu něčeho, o čem se vůbec nemůže zjistit, má-li nějakou podstatu a není-li pouhým klamem nejruznějších tvárností.

Svatý Tomáš Akvinský nejprve filosofickými argumenty najisto staví jsoucnost transcendentní osobní inteligence, Boha ve smyslu monotheismu. Potom totiž je teprve možný jasný a účinný postup náboženské psychologie, ježto tím je teprve umožněn základní požadavek úspěšné práce odlišení náboženství od pověry, což je rozlišení moderním cizí a také základ všech bludných cest. Ale toto rozlišení jest pro náboženskou psychologii takové důležitosti, jako je pro psychologii vůbec rozlišení pravidelnosti a úchylnosti.

Maje dokázanou tuto a takovou nejvyšší bytost, hledá svatý Tomáš podstatu náboženství. Všechny zásady, roztroušené v jiných traktátech a v jiné souvislosti probírané, jsou soustavně zpracovány filosoficky v theologické Summě, 2. II. 81 a další. Nelze říci, že tu mluví teoretik. Neboť osobnost Tomášova přesně odpovídá mezím, ve kterých chce pracovat moderní náboženská psychologie: mluví tu osobnost, která sama stojí na vrcholcích

náboženského života ve vrcholně vypracovaném náboženství. Z dějin vědeckých metod dále víme, že Tomáš byl žákem školy Alberta Velikého, který zásadně všechny teoretické věty ověřoval experimentálně. A tak náboženská psychologie svatého Tomáše Akvinského má také cenu psychologie empirické a výsledků experimentů.

Jeho odpověď na první z naznačených otázek postupuje takto. Čtvrtý je směr lidského ducha k Bohu: spojení s ním, jakožto neochabujícím původem; hlavním předmětem jest lidské vůli, protože jest posledním cílem lidského života; lze se od Boha odvrátiti nedbáním; lze hledati opětne spojení s ním osvědčováním poznatků víry. V některém z těchto směrů, nebo i postupně ve všech se pohybuje každý náboženský život.

Prvním psychologickým důsledkem tomistické nauky o pravdě náboženství je, že prvotnou a základem účastněnou mohutností v náboženském životě je rozum, přesně řečeno, činnost poznávací. Není možný počátek náboženství, nezačne-li pracovat mohutnost poznávací, která nějakým způsobem a v malých nebo velkých rozměrech ukazuje člověku, že „Bůh všechno učinil a ve všech věcech má nejhlavnější místo“ (81. 2). Také této myšlence se nedovedla uzavřít netomistická i nekatolická náboženská psychologie, neboť všechna pokusná badání začínají různým sice tvarem, ale podstatně jednou myšlenkou o pochybnosti, kterou tuší na začátku náboženského života, jako počátek jeho probuzení nebo jeho změn a jeho stavu nynějšího. Při skutečném náboženství patří rozumové mohutnosti základní úkol a práce. Kdo má příležitost pracovat s dušemi a pracuje s uvědomnělou pozorností, má tuto skutečnost bez mezery potvrzenou; chce-li dosíci rozvoje náboženského života, musí zasahovat rozum podáváním většího obsahu a větší hloubky náboženských pravd a jen tak trvale lze udržovat náboženský život v čilosti a postupu, kdežto volní nebo citová stránka zklame vždy.

„Jest požadavkem přirozeného rozumu, aby člověk něco konal na úctu Boží“ (tam. 2. ad 2). Rozum ve své praktickosti koná druhý krok v náboženství; má udávat směr náboženské činnosti duše. Ale to znamená zásah druhé mohutnosti duševní, vůle, protože tu náboženská myšlenka přechází v náboženský čin. „Náboženství není ctností rozumovou,

nýbrž ctností mravní (jejíž sídlo a vlastní činnost je ve vůli), ježto je částí spravedlnosti“ (tamt. 5. ad 3).

Smyslem práce, kterou konají rozum a vůle, je varovati se krajností, najítí střed čili rovnováhu, když člověk něco koná pro Boha. Tato poznámka má v náboženské psychologii sv. Tomáše základní význam pro odpověď na druhou otázku v náboženské psychologii vůbec, po smyslu totiž náboženského myšlení a jednání; to zatím jen tu budiž konstatováno. Pro nynější studii má ten význam, že ukazuje na směr, kterým se má bráti psychologický pokus, jakým směrem se musí hledati. Náboženskou činností hledá duch rovnováhu životní mezi Bohem a člověkem, aby neupadl do krajnosti pověry, která se může buď minouti s božstvím, a hledati jen ukojení vlastních sklonů, nebo chce božství dávatí něco, co nepůsobí rovnováhu, ježto chce konati to, čemu sv. Tomáš říká „nepatřičný způsob úcty“.

„Náboženství má dva vnitřní úkony jako hlavní a samo sebou patřící k náboženství, totiž oddanost a modlitbu (*devotio et oratio*); zevnější pak úkony jako podružné a zařízené na úkony vnitřní“ (81, 7). Samo jméno oddanosti naznačuje úkon vůle, „zvláštní úkon vůle, ochotně pohotové bez odporování konati, co patří ke službě Bohu“. (82, I.) Snad by se nejsrozumitelněji řeklo, že je to bezvýhradná povolnost, uvéstí v pohyb všechno, co je třeba uvéstí v pohyb, aby nastala, byla zachována a pěstována ona rovnováha mezi Bohem a člověkem. Ta bezvýhradná povolnost ovšem nenastane sama, neboť podle psychologických zásad sv. Tomáše vůle je mohutností slepou, povolnou ke všemu, co se jí namane jako dobro v jakémkoli rázu. Proto je třeba najítí a udati příčiny psychologické pro tuto povolnost.

„Vnitřní příčinou oddanosti je myšlenkový rozbor (*contemplatio, meditatio*), protože každý úkon vůle pochází z nějaké úvahy, ježto předmětem vůle je dobro rozuměné“; a to rozbor, působící vědomí hodnoty Boha, jako nejdokonalejšího dobra a vědomí jeho dobrodiní; tento rozbor „působí lásku, která jest nejbližší příčinou oddanosti“; další jest rozbor vlastních lidských a osobních nedostatků, pro které se potřebuje opřítí o Boha (82, 3). „Oddanost pak sama sebou působí duchovní radost myslí; v důsledku však působí smutek, následkem úvahy o vlastních nedostatkách; a v důsledku smut-

ku opět působí radost, následkem naděje v Boží přispění“ (tamt. 4).

Tomistická nauka mistrova tu podává jasné a empiricky ověřené východisko ze všech nesnází moderních náboženských psychologů. Je tu naznačena řada různých tak zvaných náboženských „typů“, radostných a zádušných, horlivých a lhostejných, čilých a zdlouhavých, vynalézavých a bezradných, charakterních a vrtkavých, abychom jmenovali jen ty nejhlavnější. Hledají se v takových okolnostech projevy různé náboženskosti, naráží se na nepřekonatelné překážky, ježto se nevidí základní myšlenka náboženství a že toto všechno jsou jen různá období jednoho ústředního stavu, totiž cesty k radostné pohotovosti, a boje o ni a různé výsledky boje. Ale ani to, ani ono není období konečné, nýbrž jen stupeň uceleného, jednotného vývoje, jenž má náboženskou psychologií býti uveden teoreticky a prakticky na správný postup, požadovaný vlastní povahou náboženské činnosti duše.

Podřadné úkony, které jsou ve volním činiteli při náboženském postupu, smutek totiž, obklopený radostí dvojího druhu, ukazují na další činnost v duchových mohutnostech, která opět náleží rozumu. Následkem důsledků oddanosti je modlitba. Přesněji řečeno: modlitba je důsledkem druhé radosti, způsobené oddaností; oné radosti, která je z naděje v Boží přispění. Modlitba je úkonem rozumu provázeného radostí ve volní stránce ducha. Praktickým rozumem se hledá směr a způsob díla. Kde jsou síly lidské dostatečné, tam praktický rozum prostě poroučí a svým rozkazem zařizuje příčinu k vykonání účinku; kde však není dosti sil, tam se praktickým rozumem k účinku zařizuje příčina vyšší, které ovšem nelze poroučeti, ta musí býti požádána. V oboru náboženského života je totéž; a zařizování díla k vyšší příčině se děje modlitbou. Proto praví sv. Tomáš: „Modlitba je úkonem rozumu, pokud totiž člověk praktickým rozumem zařizuje své záležitosti k Bohu“, aby totiž je vyšší síla Boží vykonala v těch podrobnostech, ve kterých lidská síla nedostačuje. A to všechny záležitosti, ikdyž je to záležitost poznání Boha a jeho tajemství, nebo touha po lásce a sjednocení. Vlastní psychologický rozbor tohoto úkonu naznačuje sv. Tomáš (83, 17) čtvrtým krokem rozumu: pozdvižení myslí k Bohu, projevení záležitosti k Bo-

hu zařazované, důvod splnění prosby, a to se strany Boží jeho mravní dokonalost, se strany člověka prosícího vděčnost.

V tomto schematu je celé náboženství ve své psychologické stránce, ve své činnosti v duchu člověka a v cestách této činnosti. Podle dalších článků sv. Tomáše pak všechny zevnější náboženské úkony nejsou vlastně nic nového, a rozhodně nejsou nic podstatně odlišného od tohoto duševního postupu; jsou jen tehdy náboženskými úkony, jsou-li nařizovány a prováděny duševní úpravou dotud naznačovanou. A v tom je další jasnost pro práci náboženské psychologie, že totiž nemá

v zevnějších úkonech hledati něco, co by snad mohlo vésti k jiným výsledkům, než k jakým vede psychologický rozbor zkušenostní a teoreticko-filosofický.

Důsledek náboženské psychologie tomistické, jak tu byl naznačen ze sv. Tomáše Akvinského: v náboženství hlavní a nejpodstatnější složkou je rozum. Z čehož je dále jasné viděti, co se chtělo říci, když se zdůrazňovalo, že náboženství je podstatně spojení pravdy s lidským životem a že náboženství bude snadněji psychologicky bezvadně osvětleno, bude-li pojato jako vnímání, pěstování a konání pravdy. Prof. Em. Soukup, O. P.

ROZŘEŠENÍ OTÁZKY, ZDA JE MOŽNO PŘISOUDITI HMOTĚ SCHOPNOST MYŠLENÍ?

Dovozeno z principů mechanických.

Ze stejnojmenného pojednání L. Eulera¹ v *Opuscula varii argumenti*, Berolini, sumptibus A. Haude et Jo. Car. Speneri, Bibliop. Reg. et Acad. Scient. privil. 1746, ve volném překladě podává dr. Alois Jemelka S. J.

Je nesnadná a zvláště v naší době velmi přetřásaná otázka, zda je možno hmotě přisouditi schopnost myšlení nebo ne. Jsou totiž mnozí, kdo tvrdí, že schopnost myšlení je v takovém rozporu s podstatou tělesa, že by ani Bůh všemohoucností svou nemohl vytvořiti myslící hmoty. Tipokládají za stejný myšlenkový rozpor pojmouti hmotu obdařenou schopností myšlenky, jako je pojmouti čtyřhranný kruh neb železné dřevo. Jiní naopak soudí jinak a domnívají se, že není mezi zvláštními znaky tělesa a schopností mysliti takového rozdílu,

1 Leonard Euler, jeden z nejslavnějších matematiků všech věků. Spolu s Bedř. Gaußem bývá nazýván nejjasnějším dvojhvězdím na matematickém nebi německém. Narodil se r. 1707 v Basilei ve Švýcarsku, zemřel r. 1783 v Petrohradě. Byl žákem slavného švýcarského matematika Jana Bernoulliho. Ač s počátku na jedno oko slepý, později úplně, zůstal literární dědictví čítající 32 kvartových a 13 oktavových svazků vedle 700 většinou obsáhlých původních pojednání. Ve všech oborech matematiky a fysiky zanechal nezníčitelné stopy svého hlubokého a universálního ducha. Ludvík XV. jmenoval jej přespočetným členem pařížské akademie, ač žádné místo v tomto učeném sboru uprázdňeno nebylo. Kromě toho byl členem akademie petrohradské a jiných učených společností.

aby tato schopnost byla jimi úplně vyloučena, a myslí, že se zcela dobře může státi, aby Bůh vložil do hmoty také schopnost mysliti. A toto své mínění snaží se zesílit tím, že nám nejsou podstaty hmoty a všechny její vlastnosti tak známy a prozkoumány, abychom jim mohli upřítí schopnost myšlenky. Domnívají se tedy, že nelze myslící hmotu srovnávati se čtyřhranným kruhem nebo železným dřevem, nýbrž spíše na př. se zlatou koulí. A stejně, jako může existovati koule zlatá nebo nezlatá, tak se domnívají, že lze také pojmouti hmotu myslící stejně jako nemylící.

Jak vidíme, dvojí cesta kyne nám k řešení této otázky. Jedna žádá úplnou a naprostou znalost všech zvláštních znaků a vlastností těles, jež lze hmotě připsati. Známe-li totiž všechny vlastnosti a obdoby, jež tělesům přísluší, buď se mezi nimi nachází schopnost mysliti nebo ne. V prvním případě by bylo jisté, že hmota mysliti může. V druhém případě nebylo by zase žádné pochyby o tom, že hmota je naprosto neschopna myšlenky. Ale není naděje, že by se kdy tímto způsobem spor urovnal. Neboť i kdyby se podařilo někomu z filosofů tak daleko proniknouti, že by byl s to udati všechno, co hmota může vykonati, přece by nikdy ostatní vzdělance o tom nepřesvědčil, a tak by řešení zůstalo trvale majetkem nejnadanějších, kdežto obyčejný lid by z toho neměl užítku.

Proto dlužno uznati, že je třeba nastoupiti jinou cestu a přiznati, že naše poznání hmoty a těles je tak nedokonalé, že je nám známo jen málo zvláštních znaků a vlastností, jež tělesům přísluší. I nutno vyšetřování tak upravit, že pečlivě uvažujeme, zda poznané zvláštní znaky jejich dají se sloučiti se schopností myšlení čili nic. Seznáme-li pak, že schopnost mysliti je taková, že je v naprostém rozporu s nějakou poznanou vlastností těles a že se bez rozporu nedá s nimi sloučiti, pak jsme nuceni uznati, že by ani Bůh nemohl hmotě vštípiť schopnost mysliti. Tak kdyby se dalo dokázati, že mezi myšlením a rozložitostí je takový rozpor, že by ani ta ani ona vlastnost nemohla býti zároveň s druhou v témž jedinci, a tak se dalo ukázati, že vše, co je rozložitě, je neschopné mysliti, nebylo by naprosté pochyby o tom, že je vyvrácena domněnka těch, kdo tvrdí, že lze hmotě přisouditi schopnost mysliti. Kdyby se však mezi zvláštními znaky těles a schopností mysliti na takový rozpor nepřišlo, pak by se nedalo sloučení této schopnosti stěselem popříti, ale nebylo by možné ještě tvrditi, že sloučení toto je možné. Poněvadž jsme totiž dosud všech vlastností těles nepoznali, mohlo by se státi, že schopnost myšlení je v rozporu s jinou vlastností těles nám neznámou. Z toho vidíme, že je mnohem obtížnější předloženou otázku zodpověděti kladně než záporně. Je-li totiž kladná odpověď pravdivá, a lze-li hmotě vštípiť schopnost myšlení, pak by nikdy nebylo lze dojít k naprostému poznání této pravdy, leč by nám bylo možno poznati všechny vlastnosti těles, žádné nevyjímajíc a stanoviti všechno, co jim přísluší, nebo co je s nimi v rozporu. Kdyby naopak záporná odpověď byla pravdivá a schopnost mysliti byla v rozporu s jednou či více vlastnostmi těles, stačilo by k zjištění toho prozkoumati jedinou vlastnost, jež vylučuje myšlení. Poněvadž pak to, co v nás myslí, sluje duše, můžeme bezpečně tvrditi, že nikdo nikdy nedokáže, že duše je hmotná, i kdyby snad skutečně taková byla. Naopak, je-li pravdivá věta, že hmota je duši cizí, pak právem můžeme důkaz toho očekávati.

Za daných okolností nám tedy nezbyvá, než abychom bedlivě uvažovali zvláštní znaky těles, jež poznáváme, a se tázali, dá-li se s nimi schopnost mysliti sloučiti nebo nedá. Nejdříve naskytá se nám rozložitost, vlastnost, jež nejen že je ode

všech filosofů uznávána za zvláštní znak těles, nýbrž která od filosofů kartesiánských byla považována za podstatu těles. A nikdo také to, co nemá rozložitosti, nebude počítati do rodu těles. Zda se však myšlení a rozložitost dají sloučiti v témž jedinci, zde nevyšetřuji, poněvadž vyšetřování to patří vlastně do úvah metafysických, a jednak bylo o tom od slavného královeckého profesora Knuzena s dostatek pojednáno. Ukazuje, že rozložitost a myšlení jsou v takovém rozporu, že obě tyto vlastnosti nemohou býti v témž subjektu, stejně jako se v jeden pojem nedají sloučiti kruh a čtverec. A třebaž že se jeho důkazy nedají vyvrátiti, přece pochybuji, zda zadostčiní lidem, kteří nejsou zvyklí metafysickým úvahám.

Druhý zvláštní znak těles je neprostupnost, jež tělesům tak přísluší, že se mnozí filosofové nerozpakovali klásti do ní spolu s roztažitostí podstatu těles. A dojista nic, co není roztažitého a co nemá neprostupnosti, nepovažuje se za těleso. Poněvadž totiž zcela svobodně tělesa propouští, nejen že nemůže býti očima postřehnuto, nýbrž se také v ničem neliší od prostoru zbaveného hmoty. Zda pak neprostupnost vylučuje schopnost myšlení, od nikoho, pokud vím, nebylo dokázáno, a jak se zdá, nedá se ani důkaz bez hluboké znalosti metafysiky podati.

Proto přecházím k třetímu zvláštnímu znaku těles, jenž má stejně široký rozsah jako druhé dva uvedené, a jenž mnohem úžeji, zdá se vystihovati vnitřní podstatu těles. Míním tím sílu setrvačnou, poznanou nejdříve Keplerem, a později Newtonem tak vyloženou, že z ní vyvodil principy celé mechaniky. Poněvadž nás totiž jak rozum, tak zkušenost poučují, že každé těleso, jež se nachází v klidu, nutně musí zůstati v klidu, leč by ze zevnějšíku dostalo popud k pohybu, je potřebí, aby v každém tělese byl důvod této setrvačnosti. Podobně poznáváme, že dostalo-li se těleso jednou do pohybu, snaží se tento pohyb zachovati, takže by se pohybovalo trvale rovnoměrně a přímočaře, kdyby mu v tom vnější překážky nepřekážely. V obou případech vidíme tedy sílu, jež se snaží zachovati stav buď klidu nebo pohybu rovnoměrného a přímočarého, a již jsou všechna tělesa obdařena. A síla ta sluje silou setrvačnou. Pojem pak tělesa tuto sílu setrvačnou tak v sobě uzavírá, že by něco rozložitého, co nemá setrvačnosti, ne-

mohlo se považovati za těleso. V tom všichni filosofové, zvláště v nynější době, tak souhlasí, že o tom nemůže býti ani pochyby. Zvláště pak se tento princip dokazuje a potvrzuje v mechanice, kde se všechny zákony pohybu z něho dovozují jako ze zdroje, a z něhož také je patrna příčina všech změn, jež se ve světě dějí. Ba o této vlastnosti těles nepochybují dokonce ani ti, kteří přisuzují tělesům i jiné síly, jako jsou síly hybné, síly živé a činné, jejichž výkladem se zabývá zvláště filosofie Wolfova. Dále nevylučují síly setrvačné ani síly přitažlivé, jež nyní zastávají z největší části filosofové angličtí. Ba dokonce i ti, kdož se domnívají, že hmota může býti obdařena schopností myšlení, obyčejně síly setrvačnosti nepopírají.

Aby se, pokud možná, jasně vyložila povaha této vlastnosti těles, řadno uvažovati dva případy. Případ první, kdy těleso nenaráží vůbec na žádné překážky, a případ druhý, kdy se mu ze zevnějšku brání, aby setrvalo v původním stavu. V prvném případě účinek síly setrvačné jeví se v tom, že se těleso snaží uchovati původní stav; nachází-li se těleso v klidu, vlivem síly setrvačné neustále v klidu setrvává. Dostalo-li pak odněkud popud k pohybu, silou setrvačnosti bude se snažiti též popohyb rovnoměrný přímočarý uchovati.

Jasněji vidí se tyto účinky v druhém případě, kdy těleso naráží na překážky, odkudž také vlastnosti té dostalo se jména síly.¹ Neboť přiřkneme-li tělesu sílu setrvačnou, je nutné, aby se tato síla bránila každé změně a snažila se odstraniti překážky, jež tělesu brání uchovati původní stav. Tak narazí-li těleso nacházející se v klidu na těleso se pohybující, zatím co se bude prvé snažiti zachovati klid, bude zamezovati pohyb druhého. Naopak zase, zatím co těleso druhé pro svou sílu setrvačnou bude se snažiti pokračovati v pohybu, bude usilovati zmařiti stav klidu prvního. A poněvadž obě tělesa jsou neprostupná, je nemožné, aby obě tělesa zůstala v původním stavu. Proto nutně nastane v obou tělesech změna stavu, již těleso, jež bylo dříve v klidu, dostane se do pohybu, a pohyb onoho se změní. A z tohoto zřídla dovozují se všechny změny, jež pozorujeme při rázu těles. Poněvadž pak ve světě tělesy přeplněném

1 Síla v moderní fysice jmenuje se příčina změny stavu těles. Poněvadž setrvačnost je příčina změny stavu těles, právem ji Euler nazývá silou. Pozn. překladatele.

nemůže žádné těleso ani po sebekratší dobu v pohybu pokračovati a nenaraziti na jiná tělesa, je jasno, že u všech těles musí nastati změny, jejichž zřídlem je právě síla setrvačná.

Ač se zdá, že vyloženými třemi vlastnostmi těles je podstata těles tak vyčerpána, že už pro jiné vlastnosti nezbyvá místa, přece připustíme, že mimo uvedené tři znaky těles jsou vlastnosti ještě jiné, jimiž tělesa mohou býti obdařena, a jež jsou nám úplně neznámy. Připustíme-li to, třebaže bychom vlastností těch nedovedli definovati, přece můžeme s jistotou tvrditi, že ty vlastnosti nemohou býti v rozporu ani mezi sebou, ani s třemi vlastnostmi uvedenými a se vzájemně rušiti. Tak, jelikož každé těleso je rozložitě, je nemožné, aby zároveň nebylo rozložitě. A z toho můžeme usuzovati, že mezi nesčetnými vlastnostmi těles nám neznámými není ani jedné, jež by byla v rozporu s rozložitostí. Podobně žádný z těchto tělesných znaků nemůže státi v protivě s neprostupností. A poněvadž všechna tělesa obdařena jsou silou setrvačnosti, nemůže jim příslušet žádná vlastnost, jež by byla v rozporu s touto silou. Poněvadž pak síla ve svém stavu setrvati a stav svůj neustále měniti jsou v přímém rozporu, je zřejmo, že poslední síly nelze tělesům připsati, jako jim nelze připsati nerozložitost nebo prostupnost. Odtud by se snadno dala vyvrátiti síla přitažlivá, kterou filosofové angličtí připisují tělesům. Neboť jelikož povaha síly je stejná jako povaha barvy, a jako těleso, jež má určitou barvu, nemůže míti zároveň barvu jinou, podobně i těleso, jež má určitou sílu, nemůže zároveň míti síly protivné. A proto, jsou-li tělesa obdařena silou setrvačnosti, nemůže jim příslušet žádná jiná síla, leč taková, jež sílu setrvačnosti v sobě uzavírá. Je však jasné, že síla přitažlivá, již se tělesa vzdálená neustále navzájem přitahují, naprosto se liší od síly setrvačné, a že v ní tedy nemůže míti svůj původ.

Ačkoliv tedy síla setrvačná všechny jiné síly úplně vylučuje, přece více v přítomné úvaze nepředpokládám, než že v téže bytosti nemohou býti dvě síly, jež jsou v naprostém vzájemném rozporu. Je-li tedy každé těleso obdařeno silou setrvati ve svém stavu, v žádném tělese nelze připustiti sílu protivnou, to jest sílu neustále stav svůj měniti. Jestliže však schopnost mysliti i sebezpovrchněji uvažujeme, brzy se přesvědčíme, že nemůže trvati bez síly stav svůj neustále měniti. Dalo by se to

snadno dokázati, ale je zbytečné děle se tím zdržovati, poněvadž to jiní s jistotou dokázali a nepopírají to ani nepřátelé tvrdící, že tělesům lze vštípit schopnost myšlení. Ježto tedy schopnost myšlení je úzce spjata se silou neustále stav svůj měniti, a síla ta nedá se mysliti s tělesem bez vnitřního rozporu, zřejmě odtud plyne, že žádné těleso nemůže býti obdařeno schopností mysliti. Poněvadž pak to, co v nás myslí, je duše, lze odtud vyvoditi, že duše nejen že není hmotná, nýbrž že je substance naprosto od tělesa rozdílná, jelikož jest obdařena silou, jež je v naprostém rozporu se silami, jež mohou býti v tělese.

Abych tedy důkaz, jímž se upírá hmotě schopnost myšlení a dokazuje se nehmotnost duše, v krátkosti shrnul, učiním to následujícím syllogismem.

Žádné těleso nemůže býti obdařeno silou, jež je

v rozporu se setrvačností. Ale schopnost mysliti je v rozporu se silou setrvačnosti. Tedy žádné těleso nemůže býti obdařeno schopností myšlení.

Horní návěšt syllogismu je samozřejmá, neboť kotví a opírá se o princip kontradikce, jímž se tvrdí, že táž vlastnost nemůže zároveň býti a nebýti v témž subjektu. Kdo by tedy chtěl tuto návěšt popříti, musil by tvrditi, že síla setrvačná zároveň v tělese je, a zároveň není, což může tvrditi jen blázen.

Dolní návěšt je rovněž jistá a mohla by se silnými důkazy dokázati, kdyby ji všichni nepřipouštěli jako samozřejmou. Jak se tedy může v pochybnost uváděti platnost závěru, nijak nenahlížím. Naopak zdá se mi, že pravdivost jeho jest stejně bezpečně dokázána jako pravdivost jakékoliv poučky čistě geometrické.

MODERNÍ FILOSOFIE

t/m
 $m < v$
 $\cup (t < v)$
 $\vdash \cup (t/m)$
 $\vdash \cup E! C$
 $\vdash \cup [E! C \supset$
 $\supset (t/c) \cdot (C = m)]$

Zavládl u nás zvyk stavěti tomistickou filosofii proti filosofii moderní. Úlohou filosofovou není sice disputovati o jménech, avšak s jistými názvy se pojí velmi často pojmy bodnot, které tak mohou míti vliv na tvoření soudů. Tak je tomu též u slova „moderní“: neboť každý z nás rozumí alespoň nejasně pojmem „moderní“ něco lepšího, vyspělejšího, dokonalejšího. Proto by snadno mohl znamenat rozdíl mezi filosofií tomistickou a moderní, určitou přednost moderní filosofie.

Chci tedy dokázati, že tohoto výrazu nelze tak vůbec užívat. Dokaži dvě věci.

1. Není filosofie, která by se mohla jako úplná soustava stavěti proti tomistické filosofii pod jiným jménem, než „philosophia falsa“ – (f. nesprávná).

2. A kdyby byla, neměla by vůbec práva na název „moderní“ jako protiklad tomismu, poněvadž i on je filosofii moderní.

I.

$\vdash \cup E! C$
 $\vdash E! C \supset$
 $\supset \Pi (c) \cdot p$
 $\vdash \cup \Pi (c) p.$
 $\vdash \Pi (c) p <$
 $< \Pi (c) [a \vee b \vee d]$
 $\vdash \cup \Pi (c) a$

Není soustavy, která by se mohla stavěti proti filosofii tomistické pod nějakým pozitivním jménem.

Kdyby totiž byla taková soustava, musely by míti všechny netomistické soustavy něco společného a pozitivního. To je zřejmé. Než takový pozitivní prvek neexistuje.

a) U filosofů netomistických není these, společné všem zcela ani přibližně. O všeobecných pojmech prou se spolu pozitivisté i kantisté.

I pokud jde o metafysiku, přemnoží ji připouštějí, kdežto jiní ji vášnivě popírají. Materialismus se již ovšem v moderní filosofii nepřipouští, což je společné všem soustavám filosofickým s tomismem. Uvádí se dále statismus a dynamismus, stejně radikální. Skoro polovina filosofů hájí realismus, kdežto jiní dosud ještě uznávají kantismus nebo berkeleyismus. Podobně i ostatní.

$\vdash \cup \Pi (c) b$

b) Není filosofa, který by byl všemi jednotně uznáván za autoritu. Snad Kant

se těší největší oblibě ze všech. Avšak z jeho nauky zavrhuji mnozí idealismus, transcendentální ideje atd., takže zůstává toliko část čistě negativní, kritika totiž metafysiky. Ale ani zde není jednoty.

$\vdash \neg \Pi(c) d$

c) Není také společného postupu ani v problematice ani ve filosofii, ba dokonce se vedou úporné spory o sám pojem filosofie. Neboť jsou filosofové, kteří omezují její pojem na popis podstat (Husserl), kteří se domnívají, že pravá filosofie tkví jenom v intuici (Bergson), kteří říkají, že filosofie má vycházeti a priori (kantisté), a konečně ti, kteří se ji snaží odvoditi vůbec jen a posteriori z věd empirických (positivisté).

$\vdash < \neg \Pi(c) p$

$\vdash < \neg E! C$

Není tedy vůbec filosofie, pojící všechny netomisty, která by mohla býti pozitivně protikladem tomismu. Je-li jaká, je toliko negativní, popírající tomistické these, a to různě u různých.

II.

$\vdash \neg [E! C < (t/c) \cdot (c < m)]$ I kdyby byla taková soustava, neměla by práva vzhledem k tomismu na
 $\vdash \Pi(xy)$ název „moderní“.

$[(x < m) (y < m) <$

$< \neg (x/m)]$

$\vdash (t < m)$

Neboť jestliže dva druhy spolu souhlasí v jednom rodě, název tohoto rodu se nesmí přidělovati jenom jednomu druhu ve srovnání s druhým.

Tomismus však jest moderní filosofii stejným právem, ba ještě větším, než jiné soustavy. Aby se to mohlo pochopiti, je třeba probrati pojem „moderní filosofie“.

$\vdash (x < m) < [x < (evf \vee g \vee h)]$

$\vdash (t < m)$

Něco může býti moderní čtvrtým způsobem: 1. Podle účelu: vyhovuje-li více požadavkům moderního lidstva. Po té stránce filosofie tomistická jest zřejmě moderní, ba mnohem modernější než jiné. Vždyť dnešnímu člověku dává nejlepší a vpravdě vědeckou odpověď na vše, učíc pravdě a zároveň vedouc k Bohu. Při tom vysvětluje nejlépe všechny problémy moderního společenského života a předčí v tom ostatní. Konečně nesmírný rozmach tomismu na všech stranách toto vše nejlépe potvrzuje.

$\vdash (t < f)$

2. Vzhledem k filosofům, kteří ji hájí.

Nemohl jsem tu také nikdy pochopiti, proč by měl býti tomismus méně moderní než ostatní. Zakladatelem jeho je sv. Tomáš, mudrlec 13. stol. Než, jak tvrdí stále F. C. S. Schiller, pragmatismus založil Protagoras, který žil v 5. stol. před Kr. Bergson čerpá zřejmě své zásady od Plotina (3. stol. po Kr.), ne-li od Heraklita, a materialisté, jsou-li ještě jací, rozvíjejí prostě nauku filosofů ionských. Ale i Kan zemřel r. 1804, tedy už před dlouhou dobou. Proč zastánci všech těchto filosofů se mohou nazývati „moderní“, žáci Tomášovi však nikoli?

Bylo by však nesprávné mysliti, že tomisté prostě opakují výroky sv. Tomáše. Bylo by to zcela proti učením velikého mistra, jenž vždy učil, že „autorita jest ve filosofii nejslabším důkazem“. Tvrdí-li tedy něco tomista, tvrdí to, že to pokládá za pravdu, poněvadž se dostal ke svému tvrzení vlastní filosofickou úvahou. Avšak dnešní tomista, žijící ve 20. stol., řeší tytéž záhady dneška jako jiné soustavy, a proto má plné právo ná název „moderní“.

$\vdash (t < g)$

3. Některá filosofie by se mohla také nazývati „moderní“ proto, že její látka je moderní, výzkumy totiž nejnovějších věd.

Zde však musíme dobře rozlišovati dvě věci: jinou látkou se obírá metafysika, jinou přírodní filosofie. Metafysika nemá jiné látky než poznávání jsoucna a věcí jeho se týkajících. Avšak jsoucno a jeho vlastnosti i zásady tu platné zůstávají stále tytéž, kdežto o modernismu toho nelze říci. Proto, jak nejlépe dokázal Cl.

O. Jolivet – není rozdíl mezi Aristotelem, Augustinem, Tomášem, Descartem, Spinozou, Kantem ani Husserlem. Všichni se řídí týmiž hypotézami a úvahami o jsoucnu, nezávislými na vědě – ale jedni dobře, druzí nesprávně.

Jinak je tomu s přírodní filosofií; neboť její látka je dána částečně empirickými vědami. Než v tom je tomismus stejně moderní jako jiné soustavy, připouští totiž všechno, co je dokázáno zkušeností jako jisté, a také toho užívá. Ba dokonce je to jeho zásadou, kdežto stoupenci Hegelovi to zavrhnou (na př. Croce). Chce-li se někdo o tom přesvědčiti, ať si přečte třeba knihu R. P. Barbada O. P. „Introductio ad psychologiam“ nebo pojednání o hylemorfismu od R. P. de Munnynck.

Neuznávají-li tomisté něco z přírodních věd, pak jde jen o filosofická tvrzení věd, která nemají vůbec vztahu k vědě.

Jest třeba ještě poznamenati, že tomismus je jedinou přírodní filosofií, která dává dostatečný psychologický základ moderní biologii, psychologii a sociologii.

|— (t < h)

4. Konečně by se mohla nazývati moderní filosofií ta, která užívá nějakého novějšího postupu.

Ale není postupu, který by vesměs všichni uznávali.

Vyložím krátce postup tomistický, a hned se ukáže, že je skutečně „moderní“.

Je tento: je-li třeba řešit nějakou záhadu, hledá se napřed, co již bylo kdy o ní řečeno. Tomista tu probírá celé dějiny filosofie, jak filosofové moderní, tak i staré (čehož novější filosofové nečiní). Nedělá mezi nimi jiného rozdílu, leč mají-li pravdu čili nic. V minulé době přijal tomismus mnoho i od jiných filosofů, jako na př. Kantovu kritiku ontologického důkazu a empirického idealismu, Husserlovy analýzy pojmů, Bergsonovu obhajobu dynamismu proti statismu, Drieschův vitalismus atd.

Potom – jde-li o přírodní filosofií – se ptáme na nejnovější výzkumy vědy, jak bylo řečeno a na základě těch fenomenologickou analýs a přísné logickou (či logistickou) dedukcí, aplikujíc metafysické zásady, přesně stanovíme these, ze kterých se potom vytvoří logická soustava.

Celý tento postup, jsa jak empirický, tak logický, nemůže se jinak nazývati než „moderní“, ano „nejmodernější“. Neboť nejlépe vyhovuje modernímu vědeckému ideálu a jest toliko nestranným hledáním pravdy.

|— $\supset (t < m)$

|— $\supset \cup (t/m)$

Tomismus tedy je po každé stránce filosofií „moderní“.

Proto nelze stavěti „moderní filosofií“ proti tomismu. Spíše je třeba, aby se v moderní filosofií kladl tomismus proti jiným soustavám – poněvadž může býti pouze jedna filosofie pravá, je tedy třeba, abychom kladli tomismus proti soustavám nesprávným.

Dr. Inocens M. Bocheňski O. P.

POVAHA SMYSLOVÉHO VNÍMÁNÍ

V třetím čísle minulého ročníku této revue vytkli jsme si za úkol podati přírodní filosofií metodou exaktní. Z povahy vytčeného úkolu vyplývá požadavek vycházeti z výsledků přírodních věd a postupovati exaktní logickou metodou, jak to zevrubněji osvětluje stať na jiném místě tohoto čísla revue uveřejněná.¹ Po stránce meto-

1. Viz *Varia*: Přírodní filosofie v pojetí tomistickém. Str. 24.

dické bylo by nyní na řadě vypracování exaktní metody logické. K tomuto prvnímu hlavnímu úkolu též v pozdějších statích přistoupíme studiem moderní logistiky. Nesmírně rychlý vývoj přírodních věd exaktních v našem století nutí nás ovšem, abychom prošířili okruh čtenářů neobeznámených s dnešním stavem přírodních věd předdeslali ještě několik dalších informativních článků z oboru pří-

rodní filosofie mimo již uveřejněné studie o kauzalitě, pravděpodobnosti, identitě a j. Dnešní studie je v této souvislosti věnována povaze smyslového vnímání.

Zrak jako smyslový orgán, reagující na určité energetické rozruhy kosmického elektromagnetického pole, je nejdůležitější smyslová schopnost pro poznání lidské. Význačné postavení smyslu zrakového plyne z poznatku fyziky, že celý hmotný svět je elektromagnetickým polem a vše, co se v něm děje, že jsou výhradně rozruhy elektromagnetické.

Sítnice oka přijímá určitý, nikoliv každý rozruch elektromagnetického pole a pomocí nervového systému si rozum tento rozruch uvědomuje. Pochod tohoto uvědomění blíže vyložití jest věcí fysiologie a psychologie. Nás zajímá dnes pouze stránka fysikální. Povahu zrakového vjemu po stránce fysikální poznáme studiem všech dějů té části elektromagnetického pole, která má vliv na vznik obrazce na sítnici.

Jest tedy nejprve vymezení tu část elektromagnetického pole, která vůbec může mít vliv na vznik obrazce od oné části, která případně vůbec žádného vlivu na vznik obrazce mít nemůže.

Ve fysikální stylisaci ze stanoviska dnes již běžného Einsteinova pojetí světa jako čtyřrozměrného kontinua časoprostorového zní naše otázka takto: „Ze kterých částí čtyřrozměrného kontinua časoprostoru může elektromagnetický rozruch dojít do určitého světového bodu tohoto kontinua, ve kterém se právě nachází sítnice?“ Pro jednoduchost je sítnice prozatím uvažována jako bod.

Abychom neztratili názornou představu, zredukujeme si nenázorné čtyřrozměrné kontinuum na trojrozměrné tak, že hmotný děj se bude odehrávat místo v prostoru a v čase pouze v ploše a v čase, jak jsme to již jednou učinili ve studii o identitě.¹ Budiž výslovně podotknuto, že v exaktním podání našeho problému této redukce není třeba a že činíme pouze ústupek názornosti tohoto podání. Pro svět existující v ploše a v čase zní pak odpověď na uvedenou otázku takto:

„Část trojrozměrného časoprostoru, ze kterého může dojít elektromagnetický rozruch do světového bodu sítnice oka, je vymezen pláštěm kužele, jehož vrcholem je světový bod sítnice, jehož ne-

konečně vzdálená základna leží ve směru ubývající souřadnice časové, tedy v „minulosti“, a jehož poruchové přímky svírají s plochou dvojrozměrného prostoru úhel daný rychlostí postupu elektromagnetického rozruhu, tedy rychlosti světla, jakožto největší možné rychlosti rozruchů vůbec.“

„Ostatní část trojrozměrného časoprostoru, ležící mimo kužel takto vymezený, nemůže mít vlivu na vznik sítnicového obrazce.“ Do této vyloučené části spadají mimo jiné na př. všechny události na tělesech nebeských, které se odehrály po okamžiku, kdy světelný paprsek teď na sítnici dopadající opouštěl ono těleso.

Kužel minulosti, jak stručně nazveme část přicházející pro vnímání v úvahu, představuje část kontinua, odkud vůbec může rozruch sítnici zasáhnouti, prakticky ovšem z toho kužele opět jen část přichází v úvahu, poněvadž oko nemůže vnímatí všemi směry současně. Po vymezení kužele minulosti nastává otázka, co se v něm odehrává, pokud to má vliv na zrakové vnímání.

Omezíme-li se na elektromagnetické rozruhy, dávající vznik světlu pouhému oku viditelnému, lze dáti odpověď takto: V nějakém atomu přeskupením elektroma se uvolňuje energie, která se jako světelná vlna vyzáří v kuloplochách všemi směry, až dosáhne sítnice oka. Vlna tato má určitou délku, určitou amplitudu a přichází na sítnici z určitého směru. Na určitou délku reaguje sítnice určitým charakteristickým způsobem, který vyjadřujeme slovem barva, velikost amplitudy určuje intenzitu světelného vjemu a vzájemná poloha atomu a sítnice dává směr světelného paprsku. Takto koresponduje hmotný jev ve světovém bodě atomu s vjemem ve světovém bodě sítnice.

Obecně je tato korespondence dosti složitá, neboť vnímaná barva, intenzita a směr neodpovídají často hmotnému jevu atomu přesně. Vlnová délka dávající barvu, amplituda dávající intenzitu a směr mohou se cestou pozměnit. Tak učí Einsteinova speciální teorie relativity, že směr dvou světelných paprsků, určujících svými zdroji konce nějaké délky, budou různé, podle toho, jakou rychlostí se budou zdroje vzhledem k nám pohybovat. Obecná teorie relativity ukazuje, že směr paprsku světelného se mění vlivem gravitačního pole. Dopplerův zjev vysvětluje změnu vlnové délky čili barvy u zdroje, který se pohybuje směrem k pozorova-

1 Viz Fil. rev.

teli nebo směrem opačným. Zákonů optiky učí, že paprsek procházející různým prostředím mění směr lomem a odrazem a zmenšuje intenzitu. Všichni tito činitelé na světelný paprsek působící dojdou ve fyzice svého vyjádření funkcí určitého tvaru, vyjadřující vztah mezi oběma uvažovanými body atomu a sítnice.

Světové body mají, jak jsme viděli, i souřadnici časovou. Musí tudíž funkce našich dvou uvažovaných bodů obsahovati časový sled hmotných jevů atomu. Tento časový sled atomového děje nebo obecně hmotného jevu jest velmi důležitý. Neboť především učí fyziologie, že sítnice může v daném časovém intervalu pojmuti jen malý počet 20 po sobě jdoucích různých vjemů. Kdyby se nyní hmotné jevy střídaly rychleji než, řekněme, za jednu setinu vteřiny, nemůže je sítnice již všechny vnímati. Aby hmotné jevy byly vnímatelné, musí proto v delším časovém intervalu se jen pozvolna měniti, jinak by nebyly pokládány za spolusouvislé. Další důležitý znak časového sledu tkví ve zkušenosti, že vnímáme jevy hmotné jako stálé, ačkoliv víme, že hmotné dění se vyznačuje stálým pohybem. Tak na př. vlákno žárovky svítí mně při práci stále toutéž barvou, toutéž intenzitou a z téhož směru. Vnímáme okem identity, ačkoliv v atomárních dějích nejsou nám bezprostředně dány. To platí stejnou měrou pro vnímání světelného zdroje, dosud stále uvažovaného, tak i pro vnímání světlo odrážejícího čili osvětleného objektu. Vysvětlení

této skutečnosti dává nám poznatek, že lze najíti a definovati exaktně určité obory čtyřrozměrného časoprostoru v nichž je hmotné dění identické.¹ Těm pak odpovídají též funkce v daném oboru na čase nezávislé. Tyto obory jsou ovšem poměrně malé a vymezují z daného kužele minulosti opět jen malou část, vzhledem k času invariantní.

Je-li nad to funkce invariantní i pro různé body sítnice, není to jinak možné, než že odpadli všichni činitelé, pozměňující vlnovou délku, intenzitu a směr. Tím jest dosaženo kriteria, kdy vnímám neskreslený hmotný jev.

Cílem smyslového vnímání jest poznání hmotných jevů mimo nás. Cíle je dosaženo, je-li korespondence mezi světovým bodem hmotného jevu a světovým bodem sítnice jednoznačná, což dochází ve fyzice vyjádření funkcí určitého tvaru mezi oběma body. Poznání smyslové přímé, t. j. neozbrojeným okem, jest vázáno na existenci oboru čtyřrozměrného kontinua, ve kterém je funkce časově invariantní. Poznání smyslové nepřímé, dosažitelné soustavným pozorováním přirozených hmotných jevů, i jevů experimentálně vyvolaných, je vázáno pouze na principiální hranice smyslového poznání vůbec, t. j. na kužel vymezený rychlostí světla a obrácený základnou směrem k minulosti.

Je tedy smyslové vnímání svojí povahou časoprostorově omezeno. RNDr. Artur Pavelka.

1 Viz čl. autorův: Identita, Fil. rev. roč. II.

METAFYSIKA PRVNÍ FLOSOFIE

Je velkou nesprávností ztotožňovati metafysiku se subjektivními konstrukcemi idealistickými. Podle Aristotela, který zůstává v té věci platný i dnes, vlastním předmětem metafysiky je podstata (substantia) jednotlivých věcí, poznaná zkušeností.

Věci spadající pod zkušenost nemají mimo nás povšechné znaky, jak je máme v mysli uvažující abstraktně o předmětech. Mimo nás jsou konkrétní jedinci. Aristoteles je označuje slovem: *τόδε τι*, nebo *τὸ καθ' ἑκαστον*, je to tato jednotlivá věc. *Τόδε τι* v ontologickém řádě je základem vši reality, a to je vlastní předmět metafysiky.

V logickém řádě *τόδε τι* je prvním subjektem,

jemuž přidělujeme v soudech všechny vlastnosti. Proto je skutečně *substantia prima*, první podstatou, první základnou (*οὐσία πρώτη*).

Zkoumáme-li přesněji ontologický řád, uvidíme, že nejsou všechny reality totožné. Na téže základně, která trvá, se děje, že druhotné reality přecházejí, mění se, modifikují věc; avšak táž základna, která zůstává, k níž se přidávají druhotné vlastnosti, je první podstatou (*substantia prima*). Tak také v řádě logickém všechny povšechné přívlastky a soudy patří přímo prvnímu subjektu, jedinci.

Všechny naše pojmy jsou tedy v prvních subjektech, jejichž podstata (*quiditas*) je uzavřena ve smyslovém předmětě, v jedincích.

A tento základ řádu ontologického, tento první subjekt řádu logického (substantia prima) je předmětem metafysických úvah.

Je to první věc, se kterou se setkává intelekt při své činnosti a je to poslední, k čemuž dospěje reflexními analytickými pochody sebe hlubšími.

První kontakt poznávací schopnosti rozumové s věcí zkušenosti nerozlišuje ve věci v prvním období přesně; dotýká se celku, který má svou barvu, svou kvantitu, své místo atd. Nerozlišuje podstatu od vlastností a jiných případných určení. První postřeh jest konfusní spatření nějaké věci, avšak ta věc se podává sama o sobě, svébytná (subsistens). Toto první určení je pro všechny věci totožné, neboť je velmi neurčité, ať již je věc v sobě seberozdílnější. První výkřiky blábolících dětí to označují: toto, tam to, co je to? atd.

Další postup myšlenkový teprve rozděluje různými abstraktními úkony první konfusní komplex věcí a přichází k jasnějšímu určení, až když rozkládá předmět, o němž přemýšlí. Děje se tak postupným vylučováním znaků jedince z objektu ze zkušenosti, přichází ke společným znakům generickým a specifickým; rozlišuje měnivé znaky, kvantitu, vlastní určité kategorii věcí, až konečně stane u první základny (substantia prima), kterou zkoumá metafysika. Tímto způsobem abstrahovaný předmět není méně předmětem poznáním ze zkušenosti.

Metafysika takto pojatá jest první vědou, první filosofií,¹ neboť se zabývá prvními pojmy a principy a tím je podává jiným vědám. První pojmy jsou nejvšeobecnější pojmy jsoucna, skutečnosti, jednoty, pravdy atd. Jsou intelektu samozřejmé. Nedají se uvést na jiné předchozí pojmy. Proto nic není možné chápati v intelektuálním poznání, aniž bychom to neuvedli na samozřejmé pojmy a principy. Nic není vysvětleno, co se nevysvětlí těmito pojmy. Jejich obsah jest základnou všeho dalšího

1 Viz Cajetanus, Comment. de ente et essentia, Proemium: Principium est parvum in quantitate, ideo error in principio parvus appellatur, et quia principium est magnum in virtute (utpote virtualiter continens omnia principiata) ideo error in principio parvus, in fine efficitur magnus. Crescit enim error sicut et dilatatur principium in suis principiatis, ut manifeste patet in principio bivii, in quo modica deviatio ad magnam distantiam deducit in processu. Sv. Tomáš: De ente et Essentia, Proemium: ens autem et essentia sunt, quae primo in intellectu concipiuntur . . .

poznání. Sv. Tomáš to vyjadřuje: *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens*. Aristoteles je nazývá *prima simplicia*. Právě tak i první principy vznikají srovnáním prvních pojmů tím, že se buď shodují nebo si odporují; jsou nejvšeobecnější principy, které jsou základnou každého důkazu. Důkaz je jasný, vychází-li z těchto principů. Takovým principem na př. je: To, co je, je skutečně, nebo celek je shodný se svými částmi, nebo celek jest větší než jeho část atd. Takovým principům patří spontánní souhlas, neboť jsou srozumitelné, samozřejmé. První princip je nutný k pochopení všeho ostatního. Nedochází se k němu důkazem, nýbrž úplně přirozeným postřehem, neboť intelekt chová přirozené světlo, jehož pomocí chápe první principy.¹ Postup od prvních principů je ten, že jsou základnou dalších úkonů buď soudů nebo vývodů. Intelekt s nimi pracuje, aby je spojoval a vyváděl nové. Duch lidský může celou práci analyticky rozebrati a reflexivně uvažovati o platnosti důkazů, přichází zase kritickým způsobem k prvním principům. První principy jsou intelektuálním kapitálem, praví Mercier, pro genia i pro nevzdělaného.

Metafysický předmět je podstata individuálních věcí a jest předmětem úvahy nejvšeobecnějším způsobem. Z ní se tvoří první principy. Tím metafysické zkoumání se stává kořenem všeho vědeckého přemýšlení, neboť vědecký postup vychází z prvních principů a axiomat. Podstaty hmotných jedinců dávají metafysice (obiectum materiale) materiál, neboť metafysika pak vlastním způsobem zkoumá strukturální ráz věci a jeho konstitutivní vlastnosti a znaky, tím formální objekt (obiectum formale) jest ovocem nejvyšší abstrakce lidského myšlení.

K tomuto prvnímu metafysickému poznání podstaty věci, jeho strukturálního rázu je nutno dodat, co praví sv. Tomáš:² *Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam*

1 Primum principium necessarium est ad intelligendum quodcumque . . . non acquiritur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed advenit quasi per naturam habenti ipsum; ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Sv. Tomáš, in IV Met., lect. 6,

2 Ia, q. 85, a. 5.

rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Počáteční poznání podstaty, čili toho, co je věc vycházející z intuitivní schopnosti intelektu jest *velmi nedokonalé*, kdežto metafysické poznání podstaty, získané prací srovnávací, rozdělováním a přidělováním (componendo et dividendo) je nejvyšší možný získaný stupeň poznání. Počáteční je konfusní, dosti povrchní, kdežto druhé je prohloubené, určité a přesné. A to proto, že věci jsou příliš komplexní, bohaté na svůj obsah, než aby mohly prvním postřehem poznání býti vystiženy. Poznávací schopnost je zase příliš slabá (nejnižší druh intelektu = potentia pura in ordine cognitionis), aby mohla jediným pojmem vystihnouti adekvátní obsah věci. (Dokonalým intelektem je jen intelekt Boží, který poznává v jednom Verbu vše.) První,

počáteční pojmy jsou nutně nedokonalé, neúplné, konfusní.¹ *Dostáváme se k prvnímu, nejjednoduššímu a tím nejsnáze pochopitelnému a proto k počátku vši jistoty, z něhož se postupuje k dalšímu a určitéjšímu poznání.*

Metafysika nemá jen analytický postup, nýbrž podává nejvyšším způsobem *synthesu* analytického postupu a zkoumání. Co se uskutečňuje ve fyzice, v přírodní filosofii, to metafysika činí v celém myšlenkovém díle lidském. Proto metafysika dostává ráz eminentně *vědecký*.²

Pojem jsoucna, jak byl vyložen, stává se nesmírně úrodný, má vztah se všemi bytostmi, jest posledním vysvětlením a objasněním, quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis.

Dr. M. Habáň.

1 Joannes a S. Thoma, Phil. nat. q. 1., A. II. qu. 23: Illa ratio entis dicitur simplicissima ut quod, quia in se non est aliquid compositum ex aliquo gradu superiori et inferiori, sicut alia praedicata generica vel specifica: est tamen confusissimum ut quo, quia est praedicatum adeo commune ut in illo, et ratione illius, omnia alia confundantur, seu minus discernantur.

2 Viz Mercier, Métaphysique générale, str. 19.

SVĚDOMÍ

Původ nauky o vrozeném smyslu mravním.

Nauka o mravním smyslu vrozeném vznikla dvojí reakcí. S hlediska mravního se snažila reagovati proti morálce, zájmu a sobectví. Svou tendenci psychologickou směřovala proti empirismu a fenomenismu.

Užitková morálka prošla několika etapami, než došla svého plného vědeckého rozvinutí. Utilitaristé všech odstínů shodují se v tom, že prvnímu principem morálky je *štěstí*, ale chápou je nesejně. První zastánci s počátku brali zřetel jen na kvantitu požitků, jež mohou *dovršit blaho člověka, aniž brali v úvahu jejich kvalitu*.¹

Skutek podle nich je užitečný, když souhrn důsledků příjemných převažuje nad souhrnem důsledků strastných. Ctnost spočívá v „maximisování požitků a minimisování strastí“; a tak se morálka redukuje na *aritmetiku požitků*.

1 Bentham, Úvod do základů morálky a zákonodárství, deontologie. Halévy, La jeunesse de Bentham.

Všechny rozkoše jsou *homogenní*, téhož druhu; jejich rozdílnost pochází z kvantity nebo z okolností vnějších.

Mezi všemi rozkošemi je nutno usilovati o nejintenzivnější a nejtrvalejší; o požitky nám nejbližší, nejjistější; o ty, které jsou co nejméně spojeny s nesházemi, a které jsou následovány mnoha jinými a schopny býti zakoušeny co největším počtem.

Tato brutální teorie zájmu (prospěchu) samozřejmě vyvolala i v řadách utilitaristů rozhodné protivníky. Správně jí vytýkali, že je *hrubá a sobecká*, a takto na př. se pokoušeli ji v těch dvou bodech opravit.

Jestliže užitečnost a blaho spočívají jen na *kvantitě* rozkoše, pak není vyloučen žádný požitek, ani ten nejhrubší. Člověk tím ztrácí na důstojnosti; zvíře si při tom přijde na své.

Ke zlidštění utilitaristní morálky bylo třeba v rozvíjení požitků zaměnit *kvantitu kvalitou*!

Některé požitky mají svou vnitřní cenu, která je nadřazuje jiným požitkům četnějším a rozsáh-

lejší (obecnějším): takové jsou radosti ducha a srdce ve srovnání s požitky smyslovými: „Lépe je být nespokojeným člověkem než spokojeným čunětem, lépe je být nespokojeným Sokratem než spokojeným blbcem,“ volal St. Mill.¹

Tento způsob nazírání prospěchu je zřejmě vyšší, ušlechtilější než onen první. Nahražením kvantity požitku jeho kvalitou vyrovnává se utilitarismus s výtkou hrubosti; ale činí tak za cenu určitého rozporu.

Neboť odkud má požitek svou vnitřní cenu, ne-li ze samotného aktu, který jej provází? Je tudíž ve věcech dobro předcházející požitkům, které nám dovoluje stanovit mezi nimi určitou hierarchii. Ale pak už není požitek prvním principem morálky takovým, aby na něm záviselo všechno ostatní, protože sám závisí na něčem jiném. Avšak to nezdůrazňujeme.

Utilitární morálka tedy nebude hrubá; ale jak spoutati její egoismus?

Tím, že zájem obecný dáme na místo zájmu individuálního. Obecným zájmem ovšem nerozumíme ani zájem rodiny, ani zájem obce nebo okrsku, ba ani ne zájem vlasti, neboť by to byl egoismus sociální.

Hlavně pak se nesmí říci, že prospěch obecný je vyhledáván, protože je nejspokojnější k tomu, aby podpořil prospěch individuální. To by však znamenalo zesilovati egoismus spíš než jej zeslabovati, protože to by znamenalo postavit se do středu světa, kolem něhož by se byl zbytek lidí nucen rozvíjet.

Právě tak utilitaristé nového směru prohlašují, že „kritérium požitku nespočívá v největším štěstí mravně jednajícího, nýbrž v největším počtu štěstí obecného; a utilitarismus žádá, aby mravně jednající, stojí mezi dobrem svým a dobrem ostatních, se projevoval přísně nestranným, jako by byl laskavý a nestranný divák.“

Aby shrnuli svou nauku, jdou až k tomu, že si přivlastňují evangelickou zásadu: „Miluj svého bližního jako sebe sama.“ Kdyby prospěch obecný a prospěch individuální se vždycky opravdu shodoval, bylo by možno přiznati, že má-li se unik-

nout výtce egoismu, není rozporu v tom, jestliže se podřídí druhý prvnímu.

Ale tomu zdaleka není tak. Zájem veřejný na příklad vyžaduje, aby se vojáci dali zabíjet pro ochranu ohrožené vlasti; ale lze říci, že to jest i osobním zájmem těch, kteří se dávají zabíjet? Humanitní utilitarismus klade blaho za nejvyšší dobro člověka. Jak je mi tedy možno poručit, abych v případě sporu obětoval své blaho osobní blahu obecnému? Neznamená to, že se na mně chce, abych ve jménu štěstí obětoval své štěstí?

Utilitaristé, to třeba uznat, viděli ten rozpor a pokoušeli se jej vyrovnat.

Někteří z nich mají za to, že totožnost prospěchu osobního a obecného jest dosud nedosaženým, avšak dosažitelným *ideálem*. Abychom se k tomu co nejvíce přiblížili, je nutno, aby nové společenské uspořádání zharmonisovalo zájem obecný a zájem soukromý, aby *výchova a mínění* spojily se v úsilí o to, „aby v duchu každého jednotlivce se jeho blaho přidružovalo k dobru všech.“ Brzy se k tomu vrátíme.

Jiní, ti, které teď máme na mysli, neočekávají tuto zázračnou přeměnu veřejného ducha ani od dědičnosti ani od výchovy. Jdou na to prostěji a tvrdí, že lidé mají *přirozený* sklon ke chťení dobra pro své bližní.

Vše, co uspokojuje tento cit, je dobré, co mu odporuje, je špatné. V tom spočívá vlastní význam vrozeného mravního smyslu, který nám v našich skutecích dovoluje rozeznávat přirozeně dobré a zlé, jako oko rozeznává barvy.

Co o této nauce mysliti?

Vrozený mravní smysl a spontánní svědomí.

Nauka o mravním smyslu, omezíme-li jej na jakýsi instinkt nebo cit – ať je to instinkt *dobroty* nebo cit *sympatie* – nemůže už tím, že vylučuje veškerý prvek *rozumový*, bráti zřetel na charakter *závažnosti* (nutnosti), jak jsme jej rozvedli v rozboru faktu svědomí. Pocit, i instinktivní, je *faktem empirickým*, v němž rozum neuznává žádnou mravní nutnost. Taktéž ponechává nevysvětleny ty *mravní soudy*, o nichž jsme mluvili a které předcházejí, provázejí nebo následují mravní čin. Není vskutku nic protikladnějšího instinktu, než je soud, a když pochopíme, že soud pronešený nad nějakým

¹ St. Mill, *Utilitarisme*, – Taine, *Le positivisme anglais. – Etude sur St. Mill.* – Guyau, *La morale anglaise contemporaine*.

faktem svědomí vyvolává naopak zas sobě odpovídající mravní pocit, nevidíme, že by mohl pocít být mravním, je-li jen instinktivní a nepochází-li z rozumového soudu.

Právě tak všichni přívrženci mravního smyslu jej nechápou tímto prostým způsobem. Připouštějí konečně, že „naše emoce a percepce mravní se skládají ze soudu pronášeného duchem a z pocitu srdce“. Pro ně je rozlišení dobra a zla výsledkem *percepce* doprovázené příjemnými nebo nepříjemnými emocemi. Jako všechny ostatní smysly, avšak po svém způsobu, má smysl mravní dvojí funkci. Nejen že *cítí*, nýbrž i *vnímá existenci* a hodnotu věcí. Na základě této teorie bychom tedy měli *intuici* dobra, které jest vykonati, a zla, kterého se jest vystríhati; instinktivně bychom tedy vnímali své činy a cítili jak se chovat. Měli bychom *vrozený smysl života*.

S hlediska psychologického – které nyní nezaujímáme – je toto připodobnění svědomí smyslům právě tak popíratelné jako teorie percepce vnější.

Avšak s hlediska morálního, dáme-li slovům méně hmotný význam, je možno z toho něco vytěžit.

Tedy vskutku bychom mohli rozlišovat mezi mravním svědomím: *spontánním* a mravním svědomím *uvážlivým*. To první je primitivní. Předpokládá, že náš rozum hned, jakmile se probudí, má alespoň nejasné poznání dobra, které odpovídá naší rozumné přirozenosti, a že naše vůle má k němu sklon jakoby svou vlastní tíží. Nic normálnějšího v teorii a nic přijatelnějšího v praxi. Což již dítě nepocituje odpor nebo přitažlivost k jistým skutkům?

Idea dobra charakterisující všechna fakta svědomí je tedy primitivní, jakoby vrozená, při nejmenším aspoň přirozená, protože bychom ji poznali na základě přirozeného sklonu rozumu, prvního mravního soudu předcházejícího všem ostatním. Rovněž tak idea závaznosti nebo povinnosti. Neboť rozumové vnímání dobra, odpovídajícího naší přirozenosti býti rozumnými, přivádí za sebou nutnost uskutečnit je; odkudž tento spontánní pocit povinnosti charakterisující všechny první vzmachy vůle za *lidským* dobrem. Avšak toto spontánní mravní vědomí, ačkoli nezbytné, přec jen je nedostačující.

Musí se stát mravním vědomím uvážlivým, a to se stane *mravní výchovou*, tou měrou, jak si rozum stále více uvědomuje existenci zákonů řídících lidské jednání a jak vůle stále více upevňovaná svou vlastní činností, a s vůlí i všechna naše psychická činnost, se podvoluje požadavkům mravního zákona.

Problém výchovy svědomí vychází tedy z tohoto zárodku. Abychom mu lépe porozuměli, srovnáme *mravní smysl* v pravém významu *se smyslem estetickým* a výchovu, jaké požaduje, s výchovou vkusu.

Nejsem z těch, kdož mají za to, že inteligence i smyslovost lidu jsou nevyléčitelně nepřístupny ve věcech umění. Prozřetelnost nikomu neodepřela smysl estetický. Ale ten víc ještě než kterýkoliv jiný vyžaduje zvláštní a modifikací schopné výchovy. Postavte krásno na dosah prostých nebo prostředních inteligencí a podaří se vám je rozvíjet ponehledu až k vysokému umění. Proč na příklad se zdá, že některé národy dostaly údělem smysl pro krásno? Protože jejich výchova byla vyvinutější nebo prostředí, v němž se vyvíjejí, je příznivější než u jiných k rozvoji estetického smyslu. Stačí projeti Itálii, abychom se o tomto faktu přesvědčili. Prostí lidé – alespoň ti, které hmotná starost nevyčerpává zcela – jsou tu citlivější třeba k západu slunce než jinde. Kromě toho od staletí žili uprostřed uměleckých velebděl.

Smysl mravní je podroben týmž zákonům jako smysl estetický. Nikdo ho není docela prost. Ale je tento smysl stejně tak schopný formování nebo modifikací. Výchova, společenské prostředí, dědičnost jej mohou zdeformovat nebo zostrit, podle okolností. Některé národy jsou mravnější než ostatní, břitkost mravního smyslu je nekonečně proměnná. Budeme mít příležitost vrátiti se k tomuto bodu důkladněji. Ale je naléhavě nutno na počátku této práce poznamenati, že v každém z nás ve formě spontánního mravního vědomí existuje mravní smysl, který je s to nám prostřednictvím rozumu poskytnouti obecná pravidla lidské činnosti a prostřednictvím vůle mravní cit a počáteční sílu nutnou k jejich zachovávaní.

Dr. St. M. Gillet.

VARIA

Výsledky exaktních věd přírodních.

Úvodem. Vzhledem ke studiím z oboru přírodní filosofie pravidelně v této revui uveřejňovaným jest nezbytně třeba dopřáti široké čtenářské obci též pravidelných přehledů o výsledcích přírodovědecké práce, na kterých přírodní filosofie svoje práce zakládá. Čím hlouběji pronikneme do dílny přírodovědce, tím snáze pochopíme zvláštní postoj exaktně myslícího ducha k filosofii. Právem udávají exaktní přírodní vědy dnes směrnice všem oborům vědecké práce, neboť jasností svých myšlenek a pracovitostí nejkrajnějších důsledků plynoucích z každého přijatého předpokladu vytvářejí nejen logicky vytríbený celek, nýbrž i ukázněný sbor kritických myslitelů, kteří svým pojmáním skutečnosti mají nemalý vliv na kulturní orientaci dneška.

Tento širší kulturní význam přírodovědecké práce ocení nejlépe vychovatel mladých po poznání dychtících duší. Neboť vlastní správnou orientací o stavu přírodovědeckého badání přiblíží se nejvíce duchu mládeže, která ve své jemné vnímavosti je věrným zrcadlem vládnoucích duchovních směrů se všemi jejich přednostmi i chybami. Význam tohoto klíče k mladé duši pro každého vychovatele v jeho významném kulturním poslání netřeba blíže rozváděti. O jeden důvod více zavést na tomto místě pravidelné referáty z oboru přírodních věd.

Jako oddaný pracovník v jedné z přírodovědeckých disciplin nemohu konečně pominouti ani poslední důvod, který mne vybízí k uveřejňování těchto referátů: je to zájem umožniti čtenářům, aby postupně nabyli uceleného objektivního obrazu o přírodě, jak nám jej exaktní badání dnes podává. Pro povahu dnešní doby jest bohužel příznačné, že o práci přírodovědeckou jeví zájem jen tehdy, jde-li o výsledek užitečný, který lze okamžitě hodnotiti pod zorným úhlem nových výdělečných možností, v nejideálnějším případě o senační novinku, která na chvíli příjemně podráždí nervy, aby pak opět v denní shoně upadla do zapomnutí. Tyto referáty obracejí se ovšem pouze k těm, kteří mají zájem na samotném poznání střízlivého, objektivního obrazu o přírodě a lze doufati, že takových zájemců bude i dnes ještě dosti.

Uvedené důvody určují nutně směrnice pro výběr i způsob podání: nebude to ani kritika přírodních věd, ani kombinace dosud nepropracovaných vědeckých pracovních hypotéz, nýbrž odborný referát o ustálených výsledcích přírodních věd exaktních.

Stavba atomů. Nejjednodušším prvkem je vodík. Je tvořen velkým jádrem a v poměrně velké vzdálenosti od něho krouží v elipsovitéch drahách kolem něho nepatrná hmotná částice zvaná elektron. Jádro má jednu jednotku kladného elektrického náboje, elektron také jednu jednotku, avšak zápornou. Tyto nestejně náboje působí na sebe přitažlivou silou, která je v rovnováze s odstředivou silou kroužícího elektronu. V tomto rovnovážném stavu nemá atom žádnou volnou sílu, kterou by mohl na venek působiti, chová se chemicky neutrálně, pokud na něj nepůsobí nějaká síla z venku. Pro posouzení nepatrnosti hmotných částic, o kterých zde mluvíme, budiž uvedené jejich hmoty v gramech: hmota jádra vodíkového obnáší $1,662 \cdot 10^{-24}$ g, tato obvyklá zkratka znamená, že je to číslo 0,000 1662 g, při čemž za desetinnou tečkou následuje 23 nul a pak teprve jednička, je to tedy jednotka bilion na druhou krátě menší než gram. Toto jádro jsme nazvali velkým, poněvadž elektron má hmotu, která tvoří jen 1847. část hmoty jádra vodíku. Elektron tvoří nejmenší hmotnou jednotku v přírodě vůbec, dále již nerozložitelnou, může tedy velmi dobře sloužiti k výstavbě hmoty. Jádro vodíkové jest sice 1847krát větší, ale tvoří také jednotku dále nerozložitelnou a může tedy též sloužiti k výstavbě hmoty.

Že jak jádro vodíkové, tak elektron slouží pro svoji stabilitu vskutku jako stavební kámen pro výstavbu hmoty, to dokazuje druhý prvek v přirozené řadě prvků helium. Jeho jádro je složeno ze čtyř jader vodíkových, které jako stavební kaménky bývají též stručně nazývány protony. Proto je hmota atomu helia čtyřikrát větší než hmota vodíku. Dáme-li podle zvyku chemie vodíku hmotu 1, pak má helium hmotu 4. Mimo 4 protony obsahuje jádro helia ještě dva elektrony, které pro celkovou váhu jádra při své poměrně nepatrnosti nepadají v pravém slova smyslu na váhu. Zato hrají dů-

ležitou roli při rovnováze sil. Každý z protonů má jeden kladný náboj, celkem tedy čtyři kladné náboje, oba elektrony po jednom záporném náboji, takže mohou vázati 2 kladné náboje a 2 zbývající kladné náboje přebývají, má tedy jádro helia schopnost vázati ještě 2 elektrony mimo své jádro. Vskutku krouží kolem jádra helia 2 elektrony, které takto dovršují rovnováhu, prvek helia ve stavu neutrálním. Kdybychom jakýmkoliv způsobem odstranili jeden elektron, pak v jádru bude jeden kladný náboj přebývat, celý atom helia se bude jevit jako částice hmoty s jedním kladným nábojem, nebo jak chemie praví, jako kladný iont.

V tomto t. zv. ionisovaném stavu, který ovšem není stabilní, poněvadž přebytečný kladný náboj je stále připraven zachytiti přiblíživší se některý elektron, je atom helia dosti podobný vodíku: jádro a jeden elektron. Podobnost tato dochází svého výrazu ve spektrech vodíku neutrálního a ionisovaného helia. O tom však v pozdějším některém referátě. Helium může býti někdy zbaveno i obou svých oběžných elektronů, jest pak dvakrát ionisováno, má snahu svými dvěma přebytečnými kladnými náboji jádra zachytiti 2 volné elektrony. Toto holé jádro helia jeví samo o sobě taktéž ještě značnou stabilitu a proto hraje taktéž určitou úlohu ve výstavbě složitějších atomů.

Třetím v pořadí přirozené řady prvků je lithium. Má jádro složené ze šesti protonů a tří elektronů, takže pro volné elektrony oběžné přebývají 3 kladné náboje jádra. Vskutku má lithium 3 oběžné elektrony. Spektroskopie ukázala, že pořadové číslo prvků, jaké jim dala chemie podle atomových vah, udává zároveň počet elektronů oběžných. Bude tedy na př. 4. prvek beryllium míti 4 oběžné elektrony, 26. železo 26 oběžných elektronů a 92. uran 92 elektronů. Se svými 6 protony mělo by míti lithium hmotu 6krát tak velkou, jako vodík, tedy atomovou váhu rovnou 6. Chemie však určila atomovou váhu lithia 6,940. To by byl rozpor s výkladem výstavby, jak ji zde podáváme. Připomínám opět, že ani jádrové ani oběžné elektrony nepadají při určení hmoty vůbec na váhu. Příčina této zdánlivé nesrovnalosti je jiná. Lithium se vyskytuje též s jádrem jinak složeným: 7 protonů a 4 jádrové elektrony. Přebývají opět 3 kladné náboje, které vízí 3 oběžné elektrony. Podle počtu oběžných elektronů je to tedy opět třetí prvek v přirozeném pořadí,

opět lithium, jen jeho atomová váha jest nyní 7 podle počtu protonů. Oddělití tyto dva druhy jednoho atomu od sebe podařilo se teprve atomové fysice. Podle toho, že náleží na stejné místo v přirozeném pořadí prvků, dostali názvu isotopy. Isotopy lithia snadno vysvětlují odchylku chemické atomové váhy od čísla celého, odpovídajícího počtu protonů: to, co chemie váží, nejsou jednotlivé atomy, nýbrž je to směs obou isotopů lithia, a to v takovém poměru, že průměrná váha v přírodě se obvykle vyskytující směsi obnáší 6,940.

Tak bychom nyní mohli pokračovati a probrati všechny známé prvky, po každé by přibyl jeden oběžný elektron a hmota neboli atomová váha by se viděla u isotopů přesně podle počtu protonů tvořících jádro, u atomu pak v chemii studovaného podle poměru, ve kterém jednotlivé isotopy jsou ve směsi přirozeně se vyskytující. Prvků máme takto 92, poslední 92. je uran. Isotopů známe dnes 216. Z prvků dnes neznáme pouze dva, které patří na místo 85. a 87. Z pravidelností chemických i spektrálních lze právem usuzovati na existenci obou těchto dosud nenalezených prvků. Tím spíše, poněvadž podle zmíněných pravidelností byly právě v uplynulých letech nalezeny prvky 72. – kafnium, 43. – masurium, 75. – rhenium (dvimangan). Tyto objevy byly právě potvrzení správnosti představ o výstavbě atomů. Je-li ještě těžších prvků než uran, to nelze říci, zmíněné pravidelnosti dávají možnost určití jejich případné vlastnosti. Dosud však není pro jejich existenci žádných experimentálních náznaků.

Stavba atomů jest jednotná, příroda ji provádí dvěma stavebními kaménky: protonem a elektronem.

RNDr. Artur Pavelka.

Kanovník Zdeslav ze Stankova.

Zdeslav ze Stankova,¹ v listinách častěji zvaný „de Praga“, trojnásobný kanovník, arciděkan, thesaurarius dvou biskupů, scholastik kapituly praž-

1 Podlaha (v Series prepositorum etc.) uvádí pod číslem 252 toto: „Zdeslaus de Sternberg, provisione apost. can. Prag. cum expect. prebende 1339, archid. Horšov. 1340, obtinuit a Johanede Dražic episcopo prebendam noviter ab ipso erectam (FRB IV. 386 cfr MV 1248) can. s. Egidii Prage et Bolešl., thesaurarius episcopi Prag. (Reg. IV. 403 e. a.), adm. et vic. gener. 1343. (LC I-45.) scholasticus 1347-1355 (MV I 702) exercuit ius presentationis ad perpetuam vicariam in

ské etc. je postavou poučnou pro poznání života vyššího kleru své doby. Může nám svůj stav personifikovat tím spíše, že je představitelem jistého průměru, nevynikaje ani pestrou životní drahou ani významnou aktivní účastí na důležitých událostech politických či církevních.

Svůj život strávil celý v hranicích pražské die-
Hradec (LC I 59.). Podlaha zde zřejmě slučuje dvě různé osobnosti a dochází tak k mylným závěrům. Z jím uvedených dokumentů se skutečného Zdeslava ze Šternberka týká jen první a pak citovaný dokument z Mon. Vat. I. 248, číslo 416, vše ostatní se týká Zdeslava ze Stankova. Zdeslava ze Šternberka se týká v prvním svazku Monument ještě listina č. 1142, již si Podlaha nepovšiml. Kdyby si jí byl povšiml, nemohl se mu podobný omyl přihodit. Regest této listiny totiž zní: „Abbatii monasterii sti Procopii mandatur, quatenus servatis servandis Sdeslaum de Sternberg sacris ordinibus obligatum non esse et matrimonium licite contrahere posse declarat.“ Regest sám stačí, aby vylučoval možnost, že tento Zdeslav od r. 1347 do r. 1355 měl v kapitule úřad scholastika a v dokumentech se nazýval presbyter. Tím spíše pak je záměna vyloučena, přihlédneme-li k textu citované listiny. Hned na počátku se v ní praví, že Šternberk je dosud ne 25letý a nad to nebyl de facto vysvěcen, nýbrž se jen za svěceného vydával, poslouchaje nátlaku své rodiny, před níž zatajil ze strachu, že dříve ještě, než se z jejího přání ucházel o svěcení, dopustil se s nějakými spoluvinníky vraždy (v listině se praví: Laicale homicidium), k níž se světicimu biskupu přiznal, a ten ho ovšem při veřejném svěcení jak na subdiacona, tak na diakona, pomínil. Ze strachu – jak se v listině praví – se však řečený Zdeslav vydával za svěceného a dokonce dosáhl i provise a pak i prebendy v pražské kapitule – a teprve někdy roku 1349 (citovaná listina je vydána 4. června t. r., jak se praví, k Zdeslavově žádosti) žádal, aby pro tu vraždu nebyl dále považován za „obligatum sacris ordinibus“. Důvod žádosti po mém soudu byl ten, že Zdeslav si v tu dobu přál uzavřít manželství a při tom mu zajiště vadilo, že byl obecně považován za osobu přijavší svěcení. Neboť svých neprávem nabytých prebend se vzdal už

1344, jak je toho svědecktím listina č. 416 (ibid.), citovaná v mylné souvislosti Podlahou. Skutečný Zdeslav ze Stankova, či tehdy spíše ještě z Prahy, se však v listinách vyskytuje o celých dvanáct let dříve než Podlahův Zdeslav ze Šternberka. V Reg. III. č. 1291 je listina, již se tomuto Zdeslavu z Prahy uděluje papežská provise sub exspectatione prebendae v kapitule staroboleslavské. Že se listina týká pozdějšího arciděkana Horšovského a scholastika je patrné z toho, že Zdeslav sám v listině z 21. srpna 1344 se nazývá kanovníkem boleslavským. Zdeslava ze Šternberka se ovšem provisi listina ze 14. března 1327 týkat nemohla, neboť toho roku dovršil právě třetí rok svého života a do kanonického věku měl přec ještě daleko. Jak Podlaha k svému omylu došel, není těžko rekonstruovat: nepovšiml si listiny z r. 1327 a vida, že Zdeslavovi ze Šternberka jest vydána provisi listina na kanonikát pražský r. 1339 cum expect preb. a roku následujícího Zdeslav, ovšem jiný Zdeslav, beneficia v kapitule

cése¹ ve službách nejprve biskupa Jana IV. z Dražic a po jeho smrti biskupa a arcibiskupa Arnošta, klidně, bez velkých otřesů, ať vnitřních, či vnějších, podobným způsobem, jakým svůj život trávilo mnoho jeho vrstevníků v době, jež byla bezprostřední přípravou nadcházejícího věku karolinského.

*

Datum Zdeslavova narození neznáme. Z toho však, že roku 1327 dosáhl papežské provise na kanovníctví ve Staré Boleslavi,² můžeme soudit, že už byl dospělým mužem, který pravděpodobně již před tím strávil nějaký čas při neznámém nižším beneficiu,³ kde, ovšem nevíme, ač snad z toho, že už v tomto prvním listinném dokladě má Zdeslav přídomek „de Praga“, můžeme soudit, že to bylo beneficium pražské. Z těchto důvodů můžeme přibližně určit dobu Zdeslavova narození. Je to období blízké roku 1300 nejpozději do roku 1305.⁴ Rovněž rodiště nelze určit. Je možno, že přídomek de Praga se týká rodného místa, ač výklad, že se vztahuje k prvotnímu působišti, se mi zdá přijatelnější. Ve Stankově na Horšovotýnsku se Zdeslav nenarodil se vši pravděpodobností, poněvadž predikát „ze Stankova“ mu dávají až poslední jeho dokumenty, tři listy papežské,⁵ vydané až po jeho

vskutku dosáhl, byly všechny podmínky k záměně osob dány. Ovšem Zdeslav z Prahy dosáhl beneficia nově Janem zřízeného, na něž nebylo apoštolské provise třeba, které byly naopak zřízeny se zjevným úmyslem obejít provisi systém a umožnit opatření prebend mužům z biskupova okolí bez prostřednictví papežské Stolice.

1 Nemáme aspoň žádnou zprávu o tom, že by byl Zdeslav pobýval v cizině v dospělém věku. Rovněž asi ani ve službách biskupových, do nichž se, jak dále ukazují, dostal až po druhé Janově cestě ke kurií, nebyl mimo hranice Čech. Snad byl v cizině v mládí, strávil nějaký čas na zahraničních školách – to už v jeho době není neobvyklým zjevem – ač pro takový dohad nemáme nejmenší přímé opory.

2 Reg. III., č. 1291.

3 Těžko si můžeme myslit, že tento muž, o jehož rodině nic nevíme, by hned napoprvé získal titul kanovníka, nadto hned v jedné z nejstarších a také nejvýznamnějších kapitul. Kdy Zdeslav provisi uplatnil a beneficia dosáhl, není známo. Že je však vskutku v pozdější době držel je patrné z listiny otištěné v Reg. IV., č. 1424, v níž si ten titul sám vypočítává.

4 Zdeslav v době, kdy dostal provisi na kanovníctví, byl již s největší pravděpodobností vysvěcen aspoň na subdiacona, neměl-li již dokonce svěcení vyšších. Tato svěcení jsou pak kanonicky vázána věkovou hranicí. Nikde pak nemáme dokladu, že by Zdeslav dosáhl dispense pro nedostatečný věk.

5 Mon. Vat. II. čč. 448, 456, 460, 461.

smrti. Nejspíše Zdeslav jako arciděkan horšovský získal – patrně koupí od kláštera chotěšovského, jemuž Stankov v té době patřil¹ – nějaký svobodný majetek ve Stankově, podle něhož se pak na sklonku svého života psal.

Svoji životní dráhu začíná Zdeslav – pokud lze ze zachovaného materiálu zjistiti – roku 1327 nabytím kanovnické hodnosti v kapitule staroboleslavské. Jistě předtím dosáhl nějakého, a asi ne nepatrného vzdělání, které asi, jako většina tehdejších kněží, získal v některé z kapitulních škol pražských. Tyto školy, pražská i vyšehradská, měly v době, kdy na nich asi Zdeslav studoval, velmi vynikající úroveň a poskytovaly vzdělání jen málo menší, než university pařížská a bononská, jež v té době byly už častěji vyhledávány českými žáky. V čem se ovšem kapitulní školy podstatně lišily od zahraničních universit, byla jejich organizace a to, že neměly práva udělovati grady. Byly to jen prosté školy, určené k výchově domácího kleru a úředníků – většinou ostatně také kleriků. Že Zdeslav dosáhl značnějšího vzdělání, můžeme souditi z toho, že mohl v pozdější době zastávati obtížný úřad pokladníka biskupova a hlavně ovšem, že se stal scholastikem – tedy správcem školy, na níž se jemu samému dostalo vzdělání. Ovšem v té době už kapitulní škola pražská valně ztratila na svém významu založením pražské university.

Kapitula staroboleslavská, jejímž se Zdeslav stává kanovníkem, patří mezi nejstarší kapitulní instituce u nás a to, že se poměrně tak brzy stává Zdeslav jejím členem, svědčí jistě o tom, že dovedl na sebe upozorniti, ať rodem nebo nadáním. Spíše však nadáním. Neboť v době, kdy Zdeslav dostal apoštolskou provisi, byl jeho protektor a dobrodinec Jan z Dražic ještě stále suspendován a vázán svým procesem trávit čas v Avignonu, a nemohl mu tedy dopomoci k této prebendě.

Po roce 1327 Zdeslav na čas mizí. Z doby mezi rokem 1327 a 1340 nemáme jedinou písemnou zprávu o něm, ač dvě zprávy, jedna z roku 1340² a druhá z roku následujícího,³ svědčí o tom, že těchto 12 let bylo ve Zdeslavově životě nejdůležitějším obdobím. V té době se totiž Zdeslav sblížil s Janem z Dražic a získal od něho četné hodnosti, jež se mu staly východištěm další životní dráhy.

¹ Reg. IV. 1829. ² F. R. B. IV. 386.

³ Reg. IV. 1011.

Ve zprávě Františkově z roku čtyřicátého je jmenován jako arciděkan horšovotýnský a biskupův thesaurarius.

Právě do počátku let třicátých spadá úsilí biskupa Jana o obnovu statků, na nichž hospodářství za dlouhé biskupovy nepřítomnosti bylo ve značném nepořádku.¹ Úkol thesauraria nebyl při této hospodářské obnově nikterak nepatrný.² Můžeme se právem domnívati, že navrátilivší se biskup k správě svých statků povolal již s počátku, jakmile po nejnutnější úpravě církevní administrativy mohl přikročiti k řešení otázek hospodářských, muže, o jehož schopnostech nepochyboval. Takovým mužem nepochybně Zdeslav byl. O tom svědčí nejen to, že Zdeslav v úřadě setrval i za Janova nástupce Arnošta z Pardubic,³ ale i povahové rysy, jak je můžeme postihnouti v zachovaných písemnostech.⁴ Zdeslav se nám v nich jeví jako člověk velké snahy po přesnosti, jež se zdá hraničiti až k vyslovené pedanterii. Mohl-li zůstat bez přerušeni v úřadě až do své smrti, je to i důkazem počestnosti povahy. Tak vidíme, že Zdeslav má potřebné vlastnosti pro úřad, jímž procházely všechny důchody pražské diecése. Za Zdeslavova úřadování vskutku také dochází ke konsolidaci biskupské komory. Hlavní zásluhu o to má ovšem biskup Jan, jehož hospodářská politika při značné štedrosti vedla k trvalé konsolidaci,⁵ přesto však nutno přiznati, že hlavním biskupovým spolupracovníkem byl z povinnosti svého úřadu Zdeslav. Ovšem

¹ Chaloupecký: Jan z Dražic 1. c.

² V aktech Jana XXII. se jmenuje mezi správci pražského biskupství v době Janovy nepřítomnosti Hermanus de Bohemia (15. února 1327) ve vztahu k důchodům biskupství, tento papežský kaplan a pozdější biskup warmijský se asi stěží po Janově návratu tolik zdržoval v Čechách, abychom mohli předpokládat, že byl Janovým pokladníkem. Ostatně jeho poměr k Janovi z Dražic by stál za bližší osvětlení, právě jako tato celá zajímavá postava.

³ Tadra: Cancellaria Arnesti. Monit. 11, Process. 4.

⁴ Hlavně v Reg. IV. 1424. Zdeslav ve své nadaci činí pořízení až do posledních detailů. Ač je to v té době zvykem, vypočítati rozdělení darované sumy hodně podrobně, přece Zdeslavovo rozdělení 26 kop až na poslední drobtý, jako na příklad ustanovení kolik denárů se smí rozdělit v chlebech žebrákům, i jeho zajišťování plnění nadace tresty a odnětím podílů (i to důrazné a stále užívání termínu „portiones“) i tak podrobné ustanovení o způsobu obřadů – když obřady o svátku svatého Marty už podrobně stanovil Jan z Dražic – nás plně opravňuje k podezření z pedanterie.

⁵ Chaloupecký: Jan z Dražic. Str. 20 a násl.

Zdeslav sdílí vlastnost téměř všech mužů, které nacházíme v nejbližším okolí Janově po jeho návratu z Avignonu. Je to nedostatek iniciativy. Tím se značně liší od Janových spolupracovníků z prvního období biskupství, reprezentovaných Mistrem Oldřichem z Paběnic. Tito muži bez výjimky žili ve stínu velké stařecké osobnosti Janovy, sytíce se nejen z jeho stolu, ale i z jeho ducha. Vůli biskupovu však plnili svědomitě, a jak vidíme na samém Zdeslavovi, dovedli zachovávat památku zemřelého biskupa i tvořit sami v jeho duchu.¹

Někdy před rokem 1334 se stal Zdeslav tedy biskupovým pokladníkem a zároveň arcijáhnem v biskupském městě Horšově Týně. Kromě těchto hodností a kanovníctví ve Staré Boleslavi nabyl Zdeslav přičiněním svého dobrodince Jana z Dražic ještě kanovníctví v kapitule u svatého Jiljí v Praze.² Že skutečně za tuto hodnost děkoval Zdeslav Janovi, je nepochybné. Byl to právě Jan, který svou štedrostí umožnil postavení velkolepého kostela na místě původního daleko skromnějšího projektu. Je patrné, že v ústavu, na jehož dotaci se Jan tak značnou měrou účastnil, měl i značnou možnost prosadit v kapitule svého kandidáta.

Listina ze 24. září 1341³ nám postihuje Zdesla-

1 Dokladem toho jsou obě Zdeslavovy nadace: oltář svatých Kláry a kaple sv. Vavřince u sv. Víta.

2 Reg. IV. 1011. Zdeslav se tituluje jako 1. arciděkan horšovský, 2. kanovník pražský, 3. kanovník u sv. Jiljí v Praze. Jeho titul kanovníka staroboleslavského uveden není, ač Zdeslav tuto hodnost drží zcela nepochybně, když přec se sám tak nazývá ve fundační listině z r. 1344. Proč v této listině je tato Zdeslavova hodnost pomínuta, ač ji přece vydavatel znáti musil, není jasno, a kdyby právě nebylo citováním dokladu z roku 1344, musili bychom se domnívat, že se Zdeslav této hodnosti, nabyv hodností nových pravděpodobně vzdal. Důvod zamlčení je vskutku obtížno nalézt, neboť že by se zamlčením hodnosti v listině chtělo obejít podezření z mnohoobročnictví, by bylo důvodem příliš slabým. Vždyť nahromadění čtyř beneficií v ruce Zdeslavově se nečinilo známým jen touto listinou, to znal jistě každý, kdo znal Zdeslava. Musíme se spokojit s domněnkou, že vynechání titulu zavinił spěch písaře, který vypsál jen hodnosti nejdůležitější a – co je nápadné – jen ty, za něž Zdeslav vděčí biskupu Janovi.

3 Ibid. Úhrn důchodu ze jmenovaných dvou prebend je těžko vypočítat, poněvadž jednak se uvádí promiscue důchod peněžní a důchod naturální, jednak i důchod peněžní se jednou uvádí jako pevný roční plat, (in villa Jenikovicz quinque marce), jednou jako desátek, ať už tržní, soudní nebo desátek z podnikání a výroby zemědělské, tedy jako hodnota proměnná a nezachytitelná, neznáme-li rozlohu vzdělávané půdy, která

va v těchto hodnotách. Její důležitost je v tom, že nám ukazuje příjmy Zdeslavovy a tím i nepřímou ukazuje průměrné příjmy člena vyššího (nikoliv vysokého) kleru v té době. Vidíme, že nebyly nepatrné. Listina obsahuje důchody z arciděkanství horšovského a z kanonikátu u sv. Jiljí. Byly to jednak desátky, jednak naturální dávky, jednak z titulu kanovníckého i nemovitosti. V době, kdy byla Zdeslavovi – jak se v listině praví, na jeho vlastní žádost¹ – tato listina vystavena, dosáhl již Zdeslav dalšího stupně povýšení. Stal se totiž kanovníkem u svatého Víta na hradě pražském. Jak se praví v kronice Františka Pražského, zřídil biskup roku 1340 tři nová kanovnícká místa,² jež ještě téhož roku udělil Pavlovi z Kladna, bratru jmenovaného již Bohuty, svému synovci, Buškovi z Braškova a Zdeslavovi.

Tím dosahuje Zdeslav jedné z největších počtů, jež se mohlo dostat klerikovi v českém království a vidíme, že jí Zdeslav dovedl v pozdější době vy-

podléhala arciděkanově jurisdikci ani počet zdaněných subjektů nezemědělských. Krom toho se domnívám, že je-li zachycen z arciděkanství veškerý důchod v listině, není tomu tak u kanovníctví svatojilského. Zde se v listině vypočítává jen ta část, jež Zdeslavovi plynula z fary v Radči, jež, jak se praví, je připojena k řečenému kanonikátu. Důležité je udání, že Zdeslav pobíral i „medios fumales decanatus Horsoviensis“, které byly vlastně částí důchodu fary v Radči. Je tedy z toho patrné, že thesaurarius byl shodou držení prebend sám přímým výběrčím podýmného v části diecése. Neboť že by požíval podílu na dávce, již by vybíral někdo jiný, je málo pravděpodobno.

1 Zdeslav asi byl v pokojném držení svých důchodů někým ohrožován tak, že ho to přimělo k jich hájení a k tomu potřeboval autoritativní jejich vypočtení. Kdo o oprávněnosti a počtu těchto důchodů pochyboval, nám praví arenga dosti zřetelně větou: de quibus per officiales nostros in dubium frequenter extitit revocatum

2 Nepřímou zprávu o zřízení těchto tří míst máme v Reg. IV. 890., kde se potvrzuje směna statků mezi klášterem roudnickým a biskupem, a kde se praví: „bona pro sua Pragensi ecclesia seu ipsius capitulo racione trium prebendarum de novo per ipsum in eadem ecclesia de consensu dicti capituli creatarum quereret comparanda.“ Kromě toho ovšem máme obšírnou zprávu u Františka Pražského (FRB IV. 386.)

Nové vyznamenání, jehož se Zdeslavovi od Jana z Dražic dostává, je nepřímým dokladem, že pokladnictví a s ním spojené arciděkanství drží Zdeslav už dříve a že svatojilským kanovníkem zde Jan odměňuje svého spolupracovníka za zásluhy už získané. Neboť bez zásluhy by se Zdeslavovi této prebendy jistě nedostalo. Nevíme však nic o nějakém jiném předchozím Zdeslavově úřadě na biskupském dvoře, v němž by si tyto, tak odměněné zásluhy, mohl získati.

užití jako základny pro další svůj vzestup. Avšak i důchody Zdeslavovystoupily, nejen jeho vážnost.¹ Z toho však, že se Zdeslav průběhem čtyřicátých let mohl vzdáti své nejvýnosnější prebendy, totiž horšovského arciděkanství, můžeme souditi, že asi byla dotována bohatěji.² Tato stupňovaná vyznamenání, jichž se Zdeslavovi od Jana dostává, jsou sama svědectvím toho, že se Zdeslav ve svém úřadě pokladníka osvědčil.

Roku 1343 5. ledna umírá Jan z Dražic. Zdeslav měl vsutku proč želeť smrti tohoto svého největšího dobrodince, jehož o třináct let přežije, a jenž snad byl i jeho příbuzným. Zdeslavova lítost se projevuje hned roku následujícího skutkem: zakládá oltář svatě Kláry³ jako zádušní fundaci, již vedle účasti na vybudování nové katedrály platí i daň své době, v níž zádušní oltáře jsou tak obvyklým projevem úcty k zemřelým,⁴ a jejímž nejvelkolepějším dokladem je Karlova fundace choru mansionářů v novém kostele svatého Víta.

Že Zdeslava vedla k založení tohoto oltáře touha vyrovnati se s památkou zemřelého biskupa – Zdeslav Jana v listině výslovně nejmenuje – je patrné nejen z pasu, že nadace je určena památce jeho rodičů a *dobrodinců* – kdo jiný se pod tím termínem může rozuměti než Zdeslavův největší dobrodinec? – ale i z toho, že oltář je určen k zasvěcení svatě Martě, jejíž účtu k nám z jižní Francie přinesl právě Jan z Dražic.

Oltář sv. Marty, Zdeslavem myšlený pro *nový*⁵ kostel svatovítský, jest však i v přímém smyslu pokračováním v intencích Janových a projevem původcovy snahy zachovati neztenčený odkaz mrtvého. Neboť Jan z Dražic zřídil již v starém

kostele oltář řečené světičky.¹ Kult svaté Marty byl jedním z těchto projevů Janova západnictví.² Nyní tedy, když se počíná se stavbou kostela nového, jenž má vystřídati starou basiliku, se Zdeslav stará o to, aby nový kult našel opěrný bod i v novém kostele. K tomu zřizuje vlastní nadaci, jež patrně měla býti ještě rozmnožena nadací Janovou, vízící se k původnímu oltáři,³ zřízenému Janem, až bude stará stavba plně nahrazena novou katedrálou. Nadace Zdeslavova pozůstávala z ročního důchodu 26 kop stříbra, kterýžto důchod sám, jak praví, zakoupil z vlastních peněz v Martiněvsi u Budyně.⁴ Důchod 26 kop stříbr. kapitalisován tvoří na tu dobu dosti značný obnos a je nám svědectvím, že Zdeslav asi vládl slušným jméním, mohl-li z jeho přebytku utvořiti takovou nadaci. Neboť jeho doba nebyla právě nakloněna vzdávati se všeho svého jmění ve prospěch církve. Případy, kdy se tak dělo, jsou výjimečné a z dalšího života Zdeslavova věru nelze souditi, že by právě on byl tou výjimkou. Srovnáme-li však datum této listiny – 21. srpna 1344 s datem dvou listin, otištěných v Aktech Klementa VI.⁵ – 5. října téhož roku, v nichž Zdeslav žádá a dosahuje od papeže apoštolské absoluce prostřednictvím zvláštního zpovědníka, porozumíme Zdeslavovu jednání lépe. Neboť do této chvíle byly v jednání Zdeslavově některé stránky nedosti jasné. Biskup Jan umírá, jak již řečeno, 5. ledna 1343, nový svatovítský kostel se zakládá roku následujícího. A téhož roku činí Zdeslav své nadání. Tato nadace se nemohla týkati starého kostela, kde již oltář této světičky byl nadán Janem z Dražic.

1 Podle Tomka buď před rokem 1318 nebo po roce 1329. (Děj. m. Prahy I. str. 231.) Za pravděpodobnější pokládám termín druhý, kdy se Jan po druhé vrátil ze západu, tentokrát po jedenáctiletém pobytu v Avignonu, naplněn vlivy, jichž působení byl po leta v jižní Francii vydán, a kdy se snažil mnohé ze západních zvyků přenášeti na naši půdu.

2 Je dobře si uvědomiti kvalitu tohoto Janova západnictví. Obvykle se u nás přeceňuje. O tom ostatně v závěru článku.

3 Po zboření staré basiliky ovšem by byla Janova nadace ztratila místo, k němuž byla vázána, a byla by patrně jako mnoho jiných oltářních nadací přenesena k nově zbudovanému oltáři v katedrále (do kterých se také přenášely ostatkové kameny z původních oltářů), u oltáře sv. Marty to však možno nebylo, neboť v době, kdy se to mělo stát, byl už v katedrále oltář Zdeslavův. Je tedy pravděpodobno, že se obě nadace opět spojily, nyní už trvale, ale s tím rozdílem, že nyní byla podkladem fundace Zdeslavova.

4 Martiněvs patřila klášteru roudnickému. (Reg. IV. 890.)

5 Mon. Vat. I. 424 sq.

1 Byly dotovány výnosem statků, jak je toho dokladem citovaná listina Reg. IV. 890.

2 Zdeslav se ovšem arciděkanství vzdal až v době, kdy se stal scholastikem a kdy tedy se jeho kanovnický důchod zvětšil ještě o výnos školy.

3 Fundační listina je otištěna v Reg. IV. 1424.

4 Tento názor vyslovil Birnbaum.

5 V listině se sice nepraví, že nadace je určena pro nový katedrální kostel sv. Víta, avšak důvod, který dále uvádím považují za dostatečný, aby postačil k přiřčení fundace projektovanému novému kostelu. Tím ovšem není řečeno, že by bylo lze vyloučiti užívání výnosu Zdeslavovy fundace po tu dobu, dokud nemohl být oltář vysvěcen v novém kostele k rozmnožení původní fundace Janovy. Ovšem tím neměla býti dotčena právní samostatnost Zdeslavovy nadace.

Kdyby Zdeslavova nadace měla jen rozhojnit fond Janův, musel by se ten úmysl nějak projevit v textu listiny. Toho však není. Je tedy zřejmo, že šlo o nadaci samostatnou. Jaký však mělo účel již teď fundovati oltář v kostele, k němuž se stěží počaly kopatizáklady. Listiny z 5. října nám rozpor vysvětlují. Zdeslav asi nežádal o apoštolskou absoli in articulo mortis bezdůvodně. Patrně byl nemocen a choroba, jež v srpnu se zdála tak vážnou, že ho přiměla k založení zádušní fundace, jejíž průvodní

okolnosti již vzpomínuté ji činily v jistém smyslu testamentární, se v říjnu stala tak nebezpečnou, že Zdeslav způsobem v té době obvyklým se staral o dokonalou přípravu své duše k smrti. Fundaci oltáře si musíme vysvětlovati jako čin muže, který chce svůj záměr uskutečniti ještě v budoucnosti, již se už nedoufá dočkati. Zdeslav však nezemřel, a naopak, posledních deset či jedenáct let života ještě vyplní novými úkoly a hodnotami, jež teprve budou značiti největší jeho rozpětí. (Příště dále.)

Pavel Nauman.

KRITIKA

Em. Rádl, Dějiny filosofie I., Starověk a Sředověk.

Praha, J. Laichter 1932.

Prof. Rádl klade si jako hlavní cíl knihy vyřešiti poměr mezi praktickým zaměstnáním a studiem. Odtud vychází jeho postup v dějinách filosofie; skutečné dějiny filosofie se dály a dějí na této zemi v zápase živých lidí. Filosof je člověk s mnohými otázkami. Jaký má smysl tento život? Co má rád? Co ho bolí, co těší? Jaké má plány?

Ve své předmluvě ještě dodává: „Vím dobřesám, jak jsem často tápal ve tmách, a jak jsem někde několikrát předělával svoje názory.“

V úvodní stati dějin ukazuje povahu filosofie. Tato stať jest vysvětlením srozumitelným způsobem rázu filosofie. Jest podána definice filosofie v její funkci, v jejím životě. Mistrně vyjadřuje povahu filosofie: „... filosof se pozná podle toho, že po podstatě (věci) vztahuje ruku. Snad se zabývá drobnou prací odbornickou; snad o podstatě nikdy nemluví; čím více však je filosofem, tím hlouběji se zavrtává na kořen studované věci. Poslední pravda, absolutno, kategorický imperativ, transcendentno, pravá skutečnost, jistota, nepodmíněnost jsou zásady, ve jménu kterých filosof měří skutečnost.“ Filosofické badání není jen abstraktní, nýbrž poznatky mají býti plánem, teorií pro život, pro činnost. Tento rys filosofie je velmi správný a důležitý.

Aristotelův názor není tak výlučný, jak se autor domnívá, když praví, že je z gruntu falešné učení Aristotelovo, že filosofie hledí na nebesa, k věčnosti,

kdežto praxe k nahodilé pozemské přítomnosti. (Autor neudává místa, kde našel v Aristotelově tuto věc.) Je známý názor Aristotelův a po něm sv. Tomáše Aqu., že *sapientia* fit *extensive practica*, že filosofie je moudrost, která tím, že dovede řídit činnost, stává se praktickou. Mimo to filosofie aristotelická pořádá všechnu činnost, v tom je cíl filosofie, zásadně myslet a podle moudrosti a vědění řídit činnost vůle (*prudentia*) a zevnější činnost (*ars*). To vše podle Aristotela patří do filosofie.

Není dosti logické u některých filosofů, kteří se spokojili úlohou býti toliko diváky na světě, kteří pouze chápou podstatu věcí, kteří „vidí pravdu“, a pak ji jen formulují, charakterisovati celou filosofii jako takovou. „Takovou byla filosofie antická a středověká; toto pojetí vede k mystice atd.“, tak označuje autor filosofii scholastickou. Filosofie scholastická byla vždy spekulativně-praktická, byla úzce spojována s životem. Mystika (vyloučíme-li pseudomystický pojem) byla vždy a je nejvíce aktivní a jejím výrazem je intenzivní, správný čin. „Filosof musí ukazovat, co máme dělat“, praví prof. Rádl, a to je hlavní zásadou scholastiky, a hlavně mystiky. Takové výroky, jako „nepotřebujeme mystiků ani mnichů atd.“, ukazují právě na nesprávné pojmy mystického života, který je nejvyšším stupněm správné činnosti.

Dalším důležitým bodem ve filosofickém poznání jest porozumění, které autor přirovnává k početí dítěte: jako tu spojením muže a ženy povstává nová bytost, která jest pak zákonem jednání pro oba rodiče, tak při aktu porozumění povstává nová duchovní skutečnost, která od té chvíle vlád-

ne nad těmi, kteří rozuměli. I neděje se porozumění jen v mysli; není to jen akt psychický; porozumění je začátkem nového způsobu jednání. Tato poslední vlastnost porozumění je ideální jeho stránkou, ale je jasné ze zkušenosti, že nebývá každé porozumění hned začátkem nového způsobu jednání. (Na př. v mravním jednání porozumění správnosti, není ještě jednati správně; přejíti k jednání vyžaduje nového úsilí vůle.) Proto vlastní pojem porozumění značí nahlížení. (Intelligere = intus legere, t. j. patřiti na povahu věci, intelligere quid-titatem rei.) Správné nahlížení dává pak možnost správné organisace a jednání. Je však nutné zachovati přesnost pojmu.

Stupňovité určování rysu filosofie přivádí prof. Rádla k přesnému rozlišení filosofie od přírodních věd. A tedy dokazuje, že fakta přírodní jsou podstatně jiného druhu než fakta sociální, literární, filosofická, theologická, právníká; tato mají svůj charakter, který je týž jako u fakt bilančních: není to konstatování toho, co jest, nýbrž je to zároveň *slib toho, co bude, vůle k tomu, co má být*. Proto v životě duchovním závisí vše na stanovisku, t. j. na tom, jak je vědec osobně na faktu účasten. To neznamena, že skresluje fakta subjektivně; je to jejich elementární vlastností, že nemohou být jinak podána než jako *slib, že znamenají zároveň, co vědec zamýšlí, co pokládá za potřebné, co od budoucnosti očekává*. Nestačí k absolutní životní pevnosti jen vůle k tomu, co má být; vůle sama jest řízena intelektem. Proto tomismus předpokládá *ontologický řád pravdy a správnosti a toho, co má být, jak se má jednat*, jinak by přece jen duchovní život byl příliš vydán na pospas subjektivnímu. (*Ens – verum – bonum – convertuntur.*)

S pojmem filosofického poznání souvisí autorův pojem historického uvědomení. V dějinách jde o myšlenky, t. j. o něco, co člověk chce, má a nemá provést, co je správné a nesprávné, co provokuje naši účast. *Hlavní věcí je obsah*. Události se v kulturním životě vyvíjely, ale hlavní věcí není vývoj, nýbrž obsah toho, co se vyvíjelo. Jde o duchovní skutečnosti, na které nelze ukázati prstem, *lze jim jen rozumět*, a to tak, že napřed je nutné jim rozumět, a potom teprv lze je popisovat. Přírodovědecky popsat a konstatovat znamená zachovat neutralitu; historicky rozumět znamená účastnit se, sympatisovat a nesympatisovat, věřit

a nevěřit, pomáhat a bránit, *hodnotit*. Jakmile pochopíme, že v dějinách nostra res agitur, hned události nabudou individuálního smyslu a visí na našem rozhodování. Nebezpečí individualismu se zahrocuje ve slova: „I jest omyl, domnívati se, že snad svým myšlením vědeckým anebo filosofickým se dotýkáme přímo podstaty skutečnosti přírodní a že z vědy a filosofie mluví sama příroda. Věda a filosofie nejsou myšlenkovou reprodukcí přírodní skutečnosti; jsou až po krk ponořeny do duchovního života doby, z něho čerpají podněty, jeho řeči se vyjadřují. Vědci tvoří jen z toho myšlenkového materiálu, který je jim právě dobou dán.“

Správnost duchovního života doby zase předpokládá poznání ontologického řádu, a pak teprve duchovní život doby může být správným podnětem vědy a filosofie. Není libovolné pro filosofii určovati a hodnotiti duchovní život jakkoli, nemůže být význačný jakýkoliv myšlenkový materiál doby. Závislost na objektivním řádu není životnosti filosofie, naopak řídí její správnost. Duchovní život pro autora není nic přírodního, samostatného; u samého jeho kořene leží historie jako nezbytná podmínka pro jeho vznik. Historie je tělem a kostí života, zvláště duchovního: myšlenka se nedostane jinak na práh vědomí, než jestliže se opírá o jinou myšlenku starší. Tato skutečnost platí tím spíše o filosofii: není filosofie, mimo dějiny lidského myšlení; není možné objevit novou myšlenku a neznat myšlenek starších.

Poněkud sofistická konkluse. Tím, že postup filosofického myšlení je závislý na historii filosofie, neplyne, že není filosofie mimo dějiny lidského myšlení. Tím se chápe, proč moderní filosofie nemá jiného obsahu než dějiny myslitelů a jejich názorů. Ale existuje „*philosophia perennis*“, jejímž hlavním obsahem jsou absolutní zásady, položené na základech jsoucna a struktur věcí, kteréžto absolutní základy dávají možnost hodnotiti myšlenkové proudy jako správné nebo nesprávné. Je mnoho v historickém myšlení nesprávného, což nemůže býti ani tělem ani kostí duchovního života. Tím netrpí životnost filosofického myšlení, je-li stále drženo v mezích správnosti objektivním, ontologickým řádem. (Tak na př. *logický postup* nemůže býti překážkou životnosti filosofie.) Z toho je patrné, že Rádlovo pojetí historie poněkud zápasí se subjektivními a individualistickými prvky.

Tento úvod ukazuje, jakou cestou jde autor v dějinném postupu lidského myšlení. U každého oddílu autor udává obsáhlou literaturu. Aristotela zná z Jaegera a z Rolphesa. Odtud vychází, že Aristotelův názor o některých věcech je dosti nepřesně podán. Kdo zná Aristotelův traktát o přírodě, nemůže naprosto souhlasit s paragrafem c) Příroda a logika, nebo, kdo zná etická díla Aristotelova, ten pozná, že paragraf h) Etika, je velmi nepatrný, než aby něco pozitivního řekl o etice Aristotelově. U přirovnání, co řekl o filosofii Aristotelově dr. Kríž, je podání Rádlovo nepřesné. Autor nerozlišuje dějin filosofie od dějin theologie a mystiky. Tyto pojmy byly vždy a jsou rozlišné, neboť se jedná o docela jiný druh poznání, o jiný obsah a předmět, o jinou metodu. Proto slučování obojího druhu přivádí k nesprávnostem.

Sv. Tomáše Aqu. označuje jako myslitele, který sice myslil samostatně i originálně, ale i jeho osobě i jeho učení chybějí ostré obrysy, jaké dává spisovatel jeho osobní, individuální zápas za pravdu. „Tomáš byl jediný úředním filosofem, jakýmsi sekčním šéfem filosofie katolické a tato oficiálnost způsobuje, že jeho filosofie je chladná, neživá, neaktuální. Nikdy ho nepostihnete, že by šel do posledních důsledků, tam, kde je hranice mezi formulí a těžkým životem. Nenajdete u něho ani osobních problémů, ani důvěrné zpovědi od osoby k osobě. (Autor sám praví v úvodě knihy, že filosofie nesmí být zpovědí.) Není ve filosofii Tomášově ani pochybností ani nerozřešených záhad ani nových vítězství. Ještě dnes jeho vlivem bývá katolická filosofie služebná, málo výrazná, opatrná.“

Je patrné, že tento posudek sv. Tomáše neplyne z poznání intelektuálního boje doby, kdy sv. Tomáš právě svou osobností a individualitou přemáhá převládající názor scholastický. Jeho systém je právě velkým vítězstvím aristotelismu. Metoda výkladu sv. Tomáše nemiluje věci *per accidens*, o nichž se dá mnoho mluvit, a kterých právě Rádl u Tomáše postrádá, jeho mluva je: *per se* t. j. přísně vymezuje věc, co je na ní podstatného. Tento způsob právě přivádí k jasnému myšlení, vyvádí z omylů a sofismat, kterých se neuvaruje filosof, míchající věci *per se* a *per accidens*. Postup sv. Tomáše je nanejvýš životní. Jeho objekce, které klade před každou otázku, přivádějí k jasnému poznání problému a obsahují všechny možné a vážné úvahy

proti věci. Když objasní problém, pak svými principy rozlišuje to, co je *per se*, a co je *per accidens*. Dnešní myslitel zvyklý příliš se zabývat u hlavního problému vedlejšími věcmi, probíjí se těžce do předu k objasnění. Ale silná logika sv. Tomáše, jeho první samozřejmé principy jsou základem jistého postupu. Prostě je patrné, že autor nepronikl naukou Tomášovou, jak ji sv. Tomáš podal, nýbrž informacemi odjinud. Proto je možné vysvětliti nepřesnost a neurčitost v určování osobnosti sv. Tomáše a jeho jednotlivých názorů. Jeho charakteristika je chudičká, jen z velké vzdálenosti dosahující na myslitele věků. Vliv sv. Tomáše je větší než se dá popřít. Jsou to novotomistická hnutí ve Francii, v Německu, v Itálii, v Belgii, ve Švýcarsku atd., o nichž Rádl nic nepovídá.

*Heribert Christian Scheeben,
Albertus Magnus.*

Verlag der Bonner-Buchgemeinde, 1932.
Str. 238, 50 obr., cena 3.60 M.

Třinácté století, které znamená největší rozkvět středověku, má mnoho podobných rysů s naší dobou. Proto bychom měli pokládati za vděčnou úlohu badateli v životě velkých duchů té doby a hledati u nich řešení problémů, které přináší každé kulturní období. Jedním z velikánů té doby je právě sv. Albert Veliký, jehož dlouhý život obsáhl skoro celé jedno století. Význam tohoto světce-učence pro dobu tehdejší i naši je tak obsáhlý, že je nemožné podati jej v jedné knize. Jeho badavý duch pronikl tak hluboké pravdy filosofické, tak hluboko vnikl v taje přírody, že se ještě dnes s úžasem nad tím pozastavujeme. Hned v mládí žije v úzkém styku s přírodou, zkoumá každý přírodní zjev, nic neuniká jeho bystrému postřehu. Touha po vyšším vzdělání jej vede do Padovy, tehdy slavného universitního města, kde se věnuje pravděpodobně právníctví a přírodním vědám. Zde také vstupuje do nově založeného řádu bratří Kazatelů. Odtud je poslán do Kolína nad Rýnem, kde dokončuje své vzdělání. V různých německých městech, kde měl nový řád kláštery, působil jako profesor. Pro své vynikající vědomosti je poslán velmistrem řádu na slavnou pařížskou universitu. Albert přišel do Paříže v době, kdy universita žila v nepokojných poměrech. Založením této university králem Filipem

Augustem dostala se theologie do zcela nových kolejí. Měla nejpriznivější podmínky k svému nejlepšímu rozvoji. Začala se podávat čistě vědeckým způsobem a měla velikou možnost rozvíjeti se organicky. Avšak sama od sebe by sotva dosáhla vrcholu, kdyby do ní nevnesl účinný zmatek nový filosofický směr, aristotelismus, hlásaný arabskými a židovskými filosofy. Některé Aristotelovy spisy logické byly již tehdy západu dávno známy a měly veliký vliv na vývoj dialektické metody. Ve 12. století byly překládány mnohé spisy arabských a židovských filosofů, kteří svou nauku opírali o Aristotela a brzy byly přeloženy i ostatní spisy tohoto velikána. Samo o sobě bylo toto oplodnění západního filosofování vítáno. Avšak veliké nebezpečí tkvělo v tom, že filosofický systém Aristotelův byl podáván způsobem nepřijatelným, a hlavně prostřednictvím Arabů a Židů, kteří jej přizpůsobovali své nauce. Křesťanští filosofové nemohli užívat Aristotelova systému v této porušené formě. Již sám systém Aristotelův si vyžadoval genia právě tak velkého jako byl on, měl-li pak se státi systém v celém svém rozsahu užitečným křesťanské vědě, vzrostly obtíže až v nemožnosti, zvláště když se posuzoval podle spisů arabských a židovských filosofů. Mnozí profesori university pařížské se pokoušeli o systém Aristotelův, ale ztroskotali již v začátcích. Aristoteles se stal nebezpečným pro křesťanské myšlení. Hlavně jeho přírodovědecké a metafysické spisy byly pramenem nesčetných theologických bludů. Nová věda, filosofie, se drala do popředí vedle theologie a činila si právo na takové místo jako ona. Papežové zakázali užívat metafysických a přírodovědeckých spisů Aristotelových, ale zároveň pověřili učence pařížské university, aby očistili jeho spisy od přimíšenin arabských a židovských. K očistění však nedošlo. Spisů Aristotelových se užívalo dále, pokud se shodovaly s tradiční naukou křesťanskou. Mnoho ještě chybělo k tomu, aby byl celý systém převzat. V této době přichází právě sv. Albert do Paříže a seznamuje se zde poprvé se spisy Aristotelovými. S počátku si snad připadal vedle velikána Aristotela jako David vedle Goliáše, ale brzy se zhloubal do židovsko-arabské a aristotelické filosofie a přezkoušel nejprv celý nový systém sám pro sebe. Nespokojuje se jen tou či onou částí, přijatelnou pro filosofii křesťanskou, nýbrž zmocňuje se ho celého. A takto rostl Albert vedle

genia Aristotelova ve veleducha, který byl jedině s to, aby přezkoušel geniální systém a aby jej dal celý jako základ křesťanské filosofii. Známe spisy, které sv. Albert napsal nebo aspoň připravil tehdy v Paříži, proto můžeme dobře sledovati jeho vzrůst i jeho boje s vrstevníky. V několika letech se stává z něho učenec, jemuž se nikdo nevyrovná jak na pařížské universitě tak vůbec v celém západě. Jeho věhlas se šíří, ze všech stran se hrnou k němu žáci v takovém množství, že nestačí místnosti. Nezískal si úcty a autority jenom u křesťanských učenců, nýbrž i u židovských a arabských filosofů, kteří potírali křesťanství zkroucenou naukou Aristotelovou. Albert se první odvážil uchopiti tutěž zbraň proti nim a vybudovati tak pevný základ k nové křesťanské filosofii, k tomismu. I když nemohl provésti úplně syntese Aristotelova systému s křesťanskou theologií, přece zůstane největší jeho zásluhou, že připravil půdu svému největšímu žáku, sv. Tomáši Akvinskému, který dokonale sloučil zdánlivě si odporující nauky. Bez sv. Alberta nemohli bychom si představiti sv. Tomáše a jeho ohromné dílo. Albert se vrací z Paříže opět do Kolína, kde zakládá řádové studium a stává se na něm ředitelem. Tu pokračuje dále ve své úmorné práci. Sláva o jeho učenosti proniká i do Říma, kam je povolán papežem, aby učil na papežské universitě. Přednáší zde jen krátkou dobu a vrací se zase na své staré působiště, které ještě několikrát na čas opouští, aby se ujal biskupského úřadu, nebo aby vyhověl přání papežovu.

K úplnému pochopení Albertovy osobnosti velmi mnoho přispívá ocenění jeho duševních schopností a vlastností. Autor tomu věnuje celou kapitulu.

Pod jménem „Albert Veliký“ si samovolně představujeme učence, který byl obdařen zcela zvláštními duševními schopnostmi. Ale tento obraz nám nepodává charakteristickou stránku intelektuálního nadání Albertova. Jeho vrstevníci, sv. Tomáš Akvinský a sv. Bonaventura, byli také velikáni. Když ho nazývá Ulrich ze Štrasburku „podivuhodný zázrak své doby“, musíme tu nahlédnouti hlouběji.

Velikost a zvláštnost Albertova spočívá v tom, že u něho nacházíme podivuhodně harmonické spojení všech intelektuálních schopností. U něho chybí vynikající jednostrannost, která vyznačuje tak mnoho spekulativních duchů. Má zajisté jasný

a bystrý rozum, jímž proniká k jádru nejsubtilnějších spekulací. Řeší theologické a filosofické problémy takovým způsobem, že nás překvapuje svou odvážností; jeho řešení byla přejata jednou provždy v křesťanskou teologii a filosofii. Ve spekulaci jej nepředčí nikdo z jeho vrstevníků, i když neměl kdy pouštět se do takových jednotlivostí a přesně je propracovati jako jeho žák, sv. Tomáš, který přivedl celý křesťanský systém filosofický k největší dokonalosti.

Svatý Albert je však více než spekulativní učenec. U něho je praktický rozum právě tak vyvinut, a tím se mu právě dostává pravé dokonalosti a přitažlivosti. Spekulativní poznání nutí k praktickému úsudku, avšak jen málo spekulantů se dostalo k praktickému kroku. Albert se nám ukazuje ve svých spisech naopak jako výtečný a jistý vůdce v navazování spekulativního poznání na život. Není učencem, který zůstává jen za katedrou a který stojí bezmocně jako dítě před realitami života. Alberta charakterisuje právě jeho rozhodné stanovisko k okolí, v němž se s jistotou pohybuje a staví se proti všem zjevům svým poznáním, které mu zjednala spekulace. Tato jeho rozhodnost k činnosti jej doprovází v celém jeho životě. Z katedry, odkud rozvínoval posluchačstvu své spekulace, jde do svého t. zv. experimentálního kabinetu, kde připravuje přístroje, analyzuje kovy, činí pokusy na zvířatech.

Albertova intelektuálnost by však nebyla úplná, kdyby se nepoukázalo na jeho badatelskou činnost. Neboť jako badatel si zjednal název „mudrc a filosof západu“. Pouze svou badatelskou snahou procestoval svět a vnikal v tajemství přírody. Jeho badání jej vedlo až k písemnictví židovských, arabských a řeckých filosofů.

Mimo intelektuální schopnosti musely býti u Alberta vyvinuty vášně, které člověka pudí a uschopňují ke skoro nemožným výkonům přes všechny překážky. Albert měl železnou vůli, která si byla přesně vědoma svého cíle. Jen takto pochopíme všechny jeho ohromné práce. Skoro po dvě desetiletí pracuje na komentářích k Aristotelovi. Bylo-li již odvahou podniknouti tuto ohromnou práci, provedení její vyžadovalo energie a vytrvalosti, s nimiž se málokdy setkáváme v dějinách v takovém měřítku jako u Alberta. Jeho celý život plynul pod znamením této silné vůle. Ovoce jeho práce mu

nepadalo samo do klína, nýbrž bylo dosaženo úsilovnou námahou.

Avšak Albert nebyl melancholickým rozumářem, neustrnul ve vědě. Jeho podivuhodnou harmonií všech duševních schopností prozařovala veselá, mírumilovná povaha. Jinak bychom si nedovedli vysvětliti, jak mohl sv. Albert tak účinně zasahovati do sporů knížat, biskupů a měst, jak mohl míti tak blahodárný vliv na utváření sociálních a politických poměrů své doby.

Ve vědách exaktních zastupuje Albert přední místo mezi všemi učiteli své doby. Jeho úžasná všestrannost obsáhla všechny známé obory. Asi 50 velkých svazků, jím napsaných, poukazuje na genia, jemuž se nikdo nemůže postavit po bok. Autor se však dále nešíří o jeho postavení ve vědě, o jeho metodě a obsahu knih. Poukazuje na dílo H. Wilmse „Albert der Große“, Mnichov 1930, který svůj spis věnoval výlučně jeho vědecké činnosti. Uvádí však výroky Albertových vrstevníků, z nichž je patrné, jakou autoritu měl světec ve vědě. Roger Bacon, který nebyl Albertovi nakloněn, o něm doznává: „Albert se cituje ve školách jako Aristoteles, Avicenna a Averroes. Ještě je na živu a má takovou autoritu ve vědě, jaké ještě nikdo z učenců neměl.“ Na jiném místě pak praví: „Studenti si myslí, že Albert a Alexander Halský znají všechnu vědu a visí na nich jako by byli anděly. Tito dva jsou citováni při disputacích a přednáškách jako velké authority, hlavně však Albert, který má v Paříži věhlas velkého učenice.“ Musíme si uvědomiti, že učenci tehdejší doby nikdy neudávali jméno žijícího vrstevníka a nikdy neužívali jeho spisů k potvrzení své nauky. U Alberta byla učiněna výjimka. Jeho autority se užívalo právě tak jako velkých filosofů, Aristotela, Platona a arabských učenců. Následující století opět a opět vychvalují Alberta jako velikého mistra. Jindřich z Helfordu jej nazývá „nejjasnější slunce mezi všemi filosofy celého křesťanství“. U Arabů a Židů se mluvilo o Albertovi jako o „mudrci a filosofu západu“. Byl nazýván „velkým v přírodních vědách, větším ve filosofii a teologii“. Kniha je vzácnou pomůckou pro každého, kdo chce poznati dlouhý život a všestrannou činnost tohoto světce-učenice. Autor podává přesně historické pozadí té doby, její kulturní vyspělost, vyličuje její politické a sociální poměry. V tomto prostředí pak kreslí Albertovu velikou osobnost.

Platon: Theaitetos.

Přeložil František Novotný. Laichterova filosofická knihovna roč. II.

Máme v rukou druhý sešit Platonova Theaiteta, překládaného profesorem Františkem Novotným, známým překladatelem a interpretem Platona. Profesor Novotný podjal se úkolu, přeložiti nejdůležitější dialogy Platonovy, a vyplniti tak citelnou mezeru v naší filosofické literatuře. U nás v době předpřevratové nebylo zvláště živého zájmu o Platona po stránce filosofické. Jest pochopitelné, že za doby monarchie neměl nám Platon co říci. Vlastně jsme netušili, že by nám mohl něco říci.

Ale, že nám Platon může mnoho říci, zvláště v osvobozeném státě, ukazoval profesor Novotný. Činil tak v přednáškách, v pojednáních a osobním působením. Krásnou svou snahu doplňuje vydáváním překladů Platona. Dříve už vydal překlad Symposia, Timaia a Ústavy. V I. ročníku nahoře uvedené knihovny vydal překlad Gorgia a Fileba a v II. ročníku vydá překlad trilogie Theaiteta, Sofisty a Politika, důležitých, spolu souvisejících dialogů. Kdo věnuje čas pročtení dialogů, získá mnoho, zvláště učitel, filosof a politik. Platon jistě by měl patřiti k jejich četbě. Nemuseli by se z nich státi „laudatores temporis acti“, ale naučili by se znáti, jak „staré je nové a nové jest staré“, a rozuměti tomu. Platon nebyl filosof na hony tak vzdálený od života, jak se mnohdy píše, nebyl jen filosofem, který by se v blahém snění díval na pravdu. Jistě, Platon mluví o dívání se na pravdu, ale nemá to zcela ten smysl, jak se mu rádo přičítává. Neboť věděl, že praxe plyne z teorie, byl přesvědčen, že duše se stává tím, na co zírá, že život přijímá povahu toho, čemu se lidé připodobňují. Platon sám v Ústavě se vyslovuje proti takovým filosofům, kteří se jen pasou na vznešených myšlenkových obrazech, které všelijak vymýšlejí, těší se jimi, ale nic neuskutečňují. Platonovo myšlení neneslo se také k sebezničení, vyhasnutí, jak se také leckdy vykládá jeho „příprava k smrti“, ale po záchraně, po duchovním znovuzrození jednotlivce a celku, po přetvoření nitra. Neboť tělo nehřeší, ale duše. Dokud lidstvo nedospěje k tomu poznání, neuzná ani, že jest samo vinno. Platon viděl, že kořeny subjektivní chudoby, a také bídy sociální, jsou především mravní, duchovní. Proto

uspořádání jeho státu má základy mravní a náboženské, tíhne k vnitřnímu sbratření lidí a cílí k vnitřní kultuře. Platon tušil, že tu má býti ne pokoj, nýbrž meč. Jak plýtké jest a jak nebezpečnou lži jeví se proti tomu mnohé moderní učení! Prostředkem k znovuzrození jest Platonovi dívání se na pravdu, která je také cílem, protože bez zření pravdy, bez světla, nelze viděti na cestu. Pravda září na cestu, aby člověk viděl její cíl; ve tmě může snadno zblouditi. Z těch důvodů nenadarmo Platonův Sokrates přirovnává filosofii k umění babického, protože filosofii běží o vyvedení pravdy na svět, o zrození člověka duchovního („ošetřuje rodící duše a ne těla“ Theait. překl. str. 18). Platonova filosofie vyrůstá také ze života a chce býti pro život. Ostatně nebyl Platonovým ideálem Sokrates, který se lidí tolik nabouřil, uče je správně mysleti, aby správně jednali, že mu zapřisáhlí demokraté, nepochybní aktivisté a hlasatelé svobody učení či pravdy subjektivní, podali pohár?

V předmluvě ke Gorgiovi výstižně poznamenal překladatel, že dnes, kdybychom si vedlejší titul dialogu mysleli „Gorgias neboli o žurnalistice“, sotva by Platon co změnil na svém přísném soudu. V Gorgiovi totiž Platonův Sokrates stíhá athenskou rétoriku a politiku, kterou ovládla sofistika, filosofie, která svým sensualismem, subjektivismem, relativismem, utilitarismem, materialismem, ateismem, anarchismem, agnosticismem, nihilismem, nadčlověčenstvím a teorismem mátlá všechny pojmy. To ohrožovalo mravní základy jednotlivce a společnosti, proto tak rozhořčený boj Sokrata Platonova s rétory, hlasateli sofistiky a spojenci běžné politiky, která nechtěla míti nic společného s morálkou. Politika dostala se na první místo a všechno ostatní bylo podřízeno politice ve smyslu: Kdo s koho, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, věc slabší učiniti silnější, třebaš prostředky nekalými. Víra v pravdu se ztrácela a ochabla vláda zákona. Zákonem byla jen vůle silnějšího. Nebylo smyslu pro odpovědnost, ve všem vládl anarchismus. Na místo spravedlnosti nastoleno násilí, nahodilá moc a okamžitý úspěch. Sokrates v Gorgiovi jest bojovníkem pravdy, že politiku od mravnosti oddělovati nelze a sofistům dokazuje, že svým učním nemohou poskytnouti zdravého základu pro ctnost, neboť ctnost musí spočívat na jiném podkladě, než na podkladě relativním; zdůrazňuje,

že úkolem filosofie jest udržovati řád rozumové i mravní jistoty.

Jestliže předmětem dialogu „Gorgias“ byl boj se sensualismem na poli etiky a politiky, potírá Platon v Theaitetovi sensualismus na poli psychologie a noetiky. Tento dialog zůstává základem filosofie a pravděpodobně měl vliv také na psychologii Aristotelovu. Platon uvádí tu v úzký vztah Protagorovo učení, že člověk jest měrou věcí, s Herakleitovým učení o stálém toku, ježto sofisté theorii pohybu přenesli na vnímající a myslící subjekt. Základem a cílem poznání stal se jim okamžitý vjem, a tak dospěli k principu absolutního subjektivismu a relativismu; neznali jiné činnosti duševní, než stálý tok a ruch ustavičně nových pocitů a vjemů, z nichž v rozumu jeden zatlačuje druhý. Smyslové vnímání bylo jim věděním. Potom každý vjem pokládali za správný, ježto pocit s ním spojený jest skutečný, a tedy přivádí s sebou cit bezprostřední jistoty. Poněvadž pak každý soud předpokládá vjem, plyne z toho, že nesprávné soudy jsou nemožné a tvrzení, že všechno jest pravdivé, pokud se vnímajícímu subjektu jeví jako pravdivé, a že vůbec není nepravdy a omylu, ježto nepravdivým jest jen nejsoucí, nejsoucího však nikdo ani nevnímá, ani nepocituje. Uznávala se jen pravda relativní a podmíněná nahodilým stavem tělesným a duševním vnímajícího subjektu. Potom ovšem nelze mluvit o rozdílu dobrého a zlého a o dobru a spravedlnosti vůbec, nýbrž pro každého jest jen dobré a spravedlivé, co a pokud se mu jako takové jeví. Tím vzat zdravý základ etice a politiky. Platon dále ukazuje, že i v tom jest spor, poněvadž relativně dobré a zlé klade se na roveň užitečnému a škodlivému, ale ani k tomu nemá sofista oprávnění, ježto protiklad užitečného a škodlivého předpokládá rozumovou úvahu, která jest cizí okamžitému vnímání, vystupuje již nad ně. Z toho dále plynul názor, který nerozumně schvaloval vše, co jest, a podléhal měnícím se náladám a událostem. Ani užitečné tedy nebylo něčím objektivním, neb každý zákon byl tak dlouho užitečný a dobrý, pokud to vyhovovalo vůli lidu neb moci. A má-li každý pravdu, je-li tolik pravd, kolik hlav, není ani subjektivní pravda možná, protože každý, kdo pokládá vjem za pravdivý, musí uznati i to za skutečné, když jiní tento vjem pokládají za nepravdivý. Pak by se pravda musela

snad zprostředkovati většinou hlasů, jak je tomu ve špatně organisovaných demokraciích.

A tak Platon v dialogu ukazuje, že duše lidská se pozvedá nad smyslovost a okamžitý vjem, čímž se liší od zvířete. V onom případě, kdyby mělo platiti, že člověk je měrou věcí, muselo by také platiti, že i zvíře, na př. opice, jest měrou věcí. Cestu k řešení otázky nalézá Platon v pozorování činnosti duše, jak stupňovitě se pozvedá nad smyslové vnímání, jež jest východiskem, až k utvoření obecných pojmů. Platon jest přesvědčen o činnosti duševní, která není jen hromaděním vjemů a představ. Jest tudíž dialog „Theaitetos“ pokusem kritiky myšlení a důležitým článkem ve filosofii Platonově.

ak.

Erkenntnis.

Ročník 1931, Verlag Meinert, Leipzig, roční předplatné 20 RM.

Ročník 1931 je dokumentem cílevědomé německé snahy vyrovnati se vývojovou tendencí přírodních věd. Logickou exaktnost vnáší do tohoto filosofického směru *Carnap* svým zpracováním logistiky. Uplatnění tohoto metodického principu je pro nás aktuální nejen shodou s tomistickým pojetím filosofie, nýbrž i tím, že *Carnap* byl povolán nedávno na německou universitu v Praze, kde zajisté záhy nabude rozhodujícího vlivu na dorůstající generaci přírodovědců. Dalším kladem hnutí, reprezentovaného tímto časopisem, je snaha po všeobšáhlosti, která dochází svého výrazu v budování „jednotné vědy“ (*Einheitswissenschaft*). Itento metodický prvek je vlastní tomistickému pojetí filosofie, a pozorujeme proto se zájmem práce, v tomto směru v časopise „*Erkenntnis*“ vykonané. Výběrem spolupracovníků ze všech oborů přírodních věd dovedou vydavatelé *Carnap* a *Reichenbach* si zajistiti vzácnou spolupráci různorodých odborníků za jednotným cílem. Dosud ovšem nezdá se vývoj přírodních věd býti tak pokročilý, aby tohoto cíle bylo v dohledné době dosaženo. Tato okolnost není nikterak celému hnutí na újmu, jest to naopak hybná páka, zaručující pro budoucnost ještě mnoho zajímavých výsledků.

Jedno však jest třeba vytknouti. Snad vlivem určité vědecké nedočkavosti, v přírodních vědách zásadně dnes potlačované, vyznívá často z progra-

mových článků již zcela vyhraněný, známý cíl pozitivistického výkladu celé skutečnosti. Není-li „jednotná věda“ ještě uskutečněna, nelze přece ničím odůvodnit anticipaci výsledku. Děje-li se tak snad úmyslně, pak by bylo třeba tuto tendenci kvalifikovati jako nedostatek nepředpojatosti. Tento, právě v přírodních vědách důsledně uplatňovaný požadavek, nesmí být přehlížen ani ve filosofii. Není-li pak tohoto metodického prvku náležitě dbáno, stává se výsledek i cenných prací jednotlivců odborníků problematický. Snad další práce ukáže, jakou měrou tato obava byla oprávněna.

RNDr. Artur Pavelka.

Erich Przywara, Analogia entis.

Verlag Kösel u. Pustet, München, 1932.

Metafysika a její transcendentální pojmy (ens, unum, verum, bonum, pulchrum) mají v nové době nový problém. V scholastice jsou nazývány tyto pojmy, *pojmy jsoucna, meta-ontické*, kdežto u Kanta dostávají smysl *meta-noëtický*, jako formality činnosti čistého rozumu (verum), nebo praktického rozumu (bonum), nebo zase syntetické snahy usuzující schopnosti (pulchrum). Ontické značí u Aristotela a sv. Tomáše synonym pro vlastní jsoucno, které je pravé, je dobré a krásné; tyto vlastnosti jsou vlastnosti jsoucna. U Kanta noëtické značí myslí zachycené, a to buď vědecky nebo eticky nebo umělecky. Tento důležitý problém moderní doby řeší autor. Na objektivním kruhu mezi duší a jsoucnem probíhá pravda, sídlící ve vědomí duše, a k věci patří a v ní sídlí dobro. Ontické pojetí odvozuje tyto transcendentální pojmy ze jsoucna jako jeho vlastnosti, noëtické transcendentálními pojmy značí stavy vědomí.

Vnitřní forma těchto pojmů je předmětná, a to tak, že i Kantovy kategorie soudícího rozumu mají formu kategorií jsoucna: qualita, quantita atd.

I ten nejvlastnější stav vědomí je měřen jsoucnem (poměr – vztah mezi úkonem a objektem). I v objektivním idealismu se podává „platnost“, která nese znamení jsoucna (jsoucí věci). Proto transcendentální pojmy se objevují jako pojmy jsoucna, tedy meta-ontické teprve kritickou reflexí se stává meta-noëtické. Z toho plyne, že poznání není nic jiného než vyjádřené jsoucno; není

ale možno uvarovati se meta-noëtického, kritického pozorování i když meta-ontické má přednost.

Metafysika má nyní ozřejmiti tři problémy vyplývající jeden z druhého, vědomí – jsoucno – a spojení jejich, a naopak, počneme-li u třetího, jeden je obsažen ve druhém.

Toto je nejvlastnější problém, „einer kreatürlichen Metaphysik“, metafysiky o stvořených věcech. Nutnost stvoření je obsažena ve vlastním objektu, neboť je rozdělen na protilehlé – vědomí a jsoucno (nikoliv absolutní identitou, buď vědomím nebo jsoucnem). Předpokládá nutně stvořené i co do metody, neboť se zakládá na předpokladech a následcích vzniku, tím přichází autor k podstatnému složení stvořených věcí – *essentia et esse*.

Tím se dotýká nejvlastnějšího problému filosofie, přichází k analogii entis. Je to vrchol lidského myšlení, k němuž se přibližovali všichni myslitelé, ale zůstali upoutáni na zemi. Nejvyššího vrcholu dostupuje v Prvním Bytí, v Bohu, neboť jeho bytí absolutní je v analogickém poměru k všemu stvořenému.

Pokud ale překáží hmota, můžeme se blížiti jen k Bohu nad námi, ačkoliv působí jako Bůh v nás.

Przywara přichází k nehlubším úvahám o stvořené bytosti, v jejichž ústavních prvcích se nacházejí jasně vlastnosti stvořeného (ens per participationem). Kniha překvapuje každého myslitele touto prostou, a přece tak hlubokou metafysikou stvořených věcí (kreatürliche Metaphysik). Do metafysických základů uvádí autor nové problémy, takže scholastické příručky metafysiky budou nuceny otevřít se tomuto dalšímu vývoji, k němuž dospěl Przywara.

Vůdce generací,

Masarykův Sborník; vede Vasil Škrach, 1930 – 1931, Čin, Praha. (Díl I. – II.) Autoři sborníku: Angjelinovič, Bartoš, Beneš Ed., Božuková M., Brambora J., Bryk J., Buttler O., Caldwell William, Čapek J. B., Čapek K., Čejchan V., Driesch Hans, Fischer Hugo, Fischer Josef, Fischer J. L., Fischer Ot., Fraenkl P., Kozák J. B., Rádl Em. atd.

Tento dvousvazkový soubor prací vyšel v rámci časopisu pro studium života a díla Masarykova. Jde tedy o jubilejní vydání. Při tom zůstávají tyto

dva svazky částí stálého studia a stálých pokusů o vyjádření problémů Masarykovy osobnosti a jeho díla, jak podotýká dr. Škrach v předmluvě. Studium a práce o Masarykovi jest velmi důkladně zorganizováno tak, že nejenom se spojují ideje Masarykovy, které vložil do svých knih a které vyjádřil ústně, nýbrž i pozoruje se působení jeho idejí u různých myslitelů a jak na ně reagují, jak působí prakticky jeho ideje v životě. Podle zásady Masarykovy je třeba všední drobné práce, aby se vystihl smysl jeho díla a jeho osobnosti.

Proto tato povšechnost, kterou vyžaduje dr. Škrach k vyjádření a pochopení osobnosti a díla, způsobila rozmanitost vědeckých a politických prací, které mají společný úkol, ukázati uskutečnění idejí Masarykových, které proto jsou srovnávány a hodnoceny podle myslitelů. Setkáme se v díle s prázdnými frázemi, tak často opakovanými dříve, které již dnes nedovedou povzbuditi, jako: Masaryk je udržovatel ideové tradice, kterou můžeme sledovati od Husa a Komenského po Havlíčka a Palackého, aniž by bylo definováno, co znamená tato tradice a jakým způsobem Masaryk jest jejím udržovatelem. Nejsou však hlavní statí sborníku. Jsou tam vážné práce českých filosofů a cizích myslitelů. Velmi důkladná je studie Kozákova o Masarykově pojmu filosofie, nebo práce Fraenklova o Masarykovi a moderním titanismu a mnohé jiné. Stanovisko tomistické k některým pracím bylo vyjádřeno na př.: K Masarykově pojmu o náboženství v min. čísle Filosof. revue. Stanovisko k článku J. L. Fischera o Duších umdlených a bojovných je vysloveno v poznámkách přítomného čísla Filosof. revue.

Second congrès Polonais de Philosophie teun à Varsovie 1927.

Rapports et comptes rendus, edition de la Revue Philosophique Polonaise (Przegląd Filozoficzny), Varsovie, 1930.

Druhý polský sjezd filosofický se konal ve Varšavě 23. – 28. září 1927, jehož se účastnilo asi 150 účastníků, z nichž někteří byli z jiných zemí slovanských. Polské vydání sjezdu vyšlo již r. 1928, tento svazek je francouzským vydáním sjezdové práce.

F. J. v. Rintelen, Das philosophische Wertproblem, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung.

Max Niemeyer-Verlag, Halle (Saale), 1932, Teil I: Altertum und Mittelalter, br. 9 RM, gebd. 11 RM.

Prof. Grabmann napsal o této knize, že kniha Rintelenova postavila do světla období platonsko-aristotelské a augustinsko-tomistické, zvláště filosofii scholastickou a mystiku, pokud jimi prochází myšlenka a filosofie hodnot. Přednost knihy je také ta, že podává filosofii autorů čerpanou přímo z jejich děl, z původních pramenů, oproti způsobu tak zakořeněnému u nás, podávati historii myslitelů skreslenou, jak prošla již přes jiné ruce a tím dosud je podávána filosofie scholastiky v různobarevném světle.

Čím je větší chaos, tím je bližší zrození nového řádu. Naše období rozprášilo duchovní dědictví a náboženské přesvědčení a sociálními rozvraty i vlastem upřelo jejich smysl. Náhrada byla podána jen technicko-mechanické výsledky, které nedaly základu podstatným složkám duchovního a společenského života. Duševně-lidské postavení utrpělo, dospělo k pessimismu a bylo vystupňováno sociální bídou, takže velcí myslitelé jako Heidegger a Scheler charakterisovali dobu úzkostí a starostí ba spíše popravou než životem. Tím jsou vyjadřovány jen negativní vlastnosti života. Je třeba lidí, kteří, aniž by popírali skutečnost dnešního života, nýbrž naopak tím hlouběji aby chápali postavení a mluvili o pozitivních hodnotách a smyslu všeho bytí. „Dejte dnešní době velkou myšlenku, aby z ní mohla žít!“ Proto otázka po hodnotách má dnes mnohonásobný význam: náboženský, psychologicko-duševní, kulturní a sociální. Jenom pravé a věčné hodnoty mohou platiti. Nové pokolení se kloní k hledání „nového člověka“, aby obsahoval plnost duchovosti a vzdělání všech stránek lidských.

Nová kniha podává kulturní zisk, který plyne ze spojení ducha a života, Boha a světa, etiky a přirozené snahy, a celý životní směr plynoucí k uskutečnění, a to kulturní zisk nabytý z organického celku bytostí, jak se historicky vyvíjel. Je třeba podati skutečné hodnoty oproti ilusorním a

zdanlivým, neboť životní okolnosti poučily o platnosti a klamu. Dnešní postavení potřebuje rozhoďujících lidí, od nichž závisí budoucnost, u nichž je víra a znalost hodnot, a ta se jim stala nutností.

Práce o filosofickém problému hodnot podle mínění Clementa Baeumkera vyžaduje důkladného historického studia a tedy přítomné dílo je pokusem, praví autor, podat postup duchovního vývoje, jak se v něm vzmáhala idea hodnot. Autor je si vědom všech nesnází, které vznikly relativismem a skepticismem nebo positivismem vůči duchovním hodnotám. Je třeba vštípit člověku, že chová duševní energie, že jeho duch tvoří, když dostupuje vrcholu své duchovnosti atd. Kniha autorova obsahuje *souhrn* a *rozvoj* velikých myšlenek velikých myslitelů o životních hodnotách.

Joannis a S. Thoma O. P.

Cursus philosophicus Thomisticus, nova editio a P. B. Reiser O. S. B., tomus secundus Naturalis Philosophiae: I. pars: De ente nobili in communi, II. pars: De ente nobili corruptibili, III. pars: De ente nobili animato. Taurini (Italia) Marietti, 1933.

Joannes a S. Thoma narodil se dne 9. června 1589 v Lisaboně z otce Petra Poinso, sekretáře Alberta arcivévody Rakouského, rodem z Uher, z matky z Lisabonu Marie Garcez. Studoval v Coimbre filosofii, v Lovani v Belgii pak theologii. Vrátil se do vlasti, vstoupil do řádu dominikánského roku 1613. Vyučoval filosofii, později theologii v Compiègne, získal si takovou oblibu, že jeho přednášky byly velmi čteně navštěvovány. Snažil se pochopit a vykládat sv. Tomáše Aquin., takže se stal jeho přesným a věrným vykladatelem. Jeho vzdělání filosofickému odpovídal i duchovní život a přísně ukázněný v řeholi. Velmi těžce nesl své povýšení, kterým byl odňat od svého milého úřadu učitele. Zemřel 17. června 1644.

První část jeho velkého díla již vyšla dříve. Obsahuje logiku, druhý díl přítomný „*Philosophia naturalis*“. Mimo filosofii napsal; *Cursus Theologicus*; je to komentář téměř k celé Summě sv. Tomáše.

Nové vydání scholastického autora není jen pomůckou historického studia filosofického myšlení jeho doby, nýbrž v díle tohoto tomisty přináší

rozváděné a aplikované these a principy sv. Tomáše, jak se jimi obírala scholastika pozdější. Joannes a S. Thoma má velkou přednost před jinými komentátory sv. Tomáše, neboť jeho výklad je hluboký a jasný a varuje se přílišné rozvlácnosti.

G. Santayana,

Essaye o filosofii náboženství a umění.

Přel. Jar. Šimsa, vydal Jan Laichter v Praze, 1932.

Předmluva k této knize ukazuje, že jde o výpis z životního díla Santayany, které původní autor sestavil a upravil, aby měly tyto fragmenty jakýsi miniaturní obraz originální budovy.

První část obsahuje krátké essaye o lidské přirozenosti. Z díla je patrný autorův život, v němž je mnoho snahy uniknouti nepořádku, o němž v Arších (26. Na podzim 1932) bylo napsáno, že znamená zradu vzhledem k hluboké přirozenosti člověkově, jež tíhne k řádu a rovnováze. Mnoho z těchto vážných a hlubokých problémů lidské přirozenosti, o nichž autor rozpráví, není uvedeno do poslední jasnosti. Nestačí vždy jeho zdůvodnění, jeho výklad životních projevů, zvláště tam, kde se projevuje nejvyšším způsobem jako v rozumovém a mravním životě. Skupina zvyků a vášní soudící se navzájem, soupeření vášnivých zálib člověka netvoří celou mravní historii a vzrůst jeho charakteru, chybí ještě jiné elementy konstitutivní mravnosti – rozum, ne jako druh představivosti, nýbrž poznávací schopnost, poznávající cíl a dobro lidského života, vůle hybný princip, vedoucí práci všech činností k jedinému cíli a k pravému dobru lidského života.

Ve fragmentních pojednáních této knihy se nacházejí zrna velké životní moudrosti. Pojem bolesti může poskytnouti mnoho objasnění: nejtrpčí podstatou bolesti je její bezmocnost a naše neschopnost vyhladit ji. Nemá tedy všemohoucí tvůrčí moci, neboť kdyby nás bolest mohla uzdravit, už dávno bychom byli zachráněni.

Zvyk je silnější než rozum a smysl pro skutečnost je silnější než mysl pro ideál . . . Každý nový oddíl knihy je spíše námětem k úvaze, než soustavným filosofickým postupem. Hluboká lidská přirozenost je patrna z mnohých vět autorovy knihy.

Druhá část podává essaye o náboženství. Zdůrazňuje větu Baconovu, že trochu filosofie přiklání lidského ducha k ateismu, ale hloubka ve filosofii přivádí lidské duše zpět k náboženství. Pečlivé studium přivádí skeptika tváří v tvář tajemství a utrpení smrtelné existence. Dalo by mu pochopit, proč náboženství je tak hluboce podnětné a v určitém smyslu tak hluboce spravedlivé. Tyto pojmy o náboženství jsou ale stlumeny neurčitostí o autorově pojetí, v němž obrazotvornost má důležitou úlohu – dojít ideje Boha. Jak patrné, takové ideje by nestačilo oprávnit život a dát mu jistotu a blaženost.

Třetí část podává essaye o umění a poesii, čtvrtá o básnících a filosofech. Kniha obsahuje tedy úlomky z celého vyššího života lidského.

Pädagogisches Magazin podává studii:

*Dr. Walter Popp,
Milieu und Selbstbestimmung in der
individuellen Entwicklung.*

Langensalza, Hermann Beyer u. Söhne, 1930.

Autor vydal první knihu o tomto předmětu názvem „Das pädagogische Milieu“, kde podal první ovoce badání o prostředí v pedagogice. V první studii položil basi a úvod, na který navazuje v této druhé knize, aby zjistil metodologicky i pojmově podané tvrzení. Jako mnohé jiné studie této sbírky, tak i tato obsahuje vážnou vědeckou a objektivní práci spolu spojenou s praktickým uplatněním. Autorova studie dochází mezinárodního uznání.

Problém individuálního utváření je vklíčen do mnohých odborných věd, ale zároveň má své vlastní teoretické zásady, odtud plyne jeho nesnadnost řešení. Byla to nejdříve *filosofická* teorie o svobodné vůli, na níž se celý problém poutal; svoboda jednání pozorována v jednotlivcích rozšiřuje již první problém, neboť přechází již k utváření jednotlivce. K filosofické teorii družilo se morální pozorování a zvláště též stanovisko náboženské, které hlavně pozorovalo problém se strany svobody vůle. Poslední doba však zkoumá individuální utváření přírodně-vědecky, kteréžto zkoumání prakticky neodstranilo ani zmatek ani nejistotu, která vládla.

Pedagogické teorie jsou závislé na předchozích

teoriích, ačkoliv se snaží i samostatně přinést řešení. Problém je znesnadňován, neboť získané znalosti individuálních věcí daleko nedostačují a jest otázkou, zda i další rozvoj psychologie bude moci práci výchovnou usnadnit. Do této nesnadné polohy zapadá i problém, o němž mluví autor v přítomné knize. Práce této pedagogické sbírky, jako všech ostatních, je skutečně důkladná, předpokládá znalost všech odborných výsledků věd, které s ní souvisejí.

Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie:

Essai sur les rapports entre la Pensée Greque et la pensée Chrétienne; Aristote et S. Thomas ou l'idée de création, Plotin et S. Augustin ou le problème du mal per Régis Jolivet, Paris, Librairie J. Vrin, 1931.

Srovnávací studie Jolivetova předpokládá nesmírnou důležitost styčného bodu křesťanské filosofie s filosofií řeckou. V tomto styčném bodě jest jednota celého díla.

První část díla byla uveřejněna v *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (leden – březen 1930). Tato část vyvolala několik kritik, k nimž autor v přídatku svého díla odpovídá.

Druhá část je studií o Platonovi a Augustinovi, o problému zla, částečně byla uveřejněna již v *Archives de Philosophie* (Vol. VII, cah. 2, 1930). V této knize věc je rozvedena a přepracována.

Třetí část tvoří závěr, v němž autor přichází k tématu knihy k srovnání totiž křesťanské myšlenky s myšlením řeckým, ovšem je povšechným způsobem. Vlastním cílem knihy je vybrousiti několik pojmů pomocí důkladného zkoumání tématu, o jehož důležitosti není pochyby, a tento úkol kniha splnila.

*Eduard Winter, Religion und Offenbarung
in der Religionsphilosophie
Bernard Bolzanos,*

Breslau 1932, Verlag Müller und Seifert.

Bernard Bolzano znamená něco jako logik a matematik, nebylo dosti oceněno jeho dílo ve filosofii náboženství. Autor podává jen část tvůrčí práce

Bolzanovy, v tomto oboru jsou však hlavní věci. Je možné pozorovati jeho metodu. Jeho nové pojetí a spekulace o náboženství a zjevení jsou originální, jak sám se vyjadřuje.

Pro toto nové pojetí náboženství a zjevení byl prohlášen od vídeňských organisátorů za podezřelého a byl sesazen. Byla to doba, která ovlivňovala mysl Bolzanovu již jako jinocha, neboť protestantská neologie o náboženství a zjevení přišla k rozkvětu koncem 18. století v Německu. Bolzanovi je tím určena podstatná struktura jeho nábožensko-filosofického myšlení. Svým pojetím náboženství měl velký vliv u Němců v Čechách. Jeho zásadou je: Filosofie náboženství musí státi na pevné základně, která by zůstala nezměněna od jakékoliv módní filosofie.

Dr. Ludwig Freund, Philosophie ein unlösbares Problem.

Abrechnung mit der Illusion, Verlag Ernst Reinhardt, München, Brosch. 2.50 RM.

V této nové knize autor rozvádí do posledních důsledků zásady, které rozvinul v knize „Am Ende

der Philosophie“. Byla tam zdůrazněna věta: Filosofie je umění v myšlení, které obsahuje maximum pochybování a jen minimum budující práce, neboť i nejmenší filosofická práce musí být kritická až do nejjemnějších odstínů myšlení. Z této zásady plynou jiné; t. j. zůstává nepřekonatelná propast mezi subjektem a objektem, mezi pojmem a předmětem. Nemáme úplných definic. Definice se snaží vystihnouti podstatné na předměte, kteréžto podstatné může být jen metafysicky ozřejmeno. Kritické pozorování nesmí přehlížeti tuto možnost. Dokonalá definice všech pojmů jako spění po vysvětlení celků skutečnosti je toužebným, nikoliv dosaženým cílem filosofie. Filosofie může činiti svou povahou jen problematické soudy. Kniha byla napadána od myslitelů, kteří hájí tvořivou filosofii oproštěnou od *nadkritických předpokladů*.

Autor správně vytýká nesprávný postup filosofie a její příliš subjektivní konstrukce v názorech na život a svět, zůstává ale sofistický výsledek, který činí autor všeobecný, že každá filosofie stavila a řešila problémy podle osobní potřeby. Příliš od-
vážné odsouzení filosofické práce.

POZNÁMKY

Poznámky k mezinárodním filosofickým konferencím v Praze.

Referáty o filosofických konferencích v Praze namnoze vyzněly nesprávně a povrchně vyjma některé jednotlivé přednášky, které byly referovány celé. Známost o konferencích byla rozšířena, ale smysl, význam a hlavní jádro uniklo. Není třeba si všimati referátů čistě závislých, kde není vlastního soudu jako na př. ve Vychovatelských listech vydávaných drem J. Kratochvílem, kde autor Č. (dr. Černocký?) opisuje nezralý, ale sebevědomý referát Jana Patočky z České Mysli. (Při tom zmenšuje i počet účastníků.) Větší a zajímavější referát podal doc. Ferd. Pelikán v Kulturních besedách Národních listů pod titulem: „Tomisté v Praze“. Zdůrazňuje seznamovací ráz mezinárodních konferencí s tomismem; a to bylo třeba, poněvadž neznalost tomismu se projevuje všude.

Dr. Pelikán prohlašuje, že všechny přednášky vyzněly na konec v tom, že náš lidský intelekt má bezprostřední poznání Boha, že je účasten na božském světle... Znalost tomismu je pramalá i tady, neboť právě tento směr scholastické filosofie, o němž referuje dr. Pelikán je augustiniánský směr, proti němuž vystupuje právě sv. Tomáš, takže se stal skutečným myšlenkovým revolucionářem své doby. Tato nepřesná znalost poměrů doby sv. Tomáše a duchovních proudů je charakteristikou mnohých dějinných posudků u českých autorů na př. u Drtiny, u Rádla atd. Prvním principem tomistického postupu je pravý opak. Nemáme bezprostředního a přímého zření Boha; Bůh je přirozeně poznatelný z účinků. Intelekt lidský nedostává od Boha zvláštní světlo, jehož pomocí by mohl poznávati přirozené pravdy, jen v tom smyslu lze to říci po-

kud má od Boha svou poznávací povahu a s ní pracně postupuje k poznání. Pokud jde o aplikaci na život hospodářský, to nebylo úkolem tomistických konferencí v Praze. Hlavním úmyslem bylo ukázati směrnice, neboť rozumný tvor má jednati uvědoměle. Finis est primum in intentione et ultimum in executione.

Referát České Mysli od J. Patočky je zabarven temperamentem autorovým, při němž autor zapomíná na vědecký tón. To, o čem mluví Patočka jako o neurčitých pojmech „imanentního idealismu“, „naturalismu“ a „universální synthesi“ nebyl výlev dra Habáně, jak poznamenává Patočka, nýbrž uvedený citát R. Euckena z knihy: Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, kde Eucken podává hluboké podmínky nového správného názoru na život, na které v přednášce bylo navázáno, že

tomismus může vyplniti všechny podmínky položené Euckenem. Krátkost úvodní přednášky více nedovolovala.

Kdybychom chtěli stejným tónem hodnotiti české filosofy jako je hodnotí Jan Patočka, když mluví o vysvědčení české universitní tomistické filosofii, pak by se dalo leccos poznamenati o vysvědčení české universitní filosofii *ne-tomistické*, to však není *vědecký tón kritiky*. Patočka sám neukazuje, že „formule“ sv. Tomáše nedávají uspokojivého řešení, v čem a proč! Je jisté, že filosofie Tomášova nejsou jen formule, takže kdo mluví tak o sv. Tomášovi, patří do kategorie shora uvedených českých autorů mluvících s kopce, ale úplně nesprávně o scholastické filosofii.

Referát ve slov. časopise „Kultura“ vedle cenného posudku poukazuje na nedostatek jasné přehlednosti v programu. Šlo pouze o konference, nikoliv o sjezd, proto nebyla práce organizována způsobem sjezdů. Účel konferencí byl seznámiti a ukázati na tomismus jako na vážný myšlenkový proud.

Habáň.

Filosofie víry. J. L. Fischer ve svém článku: Duše umdlené a bojovné, v 1. díle Vůdce generací (1930—31) Čin, Praha, podává několik myšlenek o víře: „Víra je vždy samozřejmostí, alespoň potud, že kde není samozřejmostí, není ještě víry. A každou víru lze stíhat hanou: buď že je sacrificium intellectus nebo vědomou slepotou — v podstatě zdá se obě býti totéž a přec jest propastně rozdílné. Sacrificium intellectus je pokornou resignací, skloněním hlavy pod sladké jho víry, která dává sílu, pevnost a vykoupění. Je dětskou vzpomínkou v nás na laskavou bezpečnost, na moudrou ochranu otcovské a mateřské ruky. Symboly Boha-otce a matky boží nevznikly pouhou hrubou anthropomorfisací: vzala v nich na sebe náboženskou formu tato infantilní vzpomínka. A to, čemu zbožnost věřících říká „vzpomínka na ráj“, je touž dětskou vzpomínkou. Proto sacrificium intellectus není náboženskému člověku obětí, nýbrž zdrojem nebeské blaženosti . . . Ráj je lidské dětství. Neboť teprve ráj dává — nikoliv splynutí s Bohem, nýbrž jeho láskyplné objetí. Proto se synové unavených, bezradných dob

vracují ke katolicismu, i když byli protestanty.

Vědomá slepota u víře není pokornou resignací, nýbrž buď nestatečností, s níž snažíš se zaplašit, co by rušilo sen tvé víry; nebo přemírou statečnosti: nedbáš, co staví se tvé víře v cestu, v přesvědčení, že všechny překážky zdoláš. Slepota z nestatečnosti není však věrou, nýbrž bázlivým pokusem o ni a bázlivostí víry nedobudeš. Avšak statečnost vůči lidem i věcem je možná bez boha: jako i víra bez něho je možná. Je omyl, tvrdí-li kdo, že bez Boha není víry a bez víry není života, když víra je stavem normálním, tak normálním, jako na příklad vnímání, a stav porušené víry něčím, čemu hledíme uniknouti . . . K víře, nějaké víře tihneme vždycky.

Zachvátí-li celé generace krise víry, ukázala se víra jejich neúčinnou, neboť víra je vždy věrou v něco, ve věc, v zásady, programy, dogmata. Selhou-li naše zásady, programy, přestanou být důvěryhodnými a nám nastává úkol hledati, tvořiti, formulovati zásady, programy jiné.

Víra může být zdůvodněna bohem či rozumem či vědou; to je sankce víry, o níž nejde nikdy v prvé řadě, nýbrž jde o její účinnost . . . Pouhou věrou v Boha nebyla ještě nikdy rozřešena žádná krise . . .“

V této Fischerově rozpravě o víře není vlastně rozebírána víra ve své povaze, nýbrž jen buď v některém vzdálenějším účinku neb vlastnosti. Naivně a příliš temperamentně spíše než věcně obírá se autor věrou, které přisuzuje její pravé místo v „dětské vzpomínce na ráj“, neb v „infantilní vzpomínce na laskavou bezpečnost, na moudrou ochranu otcovské a mateřské ruky symbolisované v boha-otce a v matku boží“. Takovým způsobem vyjadřuje první vlastnost víry, pokud je sacrificium intellectus. Nepřihlížíme-li k druhé možnosti víry, totiž kdy víra je vědomou slepotou, kde autor naprosto zabředl do chaosu psychologického rozboru víry; (zatím co víra a statečnost jsou dvě věci úplně různé, jedna je stavem intelektu, jak ihned ukážeme, druhá je stavem značící mravní sílu); pojem víry je ztožňován s jakýmikoliv domněnkami.

O víře nemůže mluvit diletant. Svatý

Tomáš Aq. činí analýzu úkonu víry: Víra je stav mysli vůči některé pravdě, stav mysli k poznání. Mysl se může nacházeti buď v *pochybnosti* k některé pravdě, když se nekloní ani k tvrzení ani k popírání něčeho. Může si utvořiti *domněnku*, což je druhým stavem. Tam se mysl kloní buď k tvrzení, nebo popírání, ale jen z pravděpodobných důvodů, nemá jistoty ani pro ani proti. Třetí stav je *jistota*, kde mysl ještě popírá nebo tvrdí něco pro dostatečný důvod. Tento dostatečný důvod má buď v evidenci věci, kterou poznává, jako je samozřejmost prvních principů, nebo to může býti jistota odvozená z principů logickým úsudkem, to je pak jistota vědecká; třetí druh jistoty vychází z dostatečných důvodů zevnějších t. j. z tvrzení a vědění někoho jiného, jemuž můžeme bezpečně věřiti. Víra je tedy souhlasem rozumu nějakým tvrzením, které nemůžeme poznati jinak; k souhlasu je rozum přiveden vůlí pro dostatečné, rozumové důvody, pro věrohodnost svědka, o němž musí být jisté, že věc ví a že tvrdí pravdu (evidentia extrinseca). Je mnoho věcí, kterým věříme pro lidské svědectví. Aplikujeme-li tento pojem víry na víru Boží, pak je to souhlas intelektu pravdě, který je pohnut k souhlasu vůlí pro dostatečný důvod, pro věrohodnost plynoucí z autority Boží. Tedy *jistota* víry je zaručena První Pravdou, která se nemůže mýliti, ani nemůže klamati a která sdílí člověku vyšší pravdu o vlastním životě vnitřním. Tedy pojem víry je nekonečně veliký, je to účast na poznání nekonečného intelektu Božího, pokud je přístupná lidskému intelektu. Není-li brána víra v tomto smyslu, pak není věrou, pak tedy J. L. Fischer mluví o něčem, co si sám utvořil a jeho závěry jsou nelogické, neboť sylogismus má čtyři termíny.

Knaus-Ogino. Je v plné síle diskuse o nové metodě regulování velikosti rodiny podle nových fysiologických výzkumů, označených jmenovanými lékaři odborníky. Eugen K. Mauler v díle Georgově, (Pohlavní život v manželství, Kuncič, Praha) a nyní delším článkem se zabývá touto záležitostí. Hlavně ze stanoviska lékaře a sociologa, ale jeho práce by dělala čest kaž-

dému theologu. Mám v rukou jeho delší článek, „Přirozené regulování porodů a vůle k dítěti“, jímž se obrací proti námitkám, které byly vysloveny od theologů, hlavně v Německu, proti této metodě, zvláště proti jejímu všeobecnému rozšiřování a vysvětlování. V 23 bodech probírá hlavní zásady o významu manželského spojení. Co theologie nedosti dosud zdůrazňovala, to vypracovati je umožněno právě nyní, když „nám Bůh dal poznání, zajisté v moudré prozřetelnosti, tajemství přírody“. Zvláště zasluhují pozornosti tyto myšlenky Maule-rovovy: jakým cílům slouží manželské spojení svou přirozenou podstatou, to náleží zkoumati přírodním vědám, ne theologii. Názory katolických moralistů (mimořádně řečeno: kdo podrobně studoval, poznal záhy mezery těchto názorů) při vysvětlování katolické mravní tradice v manželství stály na předpokladu, že každé manželské spojení může mít za následek početí. Je naprosto jasné, že nyní, když se ukázalo, že přírodní účelnost, Tvůrcem stanovená, má pro možnost početí v měsíčním cyklu jen asi dva dny, kdežto v ostatních dnech početí vůbec nezamýšlí, musí moralista se také novým způsobem vypořádati s tímto poznáním, a to tak, aby neznásilňoval zákon Boží v přírodě. A aby se nezapomínalo, že „heroismus (úplná zdržlivost manželů nebo velkorodina) jest naprosto nevhodným programem pro massy“, pro něž přece je křesťanství. Konečně krásně ukazuje Mauler, jak metoda „Knaus-Ogino“ neznamena jakýsi katolický neomathusianismus, to jest „omezení početí, zabránění početí“, nýbrž možnost zabránění nepřirozeností, možnost učiniti manželské soužití dokonalým soužitím, jež nebrání přirozeným účelům manželství mimo prvotní účel jeho. Nejedná se tak o to dokazovati, že tato metoda je dovolená, nýbrž o to, že jest dobrá, a že znalost jí nevede manžely k sobecké požívačnosti, nýbrž k lidskému, to jest mravně dokonalému manželskému životu. V tom je význam Maule-rových studií v této věci, že učí podrobněji poznávati druhotné, ale nikoli druhotné jen důležité stránky manželství.

Soukup.

Hispanika. V posledním čísle minulého ročníku našeho časopisu jsem se zmínil o díle španělského karmelitána P. Crisogóno de Jesús Sacramentado „La escuela mística carmelitana.“ Tentokrát upozorním na jiné dílo téhož autora „*San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*“. 2 díly, 499 a 476 str., Madrid 1929.

Z obšírného posudku, který byl uveřejněn v časopise Bulletin hispanique, (časopisu vydávaném jihofrancouzskými universitami a věnovaném studiím hispanistickým) v posledním čísle z r. 1932, je patrné, jak byl přijat odbornými kruhy vědeckými. Posuzovatel, profesor studií hispanistických na universitě v Bordeaux G. Cirot chválí dílo mladistvého karmelitána, z něhož se můžeme všichni mnoho naučiti, jen se pozastavuje nad odvážnou dedukcí, čerpanou z literatury o našem mystiku, o duchu francouzském a německém. Nejhojnější prý je literatura francouzská, ale — poznamenává — „skoro všechny tyto práce stůňou povrchností — vadou vlastní této rase“. Němci prý „jej záhy překládali, neboť se stal ihned sympatickým té přísné rase.“ Mnozí francouzští učenci (racionalističtí) se sice světci podivují, prohlašují jej za prvního filosofa mysticismu, což však na tom záleží, když mu nikdo z nich nerozumí. Kritik na jiném místě připouští, že nemají k tomu dost vzdělání theologického. Ostatně chápeme, že věřící člověk nerad vidí, zabývají-li se ruce světské, byť i účtyhodné, věcmi nejsvětějšími, „skrytou vědou“ (la escondida ciencia). Přesto autor chválí některé práce anglické i německé o našem mystiku, zato mnohých francouzských vůbec nezná; to mu kritik vytýká.

Co vykládá spisovatel v díle I., nejsou pozorování čerpaná z osobní zkušenosti, popisuje-li na př. tři stupně mystického spojení s Bohem (union). To o něho nečekáme, podotýká posuzovatel, jen studii dobře připravenou, prohloubenou a — orthodoxní. „Tato poslední vlastnost není pro nás nejméně podstatná.“ Trojím způsobem možno prý řešiti problém: se stanoviska pantheismu, pozitivismu a katolicismu. Autor ovšem připouští jen *poslední* způsob. Kritik to vítá, poněvadž toto řešení třetí je nám méně dobře známo. „Et là précisément, est pour nous l'intérêt de son exposé, par-

que cette troisième solution est celle que nous sommes arrivés, en général, à moins bien connaître, a oublier même.“

Autor tedy potírá racionalistický i pantheistický výklad mystického spojení (Union mystique). Cílem mystika je připodobnění Bohu (l'union assimilative), nikoli ztotožnění se s Ním (l'union identificative). Sv. Jan z Kříže nepřipouští ovšem možnost jasného poznání Boha v tomto životě; poznání přímé, ano; jasné, nikoli. Je jisto, že se karmelitský reformátor nemohl uchýliti od dogmatu katolického. I je třeba, aby byl vykládán v rámci přísně pravověrného XVI. stol. španělského.

Autor se dále věnuje zkoumání, kde a jakého nabytí *vzdělání* vědeckého, vyšetřuje jeho poměr k sv. Tomáši Aquin. a pokud studoval Otce církevní a dřívější mystiky od Klementa Alexandrijského k Dionysovi Kartuziánu. Toto zkoumání není ovšem na ujmou originalitě mystikové, neboť „všechny tyto vlivy a reminiscence, na něž bylo poukázáno — ne všechny jsou jisté — nestačí, aby vysvětlily půl tuctu stran děl vznešeného mistra . . . dojdeť člověk k přesvědčení, že sotva byla nauková mystika (mística doctrinal) na světě, dokud nepsalí sv. Terezie a sv. Jan z Kříže.“

Zkušenost vlastní a zkušenost ze zpo- vědnice i z duchovního vedení (zvl. sv. Terezie a j.), opřené o bibli, již znal skoro zpaměti, a o prohloubenou nauku theologickou — vysvětluje nám dílo i autora. Za těchto podmínek nemá katolicismus leč jednoho mystika: sv. Jana z Kříže. Sv. Jan z Kříže není pouhým empirikem, hledá příčiny, vysvětluje. Spojuje zkušenost konstatující, psychologii, která třídí a vymezuje, metafysiku, která luští záhadu. Jeho mystika je experimentální, avšak také theologická. Její theologie je eklektická, přesto dokonale přesná. Eklektická je také jeho psychologie, na př. jeho rozlišování paměti a soudnosti, a obrazivosti a fantasie, přičítící se teorii sv. Tomáše, jeho dělení duše na smysl (sentido) a ducha (espiritu) je původu platonského. Je jasno, že všechna terminologie mystikova potřebuje vysvětlení a vymezení. Ukazovatel obsahový na konci druhého dílu dovoluje každému, aby se vpravil do tohoto velmi odborného slovníku. Z díla shora uvedeného autora vyplývá ori-

ginalita světcova velmi jasně. Plné pochopení zvl. dílu I. našeho spisu a ovšem děl mystikových předpokládá hlubší znalosti theologické. K četbě spisů sv. Terezie jich netřeba, stačí intelligence vnímavá pro vzlety její duše. Tomu, kdo jich nemá, radí kritik, aby začal studiem dílu II., kde autor zkoumá dílo sv. mystika ze stanoviska literárního, všimá si hlavně jeho poesie a určuje vlivy, které na ni působily. —

Španělské duchovní řády věru nezasluhují, aby byly jako vyvrhel vystvány z vlasti. Důkazem jejich čilé práce jsou na příklad velmi objemná a hodnotná oslavná čísla časopisu „*Religión y cultura*“ (1931), vydávaného klášterem augustiniánů v Escorialu a „*La Ciencia Tomista*“ (1932), (vyd. dominikány v Salamancae).

První vyšlo na paměť 1500 výročí smrti sv. Augustina, čítá 524 stran a obsahuje tyto pozoruhodné články, kromě předmluvy generála řádu.

1. Hluboké nauky sv. Augustina o milosti a velké duchovní potřeby současné společnosti, str. 11.—87., (F. Zacharias, O. S. A., arcibiskup ze Santiaga),

2. Augustinská nauka o intuíci, str. —109. (P. V. Capánaga, A. R.).

3. Sv. Augustin jako učitel literární a poesie Vergiliova ve středověku, —138. (P. C. Rodriguer).

4. Augustinské číslo (zlomek studie), —196. (P. Pedro M. Velez),

5. Sociální nauka sv. Augustina. Zůstavitelé dědictví a dědicové. —214. (P. Laur. Alvarez).

6. Vývoj světa a života podle svatého Augustina, —237. (P. A. Fernández).

7. Sv. Augustin a mnohost slovních smyslů Písma, —274 (P. I. Llamas O. S. A.).

Nevydaný španělský překlad „Města Božího“ sv. Augustina, —284 (P. A. García de la Fuente).

Ikongrafie sv. Augustina, —306, s 19 ilustracemi (A. Alvarez Cabanas).

Návrat k sv. Augustinu, —344, s údajním literatury (P. Felix García).

Hájl sv. Augustin nepřímé oživení těla lidského? —358 (P. A. C. Vega).

De Aurelii Augustini adolescentis concubinato (lat.), —364 (P. N. Concetti).

Cesty víry. Činy a nauky velkého konvertity, —401 (P. E. Negrete).

Kristus mystický a obcování svatých podle sv. Augustina, 402.—460 (P. F. Marcos del Rio).

Bibliografie jubilejní literatury o sv. Augustinu, 574 čísla, —509 (P. R. González).

Kronika jubilejního roku augustinského (Kartago, Pavia, Eskorial, konference v Itálii a ve Španělsku). Konec.

Koncem listopadu m. r. vyšlo oslavné číslo časopisu „*La Ciencia Tomista*“, věnované sv. Albertu Velikému. Str. 145 až 416 II. svazku roč. XXIV. Články: Fr. V. Beltran de Heredia, O P., Literární tvorba sv. Alberta Velikého a budoucí práce kritická (stav badání o světcích a jeho díle s připojením soupisu rukopisů albertinských ve španělských knihovnách, který nečiní nároku na úplnost). — F. M. Cuervo, Theologie jako věda a systematisace theologická podle sv. A. V. — Fr. H. Wilms O. P., Albert Veliký a theologie morální (Překlad z němčiny). — Fr. A. Colunga, Sv. Albert Veliký, vykladač žalmů. — Fr. C. Fernández, A. V. a středověká chemie. —

Fr. N. Albuérne, Sv. Albert V., přírodopysce. —

Fr. V. B. de Heredia, Komentáře sv. Alberta V. k ekonomickým spisům Aristotelovým. —

Fr. L. Cetino, Rukopisy sv. Alberta V. v Národní knihovně v Paříži. — V bibliografii albertinské odkazuje na Revue thomiste (březen duben 1931), kde uvedeno 583 čísel. —

V bibliografickém oddílu tohoto čísla (který nemá vztah k jubileu sv. A.) uvedena příručka filosofie pro střední školy španělské a učitelské ústavy vydaná Školskými bratry v Paříži ve 2. oprav. a rozšíř. vyd. *Curso de filosofia*, 1931. Svazek o 773 stranách 8° obsahuje „stručný a zhuštěný výklad všech hlavních problémů“ různých odvětví filosofie. Stručnost prý zavinila schematické podání látky a vypuštění mnohých důležitých problémů. Není to příručka filosofie vysloveně scholatické, ale opírá se o sv. Tomáše Aq. Posuzovateli se nelíbí, že v pořadí jednotlivých částí filosofie se uchyluje od filosofie scholastické. Začíná se psychologií experimentální, následuje logika, metafysika se svými odvětvími: ontologií, kosmologií, psychologií racionální, teodicí, pak je

morálka a stručný přehled soustav filosofických. Posuzovatel dominikán, nesohlasí dále s „nicotnými“ důvody, pro které se příručka odchyluje od aristoteléské klasifikace věd, s pojetím kosmologie a nachází v díle stopy kartesianismu.

(NB! Do posledního našeho přehledu vloudilo se několik hrubých chyb tiskových, myslím však, že si je čtenář ze souvislosti opravil sám.)

F. S. Horák.

Filosofie řeči. Studium argotu, nových lidových rčení a úsloví budí stále větší a větší pozornost mezi spisovateli, umělci a filology. Bystře posudky Erbanovy, Oberpfälcrovy a m. j. v denním tisku i odborných časopisech („Naše řeč“), rozmarne satiry K. Čapka, reportáže E. Bassa, roztomilé ilustrace Ladovy, Sekorovy nebo dr. Desideria přinášejí často velmi vtipné ukázky nepřeložitelných slovních hříček, dvojsmyslů a komiků, která vzniká ponejvíce tím, že se význam, barva a účín slova rychle mění. Jako rychle běží tempo života v dnešní době, v níž převládají povahy flegmatické až k drsnosti a všestranný materialismus dosahuje vrcholu, tak i řeč lehko a ráda se loučí se svou rozvážnou vývojovou tradicí a ochotně si přisvojuje výrazy nové, silné, krajně důrazné. Tato nová slova vznikají buď na podkladě metaforického, onomatopoeického, z hyperbol anebo znetvořením či zpotvořením slov domácích i cizích. Dílnou moderní mluvy jest zpravidla periferie a rozsévatelem nových rčení nadějná mládež. Leccos z těchto jazykových novot proráží i do jazyka spisovného, ač ten pořád se ještě drží jakž takž na uzdě. Vzdělanci jsou, pokud se týká řeči, dost konservativní, ba ztrnulí, takže jejich jazyk připomíná, jak jednou napsal Karel Poláček, slavnostní tuhý límec, který je o číslo menší a nositeli působí trýzeň. Jejich snaha mluvit spisovně a mluvnicky správně vede pak k vytvoření jakéhosi spisovného nadjazyka, neboť se domnívají ve své horlivosti a při chabé znalosti mluvnických zákonů a pravidel, že spisovný tvar a gramaticky bezvadná fráze se musí na každý způsob lišiti od tvaru a fráze, kterou znají ze všední své řeči. Řeknou-li tedy: já nelhu, je to tak chybné a směšné, jako kdyby tvrdili: já

nikdy neplaku. Vedle toho ještě rdousí hrdlo vzdělančovo brusičství, které je charakterisováno strachem z germanismu, strachem z toho, že se ve spisovném usu ujaly nedávno četné novotvary.

Už několikrát jsme měli příležitost na tomto místě poukázat na psychologickou stránku dnešní mluvy, která je tolik příznačná pro určité, těžko sice ohraničitelné, ale rozsáhlé vrstvy společenské. Ta uspěchaná mnohomluvnost, výrazová přepjatost a přebroušenost běžného jazyka dává dobré svědectví naší upachtěné době. Nejoblíbenější dnes slovo: *stoprocentní* — které všude slyšíme a čteme: stoprocentní vítězství, stoprocentní vlna v kožiše, stoprocentní naděje na výhru šťastného losu, stoprocentní zábava, stoprocentní zvukový film, stoprocentní žena, samo usvědčuje naši nepoctivou dobu ze lži. Podobně nás přepadá na každé téměř stránce novin slovo: *aktuální*. Ale co je to aktuální? Co znamená tento obludný výraz? (Pěknou úvahu o „aktualitách“ nedávno přinesl „Berliner Tageblatt“.) Nuže, vezměme kterýkoli pražský večerník a čteme pouhé nadpisy: Podvody generálního ředitele banky. Automobilová nehoda oblíbené tanečnice. Nový koupací oblek filmové hvězdy. Nejkrásnější dáma a nejkrásnější pes. Záhadní cizinci v baru. — To jsou aktuální věci, o nichž nutno zevrubně referovati. — A co jest neaktuální? Třeba: Denní umírání neznámého života v nemocnici. Bezradnost ubohého mládí. Nález jasného poznání. Láska k bližnímu. Poctivá práce. Skutky milosrdenství. — Z toho plyne, že všechno zvláštní, co se sotva komu může přihoditi, co jen dráždí nervy, jest aktuální, a vše, co možno uskutečniti, čeho býváme i častými svědky, je neaktuální. V honbě za aktualitami jest opojení, a čím rychleji a žádostivěji se žije, tím více aktualit je zapotřebí. Že dnes lidé něchtějí hovořit prostě, stručně, jasně a jednoznačně, dosvědčuje na př. také slovo: *celostátní*. Koná se celostátní sjezd. Je také polostátní sjezd? Všecko se u nás pořádá „v rámci“ něčeho, na př.: v rámci kursu se otevře výstava, v rámci programu se uspořádá zájezd, v rámci taneční zábavy bude módní přehlídka. A všechno je *na beton*: smlouva na beton, přátelství na beton atd. Dnešní člověk mermomocí chce míti v každé větě aspoň jedno to

slovíčko *à la mode*, které svou neujasněností dělá řeč začasť méně srozumitelnou, za to však groteskní, hlubokou a záhadnou.

Periferie velkoměst vytvářejí novou mluvu, doplňují slovník a opravují mluvnici. Jednu výhodu má argot. Je lacinou náhradou za — humor. Existuje český humor? Není ho při vší záplavě humoristických časopisů, jako ho ani nikdy nebylo. Na štěstí zachraňuje situaci svými groteskami na př. pražská pouliční řeč. (Srov. E. Bass: „Potulky pražského reportéra“.) Nezní bodře otázka staropražského usedlíka: „Kam to valej, pane malej?“, nebo posměšek: „A já sám Sarasán svoje koně vokšírju; mám já jim tam štyry sloni a ten pátej, to sou voni“? A což blahovolná rada průvodčího tramvaje: „Jó, vašnosto, to mušejí zpátky, jó, furt zpátky; líběj“ nastoupit, jsme fertik“? Nebo vyslechněme rozhovor pražských dělníků ve výčepu: „Až se tahle ksindl-práce dodělá, nebude do čeho kouknout; ono je to herdek furt stejný; člověk je prachmordhadry pořád jako tažný hovado. No tak, hospodo, ještě jednu tvrdou navrch!“ V mluvě velkoměstského „fajera“ stále se ozývá slovo: *fór, fórový, fórek, fórista*. „Máňo, nedělej mi fóry!“ Toto slovo vzniklo již dávno a nepochybně z německé předložky a předpony *vor*, kterou spodina často slychala při styku s rakouskou policií, soudy a vojnou, na př.: *machen sie uns nichts vor!* — *nebalamutte nás!*, *warum geben sie vor?* — proč se vymlouváte? To německé slůvko *vor* bylo tudíž spojeno s představami o klamání a falši, proto také ten význam slova *fórový*: falešný, povrchní, nepoctivý. — Jak dovedl býti pražský „drobný lid“ vynalézavý, ukazuje zajímavě tato stará obměna vídeňské odrhovačky „Tonny, du kommst mir so damisch vor“: „Nando, ty si ta myš fórová“ . . . Ale pražští frajeři dovedou dáti dikci oblíbeného popěvku mnohdy lepší spád než dal skladatel; dokladem budiž píseň, která před 12 lety hlaholila po lučinách i po skalínách naší milé vlasti: „Točte se pardálové, točte se zvesela“. Tito záhadní pardálové octli se v mírném pásmu střední Evropy jednoduchou přesmyčkou k zpěvu nemožně seřazených slov: „Točte se dál párové . . .“

Ironická a satirická rčení pražské ulice

se ochotně ujímají i na venkově, ač dialekty (na př. hanácký) mají také velmi vtipná, výstižná a nenapodobitelná úsloví; ta arcit pro poznání argotu nepřinášejí nic nového a budoucímu psychologovi a sociologovi, který se pokusí podle způsobu řeči postihnouti ducha naší doby, nepřipraví žádného překvapení.

Dk.

Pokroky thomistické epistemologie. V „Revue neo-scholastique“ (listopad 1932) jest článek L. Noëla s tím názvem. Na začátku je přehled současných prací v epistemologii, jichž si v druhé části článku všímá podrobněji. Uvádí P. Rolanda-Gosselina, *Essai d'une étude critique de la connaissance*¹, P. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*², J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*³.

V první části článku pak se vrací k diskusi s E. Gilsonem (z roku 1931) o realismu. Diskuse se týká vlastně jen metody, již užil kardinál Mercier ve své „*Critériologie*“.

E. Gilson tvrdí, že je to proti duchu thomistického realismu, když se jde v poznání nejprve k existenci fenomenů a pak teprve k existenci věci „in se“. Obviňuje Merciera z parallelismu s Descartesem (v argumentaci) a z nadbíhání současným systémům fenomenologů. — Tvrdí dále, že nelze užití principu kauzality, jedná-li se o poznání věcí v celku.

Noël zdůrazňuje, že argument kard. Merciera byl pouze „ad hominem“ (pro skeptiky, kteří by se zdráhali připustiti přirozenou evidenci existence věcí). Co se týká dojmů subjektivních, tvrdí Mercier vždy, že nejsou „*id quod percipitur*“, nýbrž „*id quo*“. Není tedy nijak ohrožen objekt. Princip kauzality je na místě, když se jedná o rozdělení struktury světa vnějšího a o přechod od imediátních vjemů, jež jsou ze skutečna ale nejsou celé skutečno, k celku věcí, jež tvoří universum ve smyslu filosofie scholastické. Klade se v této metodě důraz na čistě reflexivní charakter kritiky (totéž Maritain). Nemůžeme dát v kritice fundamentální doktriny tomistické jako postuláty, nebo je tvrditi z autority tradice. Naší věcí je rozvinout myšlenky, o nichž staří nemluvili explicitě a při tom ovšem neztrácet s očí principy.

Nové práce z historie moderní filosofie. Díla všeobecná:

Emile Bréhier, Histoire de la philosophie. II. La philosophie moderne. (Od 1800—1850 a XX. stol.)

První kapitoly jsou věnovány francouzským pracovníkům. Významné jsou kapitoly, v nichž je hodnocen Fichte, Schelling, Hegel, hegelianismus a j. Jedna kapitola věnována filosofii náboženství (1815—1850). Dílo v celku je mistrovské vzdor velkým chybám ve speciálních kapitolách o filosofii středověké. Autor si všímá i neo-tomismu a přiznává mu velké místo v této době. Z osob uvádí podrobněji P. E. Przywaru, J. Maritaina (pro opozici proti intuicionismu Bergsonovu) a P. Maréchala (pro kritiku kantismu).

Max Wundt, Geschichte der Metaphysik. (Berlin.) Autor se snaží vybavit různá pojetí metafysiky jak přišla v historii, potom snaží se dát jedno, jež dominovalo nade všemi. Má pět hlavních témat: místo metafysiky ve filosofii, objekt metafysiky, postup její nebo metody, problému prvního bytí (substance), a problém základních způsobů bytí (kategorie). Celek apeluje na definitivní obnovu metafysiky, ale objekt její je málo determinován.

Ze zpracování kap. o bytí primordiálním je vidět, že věc byla nad jeho síly. Naprosto nepřipustné jsou paragrafy o středověku. Dvě zmínky o sv. Tomáši Akvinském. Na začátku: Metafysika má centrální místo v jeho filosofii. Jest racionální věda absolutna. Tím jest v úzkém spojení s teologií a pod. Ani slova o doktríně „actus a potentiae“, nic o abstrakci metafysické nebo analogii entis. Ignorance středověké filosofie je stále „crassa“.

Po stránce historické je to manuál s nedostatkem úplnosti a po stránce doktrinální s nedostatkem čistoty.

Hugo Dingler, Geschichte der Naturphilosophie. (Berlin.) Podává historický vývoj postulatů filosofických, které řídily experimentální badání. Doktriny, jichž základy jsou více řádu filosofického, jsou vyloženy s menším štěstím.

Hobbes.

Z. Lubienski, Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes. (Mnichov 1932.) Je to vynikající studie morální a sociální filosofie Hobbesovy.

Autor uvedl na minimum podíl osobní interpretace; díky tomu, dílo přináší objektivně a jistě pozoruhodné výklady, jež myšlenka Hobbesova vzbudila v naší pohnuté době. Autor ukazuje krásnou souvislost doktriny Hobbesovy, ale nezdařilo se mu vytknouti naivní neohroženost v podávání dogmatických předpokladů.

Středem výkladu je idea povinnosti u Hobbesa, jež se zakládá na existenci jisté nepřemohatelné tendence v nás. (Tato tendence není jinak přesně vymezena.) Rozvoj životní má v doktríně Hobbesově úlohu, kterou hraje v klasické filosofii idea posledního cíle, nebo absolutního dobra. Idea povinnosti vyplývá logicky z konstatování logického pouta nutnosti, jež přijímá k tomuto cíli rozličné aktivity člověka jako neodlučitelné prostředky.

Ve skutečnosti je třeba poznamenati, že idea života má pro Hobbesa přesnější tvářnost a konkrétnější než se zdá z výkladu autorova. Neví z jakého principu mohl Hobbes položit své pojetí života — extrémně buržoasní. Hobbes se ve skutečnosti podobnou otázkou nikdy nezabýval, protože byl přesvědčen, že stačí ukázat lidem ideál, aby ho hned každý poznal.

Descartes.

Jacques Maritain, Le songe de Descartes. (Paris 1932.) Autor snaží se vystihnouti základní inspiraci kartesianismu: radikální zvrácení smyslu poznání; již ne obohacování ducha asimilací ke skutečnu, nýbrž dobytí mistrovství nad světem stvořeným. Odtud agnosticismus v teologii a v metafysice. Nelidské požadavky ochuzující metody, propletené jednoduchostí jasných ideí a paralysující jednoznačností. — Maritain proniká k některým hlubokým příčinám moderního zla. Nelze mu upřít doktrinální pohotovosti.

Pierre Garin, Thèses cartésiennes et thèses thomistes. (Paris 1932.) Zdůrazňuje, že Descartes neznal, nebo ignoroval tomismus původní. Autor to zkoumá na jeho doktríně o věčných pravdách. Descartes se domníval, že v doktrínách o věčných pravdách, jemu předkládaných, je kompromitována boží nezávislost. Jediný prostředek tedy byl (podle něho) podříditi nutnost věčných pravd svobodné vůli Boha.

Je jasné, že, jda takto v opačném smyslu, proti doktríně tomistické, ignoroval zcela výborné distinkce tomistické a jednoduchou metafysickou intuíci, jež je zakládá. — Tomisté rozlišují pečlivě esence vzaté z vidění božího, kde participují na nutnosti povahy a myšlenky božské, protože tam sdílejí vlastní podstatnou eminenci Boha, a esence vzaté v jejich vnější a konečné existenci, kde je zahrnuta vždy jistá nutnost, ale tato je vždy derivací z nutnosti Boha, z immanentní nutnosti Boha samého. — Ontologická pravda esencí tvoří jeden z jejich vnitřních aspektů a nikoliv bytí odlišné od nich. Jak tedy může ohrožovati nejvyšší independenci Boha? (Podobného konstatování by se dalo užiti pro doktrínu hylemorfismu, zvláště o živé formě a lidské duši, pro doktrínu pohybu a in-neismu.) Může se konkludovati z toho, že scholastika jesuitů, kteří učili mladého Descartesa, již neměla oně živé metafysické intuíce, jež je silou pravého tomismu. Metafysika žije přísnou jednotou. Velké mezery byly bezpochyby jedním z rozhodujících faktorů slabosti metafysiky kartesiánské.

Kant.

Pierre Lochièze-Rey, L'idealisme kantien. (Paris, 1931.) Pozoruhodné dílo po stránce historické i doktrinální. Drží se přesně textů a zvláště prací, jež byly vydány po smrti Kantově. (Lose Blätter, Reflexionen, Opus postumum.)

Ústřední these dá se shrnouti takto: Kant dospěl ke kritice mnohými cestami a dosti nezávislými. Množství zaměstnání se zapsalo do jeho děl mnohostí prvků a postupů myšlení, jež kompromitují architektonickou jednotu jeho konstrukcí. Jeho slovník a perspektivy zvláště činí jeho díla temnými. Esenciální teorie se ukázala v kritice, jež silou vlastní potence snaží se podříditi si ostatní. Tuto cestu k dokonalé souvislosti však Kant sám nedokončil.

Autor vychází od kartesiánského „cogito“, dokazuje, že nemůže být základem kritického myšlení. Je třeba moci se opřít o vědomí něčeho neproměnlivě nutného. Toto nutné ke každému poznání a následně ke každému aktu myšlení je v dynamismu myšlené esence, ne jako jednota přijatá zvenku duchem, nýbrž jako zákon konstrukce objektu duchem. Kromě toho dynamismu nelze najít

měřítka pro stabilitu objektu ani vnějšího, ani empirického já. Snaha Kantova byla vyvodit dynamism esence, očistit vědomí aktu myšlení od kompromisů. Zkoumání charakterů empirických aktů myšlení, hledání difference, jež rozlišuje naše empirické vědomí od vědomí konstruktivního, dovedl Kant k doktríně vědomí transcendentálního. Je tu třeba vidět dynamický faktor. Jeho úloha je být principem každé reprezentace. Je však třeba, abychom ho mohli poznati, není asimilován v slepé síle Přírody. Není leč vědomím vrozené jednoty ducha, jež reflex je v každé aktivitě reprezentace, ale nekonečně všechny převyšuje. — Není třeba hledati dobrodiní filosofie Kantovy v „ospravedlnění vědy a její objektivitu“, ale spíše v „dobytní ducha sebou samým“. — Autor se nehlásí k agnosticismu Kantovu. — Empirické „já“ jeví se u Kanta jako pravdivý subjekt podřízený vědomí transcendentálnímu nebo jako objekt sestrojený jím. Ale to je iluze, připisovati empirickému „já“ kvalitu pravdivého subjektu. Těžké problémy konstituce empirického „já“ jako objektu jsou prostudovány pečlivě, zvláště úloha smyslů vnějších a vnitřních.

Celkově, dílo je pozoruhodné, svědčí o pečlivém studiu díla Kantova.

Hegel.

W. F. Hegel, Vorlesungen über Aesthetik. (Lipsko.) Desátý svazek úplného vydání děl Hegelových.

Můžeme jen poděkovat za toto dokumentární vydání monumentálního díla. Kromě toho vyšla tamtéž: *Jenenser Realphilosophie. I. Band: Vorlesungen von 1803/04. II, Band: Vorlesungen von 1805/06.* Z manuscriptů Hegelových vydal Johannes Hoffmeister. (XIXb a XX. svaz. úplného vydání.) Kritické vydání, které řídil M. Lasson.

Dokumenty takto vypravené jistě otevrou mnoho tajů formace systému Hegelova. Jest nadbytečné dokazovati mimořádnou cenu tohoto kritického vydání.

Etudes sur Hegel, B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Gueroult, Ed. Vermeil (Paris). Jsou to články ze zvláštního čísla *Revue de Métaphysique et de Morale* ke stému výročí smrti Hegelovy. Pěkný článek má Gueroult. Hegel chtěl založit ve „své filosofii“ celý historický rozvoj filosofie,

jež by se žila, živoucí filosofie, jak říkal. Ale „zdaří-li se nějaké zvláštní filosofii odůvodniti realitu historie, tato realita se hned zahrnuje v této filosofii. Výsledek takové filosofie ničí svůj objekt a filosofii samu“. Dále mluví autor o historickém vlivu kantovského protikladu čistého rozumu na hegelianskou dialektiku. Začal tento vliv, když Hegel poznal, že systém Schellingův mu nemůže dostačiti. Kant mu ukázal, že nejvyšší požadavek musí být orientován ke konstituci vědění. *Myšlenku* dialektiky nedal Hegelovi Kant, nýbrž Fichte a Schelling; více ovšem zkušenosti romantického mládí, kombinované s požadavky reflexe. Dialektiky Hegelovy všimá si podrobněji *Hartmann. Basch* pojednává o začátcích a základech Hegelovy estetiky.

Také „Universita cattolica del Sacro Cuore“ vydala publikaci k centenariu smrti Hegelovy. P. Gemelli v předmluvě zdůrazňuje nutnost informace o hegelianské filosofii pro novoscholastiku. Z jiných autorů poznamenává P. Przywaru. („O hegelianismu v Německu.“) *Comte.*

Auguste Comte, *Lettres inédites à C. de Blignières* (Paul Arbousse Bastide). Je to korespondence k jednomu z prvních žáků. (Od r. 1849-1857.) Ukazuje zajímavé detaily o postupování, jaké Comte přijal v propagaci pozitivistické víry. Můžeme zde postřehnouti úplně vývoj pozitivistických začátků. Těžká zklamání, jichž se mistr dožil na předním žáku s přitížením nemoci mistrovy, jež bylo osudné. Comte se nerozpakuje přičísti to „nešlechetnému zacházení špatného žáka“, these dokonale souhlasná s etiologií pozitivistickou.

Bergson.

V. Jankelevitch, Bergson, Paris.

Nepostradatelná kniha pro toho, kdo chce dobře poznati bergsonism. V první kapitole je popsána „expérience de la durée“, jež je na začátku ve filosofii Bergsonově a určuje v ní „pravý a vnitřní styl“. Po této původní experienci ukazuje autor vývoj myšlenky Bergsonovy, která není předkládána ani tak proto, aby postavila nový systém jako spíše proto, aby postupovala podle „směrnic faktů“. Základní intelektuální nástroj je znalost organického celku absolutně nepředveditelná na atomistický mechanis-

mus. Nabýváme jí metodou intuitivní „vpravdě soudobou s životem“. Klam, proti němuž třeba neúnavně bojovati, jest iluze retrospektivity. Autor studuje pod tímto úhlem podle Bergsona problem svobody, problém vztahu duše a těla a problém smyslu života. Rozeznává tři momenty badání Bergsonova, jež odpovídají jeho třem velkým dílům. (*Essai, Matière et Mémoire, Evolution créatrice.*)

Poznamenejme též důležitost znalosti dynamického schematu, zřejmé při poznání rodící se akce. Nelze, aby se bergsonismus ustavil bez ní.

Kritika Bergsonova „du néant des concepts“ a „du plein de l'esprit“, snaží se odstranit klamný problém „contingence radicale“ (Schelling). Nepravdivá je výtku metafysice „theologů“ (jak ji autor nazývá). Již před Bergsonem prohlásila za kontradikci imaginaci absolutního nic. Celou sílu svého důkazu má z toho, že „contingence radicale“ bytí jako takového jest holý nesmysl. Proto položila problém contingency bytí konečného a neúplného. Nikde však toho problému nepoložila v plánu experience. Jak chce Bergsonova kritika oslabovat tuto posici, když se dobrovolně postavila do toho plánu svým „nominalisme radical“?

Régis Jolivet.

Essai sur le bergsonisme. (Lyon.) Krátký výklad bergsonismu s kritickým oceněním. Věc je napsána pro lidi, kteří se zajímají o filosofii. Autor se snažil označiti body, v nich se stýká křivka myšlení Bergsonova s čarou myšlenky tomistické.

Henri Bergson.

Les deux sources de la morale et de la religion. (Paris, Alcan, 1932.) Můžeme poděkovati autorovi za tuto knihu, jež přináší dokonale jasné výrazy jeho filosofického myšlení. Ale skutečná zásluha díla jest jinde. Dílo je nabitě fakty, jež si autor vypůjčil k práci v sociologické škole. Přirozenost lidská je stálá v širším měřítku. Autor vykládá genesi koncepcí (v našem duchu) analogických těm, které charakterisují mentalitu řečenou primitivní. Jedna z nejzajímavějších je kapitola o parciální personifikaci děje, dávající popud vzrůstu v duších. Výklady o magii, totemismu, mythologii zdají se bližší skutečnosti než všechny dosavadní, jež dala sociologická škola.

Jedna z esenciálních thesí díla jest, že inteligencemůže být pramenem (source) morálky. Idea není leč „l'extrait intellectuel, commun, ou mieux la projection sur le plan intellectuel, d'un ensemble de tendances et d'aspirations“ (98). Idea je tedy neschopna „žádati kategoricky své uskutečnění“ (97). Pramenem morální závaznosti musí být síla skutečně působící, schopná hýbat vřel. Tato síla není leč vlastní rozmach životní (élan vital). Podle původu a povahy rozlišuje dvojí morálku a podobně dvojí náboženství.

Przegląd Filozoficzny, roč. 34, č. 1: B. Gawęcki: Filozofické důsledky indeterminismu v současné fyzice; autor ukazuje na nemožnost materialismu; pravda je přijímána proto, že je pravdou, nikoliv, že ji hlásá nějaká autorita, jak tomu bylo většinou v minulosti. Správné vědecké badání odhaluje i ve světě hmotném bohaté odkazy na světy duše: duše se může vznést do nedozírných dálek, ale člověk, přesto, jako člověk, je omezen a spoután svými podmínkami a zákony atd. Věc, která dnes tak poutá člověka, je probrána pisatelem krásně a jasně, do důsledků.

V témže čísle: Romana Wyrzykowska, Estetika Schopenhauerova: Schopenhauer a jeho přívrženci staví převážně na Kantovi, ač ne vždycky. Jeho estetika není samostatnou soustavou, je toliko důležitou částí. Může se totiž říci, že je jednak zakončením, vrcholem pro teoretickou filosofii, jednak je však také přípravou pro filosofii praktickou, vedouc ke štěstí. To vzbuzí z osvobození od vůle a odvratu od smyslového světa. Autorka uvádí dále názory Schopenhauerovy estetiky na příslušné obory: na vřel, poesii, hudbu a na umění vůbec – ukazuje, jaký vzbudily zájem a odkrývá vědecky jejich slabiny, neúplnost; Schopenhauer jest příliš umělcem, hlásajícím, že svět jest snem, umělcem, končícím v pesimistické etice. Dnes patří historii.

Jiná literatura.

Edice Hlasy. Vede a vydává O. F. Babler na Sv. Kopečku 73. Ze svého čteného vydavatelství má svatokopecký bibliofil nejraději tuto edici.

Nasvědčuje tomu výběr i překladatelská virtuosita, s níž se mu podařilo české literatuře vtělit v posledních čtyřech svazcích dvě sbírky lidové poesie ruské a srbské, „k matkám“ orientované verše O. Picka a básně G. Pascoliho. V sourodé výpravě Michalíkově a Konůpkově dává vyniknouti osobní zálibě pro náměty, formované neznámým kolektivem a tradicí docházejících epické pointy a pro slohy, zvřené hudební melodičnosti a dramatickým spádem. Vypělá jazyková kultura, kterou občas zláká časový kolorit, vykroužený do archaického výrazu, je podporována kriticky citlivým pohledem. Pro tyto vlastnosti má překladatel Goethův a Blakův v historii českého tlumočnictví osobité místo.

Zdeněk Kalista: *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic*. Zrození barokního kavalíra. Část textová a poznámková. Nákladem autorovým s přispěním I. třídy České akademie věd a umění v Praze 1932. Str. 269 a 125. Kalistova monografie, v mnohém navazující na Pekařovu metodu v *Knize o Kosti*, obrala si za předmět svého zaníceného studia ukázati na portretu Humprechta Jana Černína změny, jež prožívala česká šlechtická společnost na přechodu z renaissance do baroka. Pilné archivní práci, důmyslné vnitřní komposici i syntetickému daru autorovu se podařilo zvládnouti roztržitého materiál a v uzavřených celcích zobraziti různé proměny šlechtické kultury ve třech generacích na přelomu 17. věku. Široké kulturně historické pozadí dává jenom vyniknouti ústřednímu problému a jednotlivé kapitoly o hospodářských, náboženských, politických poměrech plně potvrzují velkorysou koncepci. Množství dokumentárních odkazů, jež vyplývají samostatný svazek a jsou nejenom svědectvím autorovy badatelské erudice, ale i jeho problémové iniciativy, místy zavádí epický ráz vypravování do spleti soudobých zpráv o krizi majetkové i kulturní, v níž Kalista spatřuje ne jednu dobu se stavem dnešním. Objektivita přinutila autora k revisi některých jednostranných zpráv o době protireformační a jeho nestranné stanovisko, inklinující spíše k otázkám kulturně sociologickým než eticko-psy-

chickým, přineslo spoustu dosud nevytěženého materiálu s významem typsačným. Sugestivně jsou vyličeny kromě odstínění Heřmanova renaissančního typu a Janova barokního životního gesta, zejména obě zahraniční cesty mladého Humprechta, hospodářská dravost Heřmanova i radeninská rodinná idyla.

Spisovná čeština a jazyková kultura. Sborník prací členů Linguistického kroužku. Uspořádal B. Havránek a M. Weingart. Naklad. Melantrich. V Praze 1932. 257 — (XVII) ss. Tento soubor přednášek, které vyvolaly nejpłodnější vědeckou diskusi o české jazykové kultuře a nalezly široký ohlas, by měl znáti každý, kdo miluje český jazyk. Kniha je vade mecum kultury spisovné češtiny. B. Havránekův výklad o podstatě spisovného jazyka a jeho poměru k nářečím přináší definitivní rozbor problému. Ve spisovném jazyce rozeznává funkci komunikativní, prakticky a teoreticky odbornou a estetickou a podle nich funkční jazyk hovorový, pracovní, vědecký a básnický. Hodnocení jazykového projevu podle adekvátnosti k účelu jest jediné správné. Nejlepší formalistní kritik českého verše J. Mukařovský aplikuje Havránekův zákon o funkčním rozlišení spisovného jazyka na jazyk básnický, který mu znamená vědomou a účelnou deformaci jazyka lidového i ostatního jazyka spisovného. Z podnětné stati třeba především pamatovati charakteristiku klasicismu se stanoviska jazykové tvořivosti. Studie M. Weingarta, založená na bohaté materiálové zkušenosti, jest v pozorováních orthoepických a kalologických nejcenějším příspěvkem k problému o správnosti slovní formy po stránce optické a akustické, jehož základní důležitost ukáže další vývoj. Rámec studií tvoří V. Matheisova stať o požadavku stability ve spisovném jazyce. Jasně a průkazně odmítnutí jazykové správnosti jako historické čistoty, dokumentované i bojovnou studií R. Jacobsona, je zásadním požadavkem Linguistického kroužku, který za pramen jazykové normy bere jazyk živý. Odtud vyplývá stanovisko funkční, estetické a synchronické, jež stojí v úplném rozporu s brusičstvím Naši řeči. B. Slavík.

F I L O S O F I C K A R E V U E

O D B O R N Ý Č T V R T L E T N Í K P R O F I L O S O F I I

PĚKNÝ KULTURNÍ POMNÍK VYŠŠÍCH SNAH KATOL. UČITELSTVA POSTAVIL

PAMÁTNÍK PRÁZDNINOVÝCH KURSŮ KATOLICKÉHO UČITELSTVA ČESKOSLOV

(OLOMOUC 1932.)

SESTAVIL ZA PŘÍSPĚNÍ ČLENŮ PŘÍPRAVNÉHO VÝBORU

PROF. DR. JAN DRÁBEK.

UČITELSKÉ KURSY KONAJÍ SE ROČNĚ O PRÁZDNINÁCH ZÁSLUHOU

ŘÍD. UČITELE JANA KUNCKA.

Čeho dosud postrádaly katolické knihovny a pracovny?

Opravdového katolického a uměleckého útržkového kalendáře, který by uspokojil všechny požadavky. Obtížného a jistě riskantního úkolu se podjala Matice cyrilometodějská, která letos vydává

NOVÝ ÚTRŽKOVÝ TÝDENNÍ KALENDÁŘ KATOLICKÝ A UMĚLECKÝ.

Již pečlivá výprava kalendáře vábí pohled: za titulním obrazem „našeho“ nebe z Koehle-
rovy mosaiky v novém hejčínském chrámu diváka každý týden uvítá pečlivě volený obraz
světce. Text sám skýtá veliké bohatství myšlenky náboženské a výchovné: zasvěcení
měsíce, liturgická zkratka církevního roku je doplněna myšlenkou nedělního evangelia
a epištoly, k nim se druží soustavná výchovná směrnice. Nepřeberné poklady jsou ulo-
ženy ve svěžích literárních miniaturách světců a světic jednotlivých dnů; bylo opravdo-
vým uměním do několika řádek vtěsnati to, co mnohdy tvoří látku obsáhlých svazků, a
to tak, aby miniatura vystihla i fysiognomii světce i jeho poslání k dnešku. Máme dnes
dílo, ze kterého se opravdu můžeme radovati všichni, jak věřící laik, jenž má na celý rok
vzácného průvodce pro život soukromý i veřejný, tak duchovní a vychovatel, který v no-
vém kalendáři najde věrného a výborného pomocníka ve vychovatelském díle. Nakla-
datelství Matice cyrilometodějské v Olomouci dovršilo svou obětavost pro dobro katolické
myšlenky, že i tuto jedinečnou a nákladnou novinku vydává za nízkou cenu Kč 10.- za
jeden exemplář; odvděčme se jí hojným rozšířením katolického týdenního kalendáře
na rok 1933.

Vydávají profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

Tiskem Lidových závodů tiskařských a nakladatelských, spol. s ruč. obm. v Olomouci.

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Potentia et actus	49
Tomismus v náboženské psychologii	52
Problém poznání a logicismu v přírodní filosofii	55
Všeobecnost lidského poznání	58
Látka a tvar u Aristotela	61
Psychologie a problém duchovosti	65
Svědění	68
Varia Spor o české dějiny, Fakultative Sterilität und natürliches Sittengesetz	72
Kritika Stern, Gemelli, Bošković, Thielicke, Hessen, Fischer, Lindworsky, Illemaun, Rüffner, Der Grosse Herder	80
Poznámky a zprávy Z české filosofie, Z české literatury, Historie filosofie, Problém lásky	93

d u b e n 1 9 3 3

ROČNÍK V.

O L O M O U C č í s l o 2

FILOSOFICKÁ REVUE

O D B O R N Ý Č T V R T L E T N Í K P R O F I L O S O F I I

Redaktor: Ph. Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.
Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

Zaplatte předplatné!

OZNÁMENÍ: Vyjde v českém překladu Maritain: L'art et scholastique, přeložil V. Renč. Cena na objednávky do předu 9 Kč. Vydává Filosofická Revue.

Filosofické novinky:

Historická událost pro českou veřejnost filosofickou, SBORNÍK FILOSOF. MEZINÁRODNÍCH KONFERENCÍ V PRAZE vyšel. Cena 30 Kč, pro studenty 20 Kč. (Olomouc, Slovenská 14); znamená počátek tomistické renaissance.

PŘEKLAD SUMMY SV. TOMÁŠE AQUINSKÉHO, vydává Krystal (Olomouc, Slovenská 14). Předplatné ročně 35 Kč, studenti 20 Kč.

SEXUÁLNÍ PROBLÉM. EROS A SEXUS V MLÁDÍ od dra Habáně. (Tamtéž), cena 7 Kč, pro studenty 5 Kč. Vhodná instrukce pro život v nejdůležitější otázce.

PROBLÉM BOHA od dra Boškoviče. (Tamtéž) cena 10 Kč.

Oprava z minulého čísla.

V článku dra. Bochenského byla chyba tisku str. 16./II., ř. 7. místo: $\vdash (x < m) < [x < (evf \vee g \vee h)]$
 $\vdash t < m$, je třeba čísti: $\vdash [x < (evf \vee g \vee h) < (x < m)] \vdash t < e$

POTENTIA ET ACTUS

Rozdělení reality na dva stavy, potenciální a skutečný, je základní. Poněvadž moderní filosofie zneuznala toto rozdělení, dospěla k nepřekonatelným překážkám. Vacherot¹ praví o peripatetické filosofii: „Je to především škola Aristotelova, která je školou vědeckou a školou pozitivní filosofie. Není nic méně apriorního než jeho filosofie. Celá nauka Aristotelova má základní formuli, která je nejvýš abstraktní, ale též zkušenostní: *Potentia et actus*. Těmito dvěma slovy lze shrnouti celé myšlení a vyložit vše.“

Zkušenost přivádí k rozlišení stavu potenciálního a skutečného.

Mezi dvojím extrémním řešením problému jsoucna, vzniku a dění, které dal v řecké filosofii Parmenides a Heraklit již Plato se chopil jakéhosi středu ve svém dialogu *Timaeus*² a nazývá střed mezi jediným nehnutelným jsoucnem Parmenidovým³ a stále pohyblivou skutečností Heraklitovou⁴ *χώρα*.⁵ Je to základ všech věcí, které se mění, kterýžto základ nepostřehujeme smysly, nýbrž rozumovou úvahou. Plato přirovnává tuto novou příčinu vzniku a dění k pasivnímu principu, který srovnává s mateřským lůnem. Je to společný substrát všeho dění a vzniku. V přírodě se střídá pohyb s klidem. Na př. myslím, píši, mluvím, avšak nepíši nebo

¹ Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, str. 163.

² Plato, *Timaeus*, 48 a, 49 a: *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν, οἷον τιθήνην...*

³ Parmenides (viz Janet et Séailles, *Hist. de la Philos.*, *Les Probl. et les Ecol.*, Paris; Meyer *Geschichte der alten Phil.*, München; Stöckel, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Ausg., Mainz, 1919; Aristot. *I. Phys.* 184 b. 185 a, 185 b.) Jenom rozum může poznati pravdu, smysly klamou. Rozum poznává, že je *jsoucno* a mimo *jsoucno* není nic; tedy je jen jediné *jsoucno*, neuvěřitelné, věčné. Změna a dění je nemožné, neboť nemůže se nic dít. Z ničeho není nic, a z něčeho nepovstane *jsoucno*, poněvadž je to již *jsoucno*.

⁴ Heraklit (viz Ritter et Preller, *Hist. philos. Graecae*; Meyer, *Geschichte der alten Phil.*, München 1925;) Vše plyne a je v ustavičném vývoji a dění (*πάντα ῥεῖ*); není nic stálého ve vesmíru. Vesmír je jako řeka, kde se vlny stále přehánějí.

⁵ Viz P. Omez, *La notion Platonicienne de χώρα* (R. des sciences phil. et théol).

nemluvím stále, bez přetržení; a kdykoliv ustávám od mluvení nebo psaní, jsem přesvědčen, že mohu, že mám možnost jednat. Vědomí svobody, že mohu použití své možnosti, je úplně jasné. Mohu tedy přejíti z možnosti ke konu.

Je proto stav činnosti a stav možnosti k ní, což je vlastně stavem latentní síly, v němž se chová možnost vykonati něco, čili přejíti do stavu, který není ještě *actus*.

Můžeme tedy rozlišovati mezi uskutečněním (*actus* — *ἐντελέχεια*) a možností (*potentia* — *δύναμις*). Přejíždí-li objekt z klidu do činnosti, pak má (*actus* — *ἐνεργειῶς*) v aktuálním stavu vlastnost, kterou měl dříve jen v možnosti (*in potentia* — *δυναμικῶς*).¹

Poněvadž však to, co je v možnosti, je neurčitě (*τὸ ἀόριστον*), a nedokonalé (*τὸ ἀτελές*), a tyto vlastnosti se ztrácejí v aktuálním stavu, tedy *actus* znamená určitost, dokončení, dokonalost potence. To je nejpovšechnější určení. Nejdříve značí činnost, je však jím označována i každá jiná vlastnost jsoucna, ba jsoucno samo, neboť býti něco (*jsoucno*) je první vlastností a dokonalostí (*actus primus*). (Žák na příklad, který přichází do školy není učený *actus*, nýbrž má možnost naučiti se. Je tedy v možnosti *doctus in potentia*, nebo ze dřeva nebo z kamene se může vyrobit socha, je v něm reální možnost, kteroužto možnost neobsahuje na příklad voda nebo plyn.)²

¹ U Aristotela, poznamenává Farges, (*Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, Paris, 1909, str. 104), dvě slova, *ἐνέργεια* a *ἐντελέχεια*, jsou synonyma. První však značí spíše činnost (*ἐν ἐργῇ*), druhé konečný stav, k němuž se dospěje (*ἐν — τέλος — ἔχω*) podle moderních filologů. (Viz Aristot. *Metaph.* I. VIII., c. 3. et 8.)

² Nesmí se ztotožňovati *ens in potentia*, *ὃν δυνάμει* s tím, co se nazývá *ens possibile*, *τὸ δυνατόν* (možnost — mohoucnost — *potentia* a býti možným v tom smyslu, že to neodporuje, aby existovalo. První druh mohoucnosti značí reální možnost subjektu, v řádě fyzickém, který může něco vykonati, nebo z něhož se dá něco udělati, druhý druh možnosti je možnost v řádě logickém t. j. neodporuje, aby mohlo něco existovati. (Viz Mercier, *Métaphysique Générale* Paris 1926 str. 392.)

Povšechné určení mohoucnosti (potentia) a uskutečnění (actus) ukazuje již rozdělení mohoucnosti na aktivní a pasivní. První je schopnost provést účinek (virtus producendi), druhá je schopnost přijati účinek (capacitas suscipiendi).¹

Potentia, mohoucnost je rozdílný stav od privace, od zániku a od ničeho, neboť všechny tyto druhy jsou „non entia“, kdežto mohoucnost (potentia) je ens v nedokonalém, avšak reálním stavu.

Mohoucnost má mnoho stupňů. (Je jisté, že na př. zkušený architekt má větší možnost stavěti budovy než nový; kdežto ve studentu architektury je možnost ještě vzdálenější. Proto se rozlišuje mohoucnost na vzdálenou (potentia remota) a blízkou (potentia proxima). I v uskutečnění (in actu) je více stupňů.

Actus primus nazývá se mohutnost čili schopnost k jednání, kdežto actus secundus je činnost, úkon. Po různých stupních uskutečnění stoupá dokonalost, t. j. celá skutečnost bytostí až k nejvyššímu stupni, jakého je stvořená bytost schopna. Vzrůst zdokonalení je vlastně stupnice uskutečnění na mohoucnosti, která se nutně předpokládá, aby se něco uskutečnilo. Stvořené bytosti jsou složeninami z mohoucností a uskutečnění. (Materia et forma, essentia et existentia, potentiae operativae et operationes, potentiae passivae — receptivae et perfectiones receptae etc.) Toto jednoduché určení v základně stává se pevným principem metafysického poznání. V něm je i základní rozdíl mezi tvorem a Bohem (*Actus purus a actus receptus*). Potentia passiva est principium transmutationis passivae ab alio, prout aliud est; ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ἐπ' ἄλλου ἢ ἡ ἄλλο.

Stav pouhé mohoucnosti je velmi mysteriósní, avšak existence jeho je určitá vědomím, vulgárním pozorováním fakt, avšak je též stavem důležitým v přírodních vědách.² Jsou to na př. úkazy některých tropických rostlin, které vedrem úplně vysušeny znova ožívují, dostanou-li krůpěj vody. Účinek života byl přerušen, avšak

zůstal život v mohoucnosti. V biologii největším faktem je zárodečný vývoj. Zúrodněné vajíčko začíná svůj vývoj, děje a stává se; obsahuje však virtualiter všechny vlastnosti věcí, které ještě neexistují, které se vyvinou po dlouhé řadě přeměn. Obsahuje virtualiter, potentialiter, ve své maličkosti celý organismus nové bytosti, její temperament, schopnosti a náklonnosti, to vše se vyvine; v zárodku je obsažen celý budoucí tvor se všemi dědičnými znaky a dispozicemi. V tomto úkazu můžeme přímo pokázati na mysteriósní stav potenciality (potentia activa), dynamický stav, schopný uskutečniti vše, co utváří bytost, má-li zevnější podmínky příhodné.

Proto Müller¹ užívá Aristotelovy terminologie a nazývá semeno úplně „in potentia“; když se vyvíjí, jednotlivé součásti se uskutečňují; jsou „in actu“.

I v organické přírodě je též úkaz. V chemických kombinacích a sloučeninách jednotlivé prvky ztrácejí své vlastnosti, jimiž se projevuje ráz prvků. Z jejich spojení povstává nové těleso dokonale homogénní, které má úplně nové vlastnosti, často protivné dřívějším. (Na př. sloučenina chloru a sodíku, s vlastnostmi velmi jedovatými, je sůl, velmi užitečná.)

Avšak podaří-li se zase teplem nebo elektřinou rozdělit chemickou kombinaci a oddělit jednotlivé prvky, objeví se znovu se všemi svými vlastnostmi. Tedy jejich vlastnosti nebyly zničeny ve sloučenině, nýbrž byly ve stavu potenciálním.² Latentní nebo potenciální stav v chemických prvcích je zvláště patrný ve výbušných projevech. (Na př. nepatrná quantita dynamitu může vydati velké množství energie.) Tato mohoucnost je rozdílná od věci a od pohybu ve věci samé, neboť je jisté, že výbuch se neděje stále, nýbrž jen za určitých podmínek. V mechanice a dynamice celá věda, zabývající se pohybem těles, odezíráme-li od jejich specifického rázu, je postavena na rozdělení energie ve stavu aktuálním a potenciálním.

Zákon energie, vyjadřující totalitu energie tě-

¹ Arist. Metaph. VIII. c. 1., (3—4) určuje tyto schopnosti: Potentia activa est principium transmutationis in alio, prout est aliud; ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλο.

² Viz Farges, v cit. díle str. 106.

¹ Müller, Manuel de physiol. sv. 1. proleg. str. 20.

² Moderní chemici na př. (M. Berthelot, La synthèse chimique, str. 7.) používají též terminologie „in potentia“.

lesa, vyjadřuje součet energie aktuální a potenciální. Zmenšuje-li se jedna, druhá se zvětšuje a naopak, takže totalita zůstává nezměněna. (Zákon o zachování energie.)¹

Energie existuje vždy ve dvou formách, buď ve stavu aktuálním nebo latentním — potenciálním. To jsou dva termíny korelativní, jejichž suma zůstává vždy táž.

Vykládá-li mechanika každou činnost pohybem, zůstává pro ni stav potenciální mysteriós- ním, poněvadž je to aktivní qualita, schopná uvést do pohybu, aniž jest sama v pohybu; nestačí k vysvětlení dva prvky, t. j. hmota a pohyb. (Předpokládalo se, že potenciální stav je jen zdánlivý, že ve skutečnosti je to stav neviditelného pohybu. Je to metafysický výklad ve fysice, který nahrazuje skryté quality skrytými quantitami, o nichž praví M. Poincaré,² že je to vyjádření neodůvodněné.³

Je tedy možné v každém oboru rozlišovati dvojí stav věcí, jeden in actu, druhý in potentia, a to jak v přírodních vědách tak v biologii, tak v psychologii. Aristoteles poznamenává, že není to rozdíl menšího významu. Neboť není-li ve vesmíru jakékoliv mohoucnosti, a jsou-li všechna jsoucna uskutečněna, pak není možný vznik, dění a vývoj. Tvořily by se hromady starých bytostí, nikdy však nové jsoucno, ani nový stupeň jsoucna. Nemožnost by byla stejná i v opačném případě, kdyby ve vesmíru nebylo, leč čirých potenciálních stavů, nebylo by pohybu, a tedy ani dění. Proto jsou naprosto jisté dvě formy jsoucna u všech věcí: *potentia et actus*.

Všechny nesprávné a neúplné pojmy energie, na příklad dynamické školy Leibnitzovy, se vysvětlí jednostranným pozorováním energie in actu, kdežto druhá stránka energie potenciální zůstala nepovšimnuta.⁴ Druhý pojem je na př. mechanistické theorie, která vypověděla boj „abstraktním silám“ a „skrytým kvalitám“ hmoty jako mysteriós- ním realitám, jako fantastickým fikcím, nikoliv skutečností. Tato theorie zjed-

noduše síly, uvádí je na společné základy elektro-dynamické atd. To vše však nedovede vyhladit, což bylo účelem této theorie, energie a všechnu činnost v inorganických tělesech.¹

Dnešní věda² naprosto neodporuje poj- mům mohoucnosti (potentia) a uskutečnění (actus), a pojem síly není čistou abstrakcí, nebo skrytou qualitou, nýbrž naopak konkrétní příčinou, která přivádí k uskutečnění; je to činnost tělesa, „*vis insita*“,³ která se projevuje *svými účinky*.

Pohyb je podstatným prvkem přírody a všech- ny bytosti, z nichž příroda sestává, nutně se na- cházejí ve dvou stavech: v mohoucnosti a v u- skutečnění, a jsou postupně v potenciálním stavu nebo v aktuálním ke svému účinku. Přechod z jednoho stavu do druhého je pohybem, pokud pohyb je určen povšechným způsobem.

Universálním zákonem pohybu nebo vývoje v uvedeném smyslu je, že bytosti nejsou ve stavu absolutní pevnosti; bez přestání nabývají vlast- nosti, kterých neměly, nebo ztrácejí, které měly. Tato změna povšechně označená značí pohyb (*κίνησις*). V dnešním pojmu pohyb značí užší ob- sah, to jest lokální pohyb. Pro pohyb v širším smyslu užívá dnešní doba slova vývoje, odezí- ráme-li od některých případkových zvláštností, které si kdo připojí k pojmu vývoje. (Užívá se zvláště pojmu „regresivní evoluce“, nebo Her- bert Spencer mluví o „evoluci a dissoluci“ atd.)

Z analýse pojmu pohybu vznikají pojmy „hmo- ty a formy“, „potence a aktu“.

Tělesa se zvětšují nebo zmenšují, mění tvar, jsou hustší nebo řidší a mají mnoho jiných vlast-

¹ Dle Newtona je pravý opak: Ex phaenomenis naturae, duo vel tria derivare generalia motus prin- cipia, et deinde explicare quemadmodum proprie- tates et rationes rerum corporearum.

² Viz Farges, tamtéž 124.

³ Tento název je rovněž Newtonův, jenž považuje sílu za atribut hmotného tělesa. Není možno vů- bec mysliti sílu oddělenou od tělesa, která by ne- byla ani atributem, ani tělesem, ani duchem, ani hmotou, nýbrž středem mezi dvěma extrémy. (Viz M. Hirn, Consequences phil. et metaph. de la ther- modynamiqua; Farges, cit. dílo.) Omnium ex prin- cipiis istis manifestis consequantur, id vero magnus esset factus in philosophia progressus, etiamsi prin- cipiorum istorum causae nondum essent cognitae. (Newton, Optic. l. III. qu. 31.)

¹ Fucinet, Essay sur la Philosophie des sciences (2. vyd.) str. 240.

² Poincaré, Revue de Met. et de Mor. 1896 str. 583.

³ Conailhac, La liberté et la conservation de l'ener- gie, p. 173.

⁴ Viz Farges, cit. dílo, str. 118. atd.

ností, které se mění. Jsou to akcidentální změny. Jsou však i změny hlubší, které zasahují celý ráz jsoucna: elementy na příklad se spojují, aby vzniklo složení, které má nové vlastnosti než skladné prvky; jiná tělesa se rozkládají a vznikají nová, jednodušší tělesa s jinými vlastnostmi než ve složení. Tyto změny jsou podstatné. Změna není taková, že by se objevila úplně nová věc, kde dříve nebylo nic, nebo nezmizí úplně to, co bylo před tím. Přeměna se děje uvnitř ve věci. Je to změna quantity a qualit na podstatě věci, podstatná změna pak na něčem, co je společným základem.

„Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit“¹

Tento společný základ všech přeměn je hmota

(ὕλη). Prvek však, jehož pomocí hmota ve dvou stavech, po sobě se objevuje zkušenosti jako poznatelná, je forma (μορφή nebo εἶδος). Hmota přijímá formy. Hmota je společnou základnou, formy se změnami střídají. Hmota je prvkem neurčitým, zdokonalitelným, forma zase určujícím a zdokonalujícím. Určení dané formou hmotě je zdokonalením toho, co se má a může zdokonaliti a tak vzniká vývoj — pohyb.

Tyto základní pojmy vyjádřené metafysicky jsou pojmy *potentia et actus*. Metafysika pozoruje vývoj a pohyb pokud je vývojem a pohybem, odezírá od jednotlivin quantit a qualit, v nichž se změna děje. To co se mění, co se určuje a zdokonaluje, je ὃν δυνατόν — mohoucnost; to, co určuje a zdokonaluje, je ὃν ἐνεργεία — *actus*. (Pokračování.)

Dr. M. Habáň.

¹ Sv. Tomáš I. qu. 9. a 1.

TOMISMUS V NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGII

Druhá otázka, na kterou má odpovědět náboženská psychologie, jest: kterým potřebám člověka má vyhovět náboženství. Vlastně jsou to otázky dvě. Zda jsou vůbec v člověku nějaké potřeby takového druhu, že by jim mohlo náboženství vyhovět a je ukojiti; potom teprve, jaké jsou ty potřeby. Dle určitých škol není věcné potřeby náboženství; potřeba náboženství byla uměle vypěstována dětinskou pověřivostí na jedné straně a vyděračstvím na druhé. Podle materialistických škol potřeba náboženství jest jen biologická, má způsobiti rovnováhu, porušenou biologickými prvky v člověku. Nejvíce však se užívá fráze, že základní pohnutkou k náboženství jest vůle k životu, snaha o zachování života, úsilí o plnost a dokonalost života.

Bylo by tedy uznáno, že jest potřeba náboženství věcná, jako jest věcná vůle k životu a jest vnitřní potřebou člověka plnost a dokonalost života. Tak by se mohlo říci, že jest dána odpověď na druhou otázku náboženské psychologie. Ale tato stereotypní fráze o snaze po plnosti a dokonalosti života může mít samozřejmě tolikýrý smysl, kolikýrý je názor na smysl života vůbec. Filosofie hodnot dává takový smysl: „Náboženství jest zážitek nepodmíněné hodnot-

ní skutečnosti osobnosti, nepodmíněné osobnosti, zaujetí jí a její hodnotní skutečnosti, v níž má základ všechno úsilí o hodnoty a poskytne se překonání zápolení hodnot, když se ukáže kladný smysl i zápolení hodnot.“ Čili, náboženství vyhovuje potřebě emancipace osobnosti ze závislosti. — Humanistické směry zase v potřebě plnosti a dokonalosti života vidí zdokonalení a naplnění stránky výlučně lidské, výlučně proto, že se vylučuje všechno vyšší nežli hodnota lidsky mravní.

Odpověď tomistické náboženské psychologie jest již dána celkovým rázem tomismu v jeho realismu. Této psychologii nezůstává náboženský úkon a úkol toho úkonu omezen na podmět, nýbrž znamená naplnění a zdokonalení ve spojení s něčím mimo a nad člověka. Mohla by se tedy odpověď tomistická již napřed a povšechně formulovati tak: Náboženství má ukojiti potřebu člověka po naplnění a zdokonalení života s jakým spojením s vyšším než obzor a dosah všeho lidského. Podrobně pak jest odpověď naznačena v samé tomistické úplné definici náboženství: Náboženství jest mravní ctnost, kterou úkony člověka jsou zařizovány k Bohu, jakožto nejvyššímu původu, aby se vyznávala úcta a

podrobenost člověka, a aby člověk dosáhnul podílu na jeho darech. Je tedy odpověď tomistické psychologie náboženské taková: náboženství má ukojiti dvojí potřebu člověka: potřebu správného zařízení k První Příčině, a potřebu životních hodnot od První Příčiny.

Studium nauky Tomáše Akvinského o náboženském poměru člověka k Bohu ukazuje s výraznou zřetelností tři základní složky toho poměru na obou stranách. Ze strany Boha je to skutečnost První Příčiny, její vznešenost, to jest souhrn a vrchol všeho dobra, a cíl jsoucnosti a života všeho, co není První Příčinou. U člověka pak je trojí: vědomí vlastní nedostatečnosti, úcta, služba.

Ve vlastním pojednání o náboženství, 2. II. 81. a další, předpokládá Tomáš 1. II. I—5., kde jest podrobně rozvedena a dokazována třetí složka ze strany První Příčiny, totiž Bůh jakožto cíl lidského života a všech jeho skutků a pohybů. Z První Části Summy theologické se předpokládají ostatní dvě složky náboženského poměru ze strany Boží. Totiž jsoucnost První Příčiny, její vliv na všechno a nikdy neustávající, její vrcholná a dokonale úplná dokonalost.

Prvním důsledkem těch předpokladů jest vlastní jádro Tomášovy náboženské psychologie, když se náboženství uvažuje ze strany člověka, že totiž nejhlubším a základním pramenem, podle Tomášovy mluvy „vzdáleným“ pramenem náboženství jest vědomí vlastních nedostatků u člověka. Tak jest mu základním tento psychologický pramen náboženství, že 2. II. 83, 10 ad 3. mluví o „náboženství jakožto službě přírodní“, a tvrdí jako bezvýjimečně platné: „Omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam — všechno svým způsobem touží dosáhnouti dobroty Boží.“ V téže části Summy, 85. I. praví o člověku: „Naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur, propter defectus, quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est, quod apud omnes dicitur Deus — vrozený rozum říká člověku, aby se poddal nějakému vyššímu, pro nedostatky, které na sobě cítí, v nichž potřebuje pomoci a vedení někoho vyššího; a at je to cokoli, je to, co u všech se nazývá Bohem.“ Konečně tam-

těž, 81, 5. praví: „Deus comparatur ad religionem non sicut materia vel objectum, sed sicut finis — Bůh se má k náboženství ne jako látka nebo předmět, nýbrž jako cíl!“

Vidí se tu jasně postup Tomášovy náboženské psychologie. První, co by mohlo býti odpovědí na námitku, že si člověk není vědom svých nedostatků, aby jej vedlo toto vědomí k náboženským snahám, jest, že Tomáš připouští na počátku náboženství tak zvané podvědomo. Praví totiž: „Naturalis ratio dictat homini...“ Tento diktát přirozeného rozumu dle nauky nemusí býti uvědoměný, a ve svých počátcích jistě uvědoměný není; jsou to toliko vrozené zásady, které řídí myšlenky člověka. Nejsou sice uvědoměné, ale pracují svou přírodní silou, což odpovídá našemu pojmu podvědomo. Člověk svoje nedostatky cítí denní zkušeností. Ale na jejich důsledek, totiž závislost nedostatečného, na ten upozorňuje podvědomý, ale činný souhrn, či lépe, soustava prvních rozumových zásad. Není třeba velikého důmyslu k nalezení prostřední věty na takový sylogismus: Člověk jest bytost s nedostatky v bytí a v činnosti, v udržování bytí a v rozvíjení činnosti. Avšak, co jest nedostatečné, může býti doplněno a zdokonaleno jen něčím, co nemá nedostatků, společných všemu lidskému. Tedy se člověk musí podrobiti nějakému vyššímu, aby dosáhl plnosti a dokonalosti života. Takovým způsobem se tomistickou naukou vysvětluje obnovený počátek náboženství tam, kde upadlo na jaksi jen prvkový zbytek. Zůstává nezměněným, ať se jedná o vysvětlení probuzení náboženství v duši člověka v pravěku nebo v nynějších kulturních okolnostech. Což jest velkou předností a velikým důvodem správnosti, ježto není pochybnosti, že to, čemu Tomáš říká naturalis ratio, není nyní jiné, než bylo v pravěku. Snad není třeba poznamenávat, že běží tu o počátky náboženství ryze přirozeného.

Následuje vlastní jádro náboženství podle Tomášovy psychologie náboženské, totiž úcta. Praví, že vlastně rázovou a druhovou stránkou náboženství jest, vzdáti Bohu povinnou úctu: „Kde je zvláštní ráz ctnosti, tam je zvláštní ctnost. Dobro pak, k němuž jest náboženství zařízení, jest, Bohu vzdáti povinnou čest. Čest však jest někomu povinná z důvodu vynikání. Bohu pak

přísluší vynikání zvláštní, pokud do nekonečna přesahuje všechno, podle všestranného vynikání; proto jest jemu povinná různá čest, jako v lidských věcech vidíme, že různému vynikání osob jest povinná různá čest, a to, jiná otci, jiná králi a tak o ostatních.“ (2. II. 84, 4.) V téže otázce, čl. 7. přesně označuje ráz této cti, či úcty: „Per hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subicitur — když Boha uctíváme a ctíme, mysl naše se jemu podrobuje.“ Konečně, 2. II. 82, 2. píše: „Konati to, co patří ke ctění Boha, čili k službě, patří vlastně k náboženství; proto také k němu patří, míti ochotnou vůli konati taková.“

Je tedy v tomistické náboženské psychologii logické spojení dvojího u Boha s dvojím u člověka: Bůh jakožto první příčina, a jeho vznešenost, které si člověk uvědomuje uvědoměním svých nedostatků, a přichází k požadavku úcty k této bytosti. A to úcty služebné. Takže náboženství ve skutečnosti odpovídá vrozené potřebě člověka sloužiti nejvyšší bytosti, na níž je všechno závislé. Tím se náboženství liší od každého jiného poměru člověka k První Příčině. Náboženství jest něco jiného nežli víra, neboť víra má za předmět Boha, kdežto náboženství má Boha za cíl, a to za cíl, s nímž se chce spojit, aby se mu v úctě a poddanosti ochotně sloužilo. Z téhož důvodu jest náboženství něco jiného než láska, protože i lásky jest Bůh předmětem, k němuž láska tíhne, aby v něm nalezla své potěšení ve sjednocení. Avšak náboženství jest nutným předpokladem víry i lásky, protože odpovídá nejprvnějšímu požadavku, ochotnou vůli v poddanosti sloužiti nejvyšší bytosti. Není zbytečné, uvědomiti si to zcela přesně: člověku jest vrozena potřeba sloužiti nejvyšší bytosti, a této potřebě vyhovuje náboženství ve svém vlastním pojmu služby.

Z toho plynou důsledky, osvědčené náboženskou zkušeností, o nutnosti ztroskotání každého náboženského života, který nestojí na tomto základě. Neboť mimo tento základ jest náboženský život mimo svůj přirozený, čili přírodní základ.

Druhá část tomistického výměru náboženství praví, že účelem náboženství jest, aby člověk dosáhnul podílu darů nejvyšší bytosti, které pro-

kazuje uctívající službu. Obyčejně se toto udává za hlavní potřebu, kterou má náboženství ukojiti, a také se z toho činí náboženství, takto pracujícím, nejedna výtka. Když se řekne, že náboženství má ukojiti potřebu povznesení, naplnění a zdokonalení života, neběží tu jen o fakultativní zdokonalení, nýbrž o zdokonalení povinné. Že to jest názor Tomáše Akvinského, dokazuje krátká větička, již uvedená, že Bůh jest náboženství cílem. Předpokládá se totiž z Druhé Části Summy theologické dokázáno, že takový cíl, jako nejvyšší bytost, nemůže býti a není cílem fakultativním; pročť také sblížení s tímto cílem a v důsledku toho i zdokonalení z tohoto sblížení, není fakultativní, nýbrž povinné, tak jako je povinnou činností tomu, jenž má schopnost, to znamená, že v náboženském životě a v náboženském pohybu vůbec, neběží o abstrakce, nýbrž o život. Jako náboženská úcta a služba směřuje k nejvyššímu jsoucímu, na které je člověk vázán celým svým bytím a pohybem jako na první příčinu a proto příčinu nikdy neustávající pracovat, tak náboženství ve své druhé důsledkové složce psychologické, má ukojiti potřebu spojení s vlivem této příčiny.

Úcta diktuje rozumu, co je třeba vykonati nebo nekonati, aby náš pohyb, to jest náš život, byl prokazováním cti Bohu, totiž projevy uznávání jeho velikosti a jeho prvenství; úcta pak vede vůli v její ochotě a důslednosti. Důslednost se projevuje v tom, že i když člověk hledá podíl darů nejvyšší bytosti, přece je nehledá ze sobeckých důvodů, z požitkářství duchovního; nejvyšší bytosti předkládá své nedostatky, žádá vyléčení jich, usiluje o co největší sdílnost této bytosti: ale to vše, když jest dobře uvědoměným, proto hledá, aby jen větší čest vzdával svou bytostí a svou činností, tedy aby jen více uctíval nejvyšší bytost. Jinými slovy: snaha o podíl na darech nejvyšší bytosti má, v posledních koncích myšlenky naznačené zde, za účel nikoli přímo oblažiti subjekt, nýbrž napodobení pohybu čili života První Příčiny.

Náboženství má ukojiti potřebu člověka, naplniti a zdokonaliti život: poslední odpověď tomistické psychologie náboženské dává této větě takový smysl: ne zdokonaliti v sobě, co jest lidské, nýbrž povýšiti to k nějaké větší podobnosti

s božským a spojením se životem Boha, První Příčiny; naplniti a zdokonaliti život bohatstvím, kterého nelze nalézt jinde, než povznesením nad sebe. Tak i člověk v náboženství „se snaží svým způsobem dosáhnouti dobroty Boží“.

V takovém rozboru se náboženství ukáže jako skutečně nejvyšší úkon lidské duše, protože ji povznáší nad všechno lidské. Pak je snadné, udržeti náboženský život na jeho ideální výši, když se náboženství vidí takto.

Prof. Em. Soukup, O. P.

PROBLÉM POZNÁNÍ A LOGICISMU V PŘÍRODNÍ FILOSOFII

I.

Přírodovědeckému myšlení dokonale vyhovující exaktnost logicismu získala sobě právem dominující postavení pro všechny moderní práce z oboru přírodní filosofie, pojímané jako nejteoretičtější část přírodních věd. Významný tento zjev lze jen s povděkem uvítati, ať již zaujímáme jakékoli stanovisko filosofické. Neboť ve své exaktnosti promýšlí logicism systematicky všechny důsledky, plynoucí z pojmů a úsudků, používaných při práci všech oborů přírodovědeckých i filosofických. Vnáší tudíž neúprosnou jasnost tam, kde dosud namnoze se udržovaly nepromyšlené, tradicí vžité pojmy, ve světle filosofické kritiky dosti nejasné. Logicism jako formální logická soustava nemůže si činiti nároky na to, aby sám řešení otevřených problémů podal, nýbrž povahou svojí jest určen k tomu, aby analýs ukázal jasně na strukturu myšlenkové práce vědecké, odkryl nedostatky, potvrdil výsledky pozitivní, a sloužil takto jako nepostradatelný formální prostředek k dosažení vlastního cíle veškeré vědecké práce: poznání.

Pro vnitřní sílu logicismu v jeho úloze exaktně analytické je příznačný zjev, že staví právě svými analytickými výsledky před zdánlivě nepřekonatelné rozpory díla oné skupiny filosofů, kteří s největším úsilím se chopili logicismu jako zbraně proti všem směrům metafysickým. Neklamou-li všechny známky, začíná se zbraň logicismu obracet proti nim, a nelze se tomu ani diviti. Neboť je-li logicismus vskutku pouhou formální metodou logickou, nelze jej vyvlastniti pro určitý filosofický směr, jako nelze v matematice pravidla sčítání vyvlastniti pro určitý fi-

losofický názor na matematiku. Dodáváme hned, že jej z těchže důvodů nelze ani vyvlastniti pro tomismus. Naopak však je třeba, aby byl formálním kriteriem pro správnost myšlenkového postupu vědeckého a přinesl důležitý výsledek: co při logistické analýs neobstojí, je bezcenné pro vědecké myšlení a musí býti opuštěno i kdyby cit a tradice se bránily.

Dosud známé výsledky aplikace logicismu na přírodní vědy včetně přírodní filosofie přinesly již mnohé zajímavé postřehy na současné přírodovědecké problémy, z nichž zásadní význam má problém poznání.

Proto chceme dnešní studii věnovati problému poznání v přírodních vědách, jak jej charakterisuje *Nippoldt* ve své studii: *Erkenntnis und Erklärung*, nedávno publikované.¹ Podáme nejprve ve II. kapitole obsah studie *Nippoldtovy* a v kapitole III. připojíme kritické poznatky vlastní.

II.

Nippoldt praví v podstatě toto:

Pojem „poznání“ jest jednoznačně definován moderní teorií poznání, vzniklou z lůna exaktních přírodních věd. Podle této teorie jest poznání opětovným poznáním starého v novém.

Tato definice jest tak dobře zdůvodněna, jmenovitě *M. Schlickem*, že nebude v budoucnu nikterak snadné ji opustiti.

Hodláme zde hovořiti méně o nějaké teorii, nýbrž spíše o praktické úloze pro badání.

Moderní teorie poznání má za to, že dosáhla svého cíle, jakmile se podaří formálním myšlen-

¹ *A. Nippoldt*, *Naturw.* 20, 879-883. (1932.)

kovým postupem z nového vyloupnouti staré. Cesta, vedoucí k poznání, tkví ve správném zařazování do formálního systému, jímž jest pro fysiku soustava matematických vzorců. Jest pak úkolem filosofie vnést do soustavy vzorců smysl. Tak jest rovnice $ab = cd$ nic neznamenající formou, dostává však smysl, znamenají-li b a d ramena páky a a a c břemena, neboť pak jest tato rovnice vyjádřením zákona páky; anebo znamená-li a tlak, b objem, c plynovou konstantu, a d absolutní teplotu, má rovnice opět smysl, neboť vyjadřuje.

Formální vyjádření zahrnuje tedy zcela různé věci. Počítáme-li formálně dále $a : c = d : b$, pak poznáváme v prvním případě, že břemena se mají k sobě obráceně jako ramena páky, v čemž fysik spatřuje poznání, kdežto v druhém případě tentýž početní úkon nemá významu.

V tomto nesouhlasu je skryt problém.

Nesouhlas tkví v tom, že matematická rovnice jako formální vzorec nemá v sobě vůbec žádné poznávací síly. Každé matematické nebo formálně logické odvozování jest ze stanoviska teorie poznání tautologií. Poznání ve starém slova smyslu jest pouze v tom, že z daných premis formálně odvozený zákon odhaluje pracujícím badateli souvislost pro něho novou, která však od počátku již existovala.

Přijímáme sice toto vše jako úplně správné, zároveň však nutno konstatovati, že takové poznání nekryje se s tím, co jsme původně očekávali. Nová škola zde učí, že rozpor je třeba vysvětliti chvěním představ, náš myšlenkový postup provázejících, představ, pramenících neuvědoměle v předsudcích ze školské filosofie [Ph. Frank, *Naturw.* 17, 971—977, 987—994 (1929)].

Na tento pocit neuspokojení jest třeba klásti velký důraz, neboť tento pocit jako zážitek jest opravdovou skutečností, aniž by měl v sobě něco fiktivního nebo hypotetického. Tuto skutečnost je třeba vysvětliti.

Nás dnes zde zajímá velký praktický význam nedostatečného uspokojení, který se jeví jako brzda badatelské činnosti. Lidská povaha není pouhým formálním zařazením do systému vzorců uspokojena, nedosahuje toho, co jí tane na mysli jako cíl. V poznání očekávala původně více.

Aniž bychom chtěli opustiti výsledky moderní teorie poznání, vidíme nutnost vedle pojmu poznání zavést ještě jiný: pojem „výkladu“.

Výkladem rozumíme redukci na pojmy, které se nám zdají běžné.

„Pojmy“ rozumíme zde i vztahy, tedy zákony mezi pojmy, zákony, jevíce se nám jako běžné nebo dokonce i poznání ve smyslu moderní teorie.

Výklad jest podle této definice něčím naprosto relativním; existuje dokonce dvojí relativita.

Relativita prvního druhu vztahuje se na jednotlivce. Co jednomu se jeví jako běžné, skýtá pro druhého ještě množství záhad. To platí i pro celé skupiny lidí. Tak mnozí lidé se domnívali, že je jim běžný pojem času a prostoru.

Relativita druhého druhu jest dána omezeností lidského těla, všem lidem společnou. Víme určitě, že se nedovíme o veškerém dění v přírodě, poněvadž vnímáme pouze určité frekvence. Z toho lze souditi, že i kdyby existoval absolutní výklad, člověk by ho dosáti nemohl.

Jak lze tedy na výklad klásti takový důraz, je-li vysloveně omezené povahy?

Odpověď: v praktickém významu pro badatelské myšlení.

Výklad je možný jen tam, kde máme matematické vzorce o konečném počtu členů. Každému připisujeme určitý „význam,“ čímž dosahujeme pocitu uspokojení, neboť uskutečnili jsme výklad. Vzorce o nekonečném počtu členů, jako na příklad nekonečné rody, neumožňují výklad, neboť nelze každému členu připisovati význam. Po stránce přísně logistické jsou ovšem i takové vzorce přípustné.

Překlenouti napětí mezi tím, co badatel původně hledá a mezi tím, co připouští poznání přísně logistické, jest úkolem výkladu.

Pro exaktní vědy, používající experimentu a matematiky, nastává takto úkol zkoumati každé automatické vyjádření, zda je pouhým formálním vystižením, anebo má-li cenu výkladu. Mnohé části fysiky, astronomie, geofysiky, chemie atd. postrádají hodnoty výkladu svého matematického roucha.

Při snaze o výklad spolupůsobí prvky citu jako naděje, tušení očekávání, ve formálním myšlení jsou tyto prvky vymýceny.

Ve skutečnosti jsou však prvky citu ženoucí samo formální myšlení ku předu.

Je-li cílem přírodní vědy ovládnání přírody, musejí oba způsoby myšlení: tušení s cílem výkladu i formální myšlení bez metafysicky zabarveného výkladu s cílem poznání společně podléhati v lidské mysli jednotnému vedení.

Postavíme-li více heuristický problém výkladu do popředí, pak se jeví jako úkol nejdůležitější revise úlohy matematiky v její úloze zvládnouti zákony přírody. Rozvoj řad a vzorce pravděpodobnostní nesmějí zůstat cílem naší námahy.

III.

Nippoldt vychází výslovně z metodické základny logistické. Musí proto přijmouti metodické prvky, umožňující formálně dokonalý postup myšlenkový, jež jsou nepředpojatost, exaktnost a zřetel k celku. Tyto principy jsou vlastní i tomismu. Chceme poznati, jakou měrou jsou v postupu *Nippoldtově* uskutečněny.

Především jest tu *Schlickova* definice poznání. Tato definice není exaktní, neboť jeví ve svých důsledcích spor. Vykrystalisovati prvky staré z nových věcí lze dnes, pokud staré vědomosti máme. Platí to stejně o poznání kolektiva jako jednotlivců. Odkud však se vzaly staré vědomosti a představy? Byly-li utvořeny analogicky, pak v časovém sledu pozpátku dojdeme k okamžiku, kdy nebylo známo nic a na toto nic redukuje všechno své poznání. Není tedy poznání ve smyslu *Schlickovy* definice, neboť staré jest jen relativně staré a tvořilo v genesi poznání samo též věc novou. Pojem poznání podle *Schlicka* je smyslu prostý (sinnlos).

Třeba že *Nippoldt* se neobrací proti pojmu poznání v neudržitelném jeho pojetí, přece jen v určité oblasti jeho významu jej kvalifikuje jako neuspokojný v oblasti praktického bádání. Důsledně bylo by třeba uplatniti princip celkového zřetele na všechny oblasti, kde se uplatňuje pojem poznání. *Nippoldt* se omezuje na aplikaci užší, na vědeckou praxi, ale i tak dochází velmi důležitých výsledků: Pojem poznání moderních teoretiků poznání podlamuje badatelskou práci, působí již dnes citelné ochromení. Nápravu hledá v pojmu „výkladu“, za-

kotveném podle jeho definice v metafysickém podvědomí myslitelů. Pojem „výkladu“ má prakticky uplatňovati důsledky metafysického pojetí poznání u plného vědomí své méněcnosti proti formálně čistému pojmu poznání. Problematičnost takového řešení dokumentuje *Nippoldt* na konci své studie, kde vytyčuje cíl filosofické práce zítřka výzvou: hledati harmonii mezi poznáním a výkladem, mezi metafysikou a logisticky dokonalou formou poznání. *Nippoldt* nechce podávati, a také nepodává řešení v přírodních vědách citelného rozporu mezi dvojím nazíráním na poznání, nýbrž praktickou svojí direktivou o výkladu předkládá nerozřešený dosud problém.

Problém má býti řešen nalezením konečných matematických výkazů, schopných přesné interpretace na rozdíl od výkazů o nekonečném počtu členů, jaké jsou nekonečné řady, úvahy statistické, pravděpodobnost a p.

Problém, nadhozený *Nippoldtem* je velmi vážný a pro přírodní vědy otázkou přímo životní.

Těžiště problému tkví v rozporu mezi aplikací logistiky v moderní teorii poznání a praktickou potřebou vědeckých pracovníků, požadujících poznání metafysicky založené. Ještě újeji stylisováno zahrocuje se rozpor v problému: logicism a metafysika.

Logicism a metafysika jsou sice dva pojmy různorodé, které nelze přímo postavit vedle sebe nebo proti sobě. Ale za dnešního stavu moderní teorie poznání lze jasně nahlédnouti, jak přece jen k tomuto srovnání dochází. Logicismu jako metody formálního myšlení, jako metody, představující vyšší vývojový stupeň klasické logiky, zmocnila se první právě moderní teorie poznání, a nad to si osobovala právo vyhraditi si ji jako svůj specifický znak. Z toho vznikl ve značném okruhu myslitelů názor, že logistika vede nutně k moderní teorii poznání. Důkaz, že aplikace logistiky ve filosofii vede nutně k moderní teorii poznání, dosud však exaktním způsobem proveden nebyl. *Carnapova*¹ teorie tvoří sice skvělý pokus takového důkazu, došla však v podstatných svých částech ob-

¹ R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Leipzig 1928.

ektivního kritického odsouzení, takže i sám Carnap slíbil přepracování své teorie.¹ K jakým výsledkům dojde objektivní aplikace logistiky ve filosofii, nelze dnes proto ještě říci.

V této souvislosti zasluhují vážného povšimnutí logistické práce polských logistiků, z nichž jsme v Praze měli příležitost slyšeti *Bocheňského*.² Ve své pražské přednášce dokazoval, že lze logicism aplikovati i na problémy metafysické. I když přírodní filosofie nemá za úkol studovati problémy metafysické přímo, přece jen jest důkaz *Bocheňského* i pro přírodní filosofii velmi zajímavý, neboť ukazuje možnost řešení náš shora uvedený problém poznání přírodovědeckého ze zcela nového stanoviska. Ba dokonce se vtírá při dnešním rozporu mezi logicismem

¹ Erkenntnis, Bd. II.,: Carnap, odpovídaje na kritiku Kailovu slibuje přepracování některých vytyčených částí své práce.

² Sborník mezinár. konference v Praze, La métaphysique et la logique moderne, str. 151.

a metafysikou v přírodovědě v duchu myšlenek *Bocheňského* myšlenka, že právě aplikací logistiky na metafysiku a na přírodní filosofii může problém býti snáze rozřešen než cestami moderní teorie poznání.

Jest jen třeba ukázati jasně, co jest logistika, a kde již začíná býti aplikací. Aplikaci pak třeba provésti podle základních principů objektivní metody, charakterisované, jak již svrchu uvedeno, principy: nepředpojatost, exaktnost a celkový zřetel. Že aplikace logistiky se dotkne nutně významu matematiky v přírodních vědách, lze snadno nahlédnouti a v tomto bodě bude vyhověno přání, vyslovenému Nippoldtem.

Příští naší studií pokusíme se ve směru takto naznačeném začít se studiem aplikace logistiky v přírodních vědách, abychom tak přispěli z nového, dosud nepropracovaného stanoviska k řešení problému poznání v přírodní filosofii.

RNDr Artur Pavelka.

VŠEOBECNOST LIDSKÉHO POZNÁNÍ

Je věcí všem známou, že naše rozumové poznání není omezeno na to neb ono faktum, nýbrž že se vztahuje na mnohé předměty nějakého druhu, a proto je všeobecné. Pojem, který máme o člověku, má platnost nejen pro jednoho člověka, nýbrž jsme přesvědčeni, že tímto pojmem poznáváme všechny lidi. Řekneme-li, že je člověk rozumný živočich, tu jsme jisti, že onen soud se vztahuje na všechny lidi i na jednotlivé. Naopak se věc má při poznání smyslovém. Toto poznání má platnost pouze jednotlivou, takže jeho rozsah nepřekračuje jeden, zvláštní subjekt. Při spatření člověka mohu říci, že vidím Petra nebo Pavla, naprosto však nemohu tvrditi, že mé oko vidí všechny i jednotlivé lidi. Je tedy jisto, že není možné viděti člověka, leč je-li přede mnou, je-li totiž něčím jednotlivým, čeho se právě dotkly mé oči. Tedy smyslové poznání je omezeno na nějaký fakt. Proto mohu říci: vidím toho nebo onoho člověka, není mi však možné tvrditi, že vidím všechny lidi, nebo člověka tak jak je. Naproti tomu však mohu tvrditi, že znám člověka jak

je, totiž člověka všeobecně, čili přirozenost lidskou, nikoliv omezenou na tuto zvláštní osobu, nýbrž pokud je táž v mnohých.

Ač tato skutečnost všeobecnosti lidského poznání je všem zřejmá, takže nikdo nemůže o ní pochybovati, přece je nesnadné ji vysvětlit. Ba můžeme říci, že o tento problém všeobecnosti nastal mezi filosofy veliký spor, a to bylo kamenem úrazu, pro který mnozí opustili správnou cestu. Nesnáz pochází z toho, že není snadné poznat, jakým způsobem přichází lidská mysl ke všeobecnosti svého poznání. Ovšem můžeme snadno říci, že všeobecnost pochází z naší mysli, která, jsouc nehmotná, je důvodem všeobecnosti. Tím se však obtíž zvětšuje, neboť pokládáme za jisté, že poznání začíná u smyslů. Nesnáz plyne z přesvědčení všech, že všeobecnost nemůže pocházet od věcí smyslových, které jsou jednotlivé, protože hmotné. Když skutečně vše jednotlivé, hmotné, nemůže být všeobecné, pak ona vlastnost poznání není z věcí. Není-li z věcí, je z naší mysli. A opravdu, všeobecnost poznání je v ní něčím velmi vznešeným. Proto vše vzne-

šené je z nás. Jak se pak snese aposteriorita poznání s jeho objektivností?

První, kdo o této otázce výslovně pojednával, byl Plato. Již na počátku svého badání vidí, že je poznání všeobecné. To je jedna část jeho řešení. Než, hned klade část druhou; všeobecnost není ve věcech, nýbrž v jiném, neviditelném světě pojmů. Proto činí závěr: naše mysl nepoznává svět viditelný, nýbrž neviditelný. Z toho důvodu předmět poznání není ve věcech hmotných, nýbrž duchových, ve světě ideí. Tak my nepřijímáme své pojmy z věcí, v nichž nejsou, nýbrž ze světa myšleného, v němž jsou všechny pojmy skutečně a nutně.

Aristotelovi se toto řešení nelíbilo, neboť nemohl připustit, že nemáme předmět poznání ve světě věcném, nýbrž myšleném, o jehož jsoucnosti nikdo neví. Vychází z principu, že poznáváme to, o čem mluvíme a usuzujeme. To však je svět ve věcech přítomných. Než, jak můžeme mít všeobecný pojem o věcech jednotlivých? Tuto nesnáz rozřešil Aristoteles svou proslulou naukou o činném rozumu. Mimo rozum mohoucí, chovající se k věcem trpně, je v naší mysli rozum činný, jenž se má k předmětu činně. To se děje, když abstrahuje všeobecné od jednotlivého. V tom případě bere něco všeobecného a zanechává jednotlivé a hmotné. Tato nauka o abstrakci byla známa všem filosofům od Aristotela až po filosofii moderní. Nepřijali ji jen scholastikové, nýbrž všichni žáci Aristotelovi, ať již Arabové nebo Židé.

Jak známo, Kant tuto tradiční nauku odmítá. Důvod k tomu zamítnutí našel Kant ve vznešenosti našeho rozumového poznání. Poznání rozumové, jsouc všeobecné, má býti vznešenější než smyslové. Říkáme-li však, že rozum abstrahuje, tu se nezdá vznešenějším, nýbrž spíš lze pozorovat jakési umenšení poznání smyslového. Abstrahovat totiž znamená jenom něco z něčeho vzít. Kdo tak činí, má věc zmenšenou. Ale je nesmyslné nazývat poznání rozumové zmenšeným poznáním smyslovým. Naopak, musíme říci, že poznání rozumové je dokonalejší. Proto musí rozum poznání smyslovému něco přidati. Ba více, neboť poznání rozumu musí mít činné jednání. Má-li však činné jednání, tu musí něco přidati. Proto je nutné říci, že předmět poznání

je utvořen naší myslí. A tak poznáváme to, co děláme, tvoříme si svůj předmět. Poznání naše je omezeno na *fainomenon*, ne však *noumenon*. O věcech mimo sebe nemůžeme ničeho vědět. Věc mimo nás (*Ding an sich*) je zcela neznámá.

To je asi převrat, učiněný Kantem. Jeho nauka měla mnoho zastánců, kteří se spolu neshodovali. Všem však je společný axiom, že si rozum tvoří předmět. Tak na příklad všichni žáci školy marburské i bádenské připouštějí, že poznání pochází z nás; ač škola bádenská nepřipouští zcela tvoření předmětu, nýbrž mluví o zpřítomnění, přece však, dávajíc poznání hodnotu, nevztahuje je na jsoucno (*Windelband*, *Rickert*, *Bauch*.) Větší vliv měl Kant na žáky Heglovy, kteří, povšechně řečeno, omezují naše poznání na ideu, z níž nelze vyjít. Dle jejich přání poznání, jsouc konem vnitřním, nemůže vybočiti mimo sebe, ani se vztahovati na věci vnější. Skutečnost tedy, alespoň pro nás, je v nás. Tak *Berkeley*, *Gentile* a *Croce*.

Beze sporu můžeme připustit, že všeobecnost není ve věcech. Proto nemůže od věcí pocházeti. Věci v sobě jsou hmotné. Tak ani poznání smyslové, jak již je vázané na hmotný řád, nemůže dosíci všeobecnosti. Tu musíme říci, že všeobecnost je z naší mysli. Poněvadž třetí příčiny není a z věcí nemůže pocházeti, je nezbytné říci, že je z mysli. Snad bude divné, že náš závěr je příbuzný se závěrem Kantovým, který, jak bylo řečeno, se touto thesí dostal k agnosticismu. Než je třeba říci, že omyl Kantův není v tvrzení, že všeobecnost je z mysli, nýbrž v tom, že dobře nevymezil povahu oné rozumové vlastnosti — všeobecnosti. Když připouštíme, že je všeobecnost z mysli, to vůbec neznamená, že předmět naší mysli je pouze něco myšleného, a ne skutečného. Abychom to pochopili, musíme rozebrati pojem všeobecnosti a otázat se, co znamená všeobecné. Je pravda, že se všeobecné vztahuje na formu, což věřil, jak se zdá, Kant?

Jak je patrné na první pohled, všeobecné znamená nějaký způsob bytí. Říkáme vesměs, že je něco všeobecné, něco však jednotlivé, jako na příklad, že je nějaká domněnka všeobecná. Tímto vyjádřením naznačujeme, že mnozí lidé mají o některé věci stejný pojem. Tehdy jedna

a táž věc, v našem případě domněnka, je v mnohých věcech, to jest, v mnohých lidech. Toto je velmi důležité: ve všech oněch lidech má být jeden a týž pojem nebo domněnka. Tedy něco co je v mnohých. Proto definujeme: všeobecné je, co je v mnohých věcech neb v mnohých jednotlivcích. Pročež všeobecné znamená způsob bytí, jímž je nějaká věc neb vlastnost v mnohých jednotlivcích. Klade se proti jednotlivému, neboť jednotlivé je pouze v jednom subjektu.

To se lépe objasní, popatříme-li na své pojmy, které jsou všeobecné, poněvadž jsou v rozumu. Máme pojem kruhu. Tím pojmem můžeme poznat všechny i jednotlivé kruhy. Povšechně řečeno, není kruhu, jenž by námi nemohl býti poznán. Známe-li totiž jeden, známe všechny. To proto, že je jedna a táž přirozenost kruhu, a kdo ji zná, zná vše. Ten pojem má v nás všeobecnost. To znamená, že se onen pojem může přisoudit kruhům mnohým, ba všem. Tedy jedna věc jsoucí v mnohých. Proto všeobecnost nerozeznává věc nebo formu, nýbrž způsob bytí formy, pokud jedna a táž forma je v mnohých.

Musíme si opět připomenouti, co pravil Aristoteles o formách. Při určování jejich povahy pravil, že formy jsou jako čísla, přidáš-li k nim něco nebo ubereš, úplně mizí. Není tedy možné pozorovati ve formách změny. Jsou neměnné. Kde jsou, jsou celé. Proto, když je v nějakém subjektě forma, musí býti celá a neměnná. Změna může býti pouze se strany jsoucnosti formy, takže jedna je všeobecně, druhá jednotlivě. Ale není změny v samé formě, jež nepřipouští přidání neb ubrání. Přidáš-li formě člověka sebe-menší část, již není člověkem, není živočichem rozumným. Stejně, ubereš-li formě kruhu nejmenší částčku, již je forma kruhu zničena. Proto je neměnná. Nepřipouští všeobecnost neb jednotlivost, nýbrž je jak v jednotlivém tak ve všeobecném. Všeobecnost je tedy způsob jsoucnosti formy.

Jak je zde možný různý způsob jsoucnosti? Kdo zná základy tomismu, porozumí tomu bez nesnáze. V celé scholastice je pověstný princip, že způsob jsoucnosti jedné věci je ze subjektu. Cokoliv se totiž chápe, je chápáno po způsobu chápajícího. Tedy jsoucnost není pouze z for-

my, nýbrž závisí i na subjektu, v němž forma jest. To proto, že jsoucno závisí na dvou principech, na subjektivním a formálním. Ve věcech hmotných oním subjektem je hmota, která jsouc subjektem, určuje formu. Ve věcech ostatních je přijímajícím subjektem cokoliv. Když je skutečně rozum lidský subjektem nehmotným, pak v něm má forma nehmotný způsob bytí. Vskutku, nehmotnost je kořenem poznání a všeobecnosti. Naše poznání je proto všeobecné, poněvadž je nehmotné. Hmota totiž omezuje formu na jednotlivý subjekt. Subjekt však, jenž není poután ke hmotě, není omezen na jednotlivý způsob bytí. Proto rozum lidský může přijmout formu všeobecně.

Z toho je patrné, že se všeobecné nevztahuje na formu, nýbrž, že jedna a táž forma může býti všeobecná i jednotlivá, podle toho, je-li ve všeobecném nebo jednotlivém subjektu. Je tedy všeobecnost jenom způsob jsoucnosti.

Kant nevymezil věc dobře, když řekl, že všeobecnost je forma poznání. Z tohoto jeho tvrzení se snadno vyvozoval apriorismus poznání a agnosticismus o věci v sobě. Je totiž jisto, že forma dává bytí všemu jsoucnu, vždyť se i definuje: to, čím co je. Jestliže připustíme, že tato forma je apriori, tu následuje, že poznání není z věci, nýbrž z naší mysli. Proto je předmět utvořen myslí. Je-li však stvořen myslí, tu můžeme říci, že poznáváme to, co si tvoříme, a ne to, co je ve věcech mimo nás.

Sv. Tomáš naproti tomu dobře učil, že přijímáme formu z věcí. Ta forma však není jednotlivá nebo všeobecná. Sama v sobě je táž jakou ve věcech. Jelikož v ní nemůže býti změny, je jisto, že přijímáme z věcí formu neporušenu. Tak poznáváme věc. V tomto smyslu můžeme s jistotou říci, že poznáváme věc, neboť máme formu věci. Poněvadž všechno poznání se děje skrze formu, proto se určité poznání děje skrze formu určitou, takže všemu pravému poznání odpovídá věc v přírodě.

Abychom tomu porozuměli, připomeneme si Aristotelovu nauku o složení věcí v přírodě, podle které je každé těleso složené z hmoty a formy. Hmota je prvkem trpným, forma činným. Forma určuje subjekt k tomu neb onomu druhu jsoucna. Vskutku, forma dává bytí, a to

bytí určité, jí je něco ve svém vlastním bytí. Kdežto hmota je v sobě neohraničená, forma ji ohraničuje a dává jí zvláštní bytí. A poněvadž je taková forma ohraničena, je bytí ohraničeno.

Tím, čím je v tělesech hmota, je při poznávání trpný rozum. Je v sobě neohraničen. Přijímá tedy ohraničení od formy. Ale poněvadž je forma z věcí, musíme říci, že ono ohraničení je podle ustavení věci v sobě. Proto poznání je o věci, to je, oním poznáním poznáváme tuto určitou věc a žádnou jinou.

Nakonec řekneme, že všeobecnost poznání

rozumového vůbec nezabraňuje poznati věc tak, jak je. To proto, že forma je v sobě neměnná, nepřipouští zmenšení nebo zvětšení. Všeobecnost je pouze způsob jsoucnosti formy, jenž může být všeobecný i jednotlivý, pokud je v různých subjektech. Že je však onen způsob v našem všeobecném rozumu, nic to nemění na vnitřním ustavení formy, podle které je poznání. Poněvadž to nic nemění, i všeobecné poznání úplně odpovídá věci poznávané, jejíž jest formou. Proto je poznání objektivní.

Dr. Hyacinth Bošković (Zagreb).

LÁTKA A TVAR U ARISTOTELA

Podle Aristotela veškero dění jako proces přirozeného vzniku a změny projevuje se prostřednictvím určitého počtu stálých a ve všem zasahujících činitelů. Příroda není a nesmí být více než principy; z nich čerpá stálost jevů, τὸ ἀεὶ ὄντως. S Platonem sdílí Aristoteles názor, že jest nutné lišiti mezi bytnostmi věcí a jejich smyslovými jevy, kterými působí na naše smysly. Jen v tom nesouhlasí se svým učitelem, že bytnost neklade do ideí, jako věcí odloučených od smyslových věcí, a jsoucích od věčnosti, nýbrž hledá je jako reality v konkrétních věcech samých, v kterých proto rozeznává dvě složky: měnitelný, vnější, smyslový jev a neměnitelnou, vnitřní, smyslům nepřístupnou, a proto jen rozumem poznatelnou bytnost. A tak rozeznává dvojí stránku jevů: vnější a vnitřní, měnitelnou a neměnitelnou, látku a tvar, které jsou základem a podmínkou veškerého dění.

K objasnění běže Aristoteles analogické příklady z činnosti umělecké.¹ Na př. socha jest zhotovena z mramoru. Mramor jest látka či podklad. Ale co činí sochu sochou, jest tvar. Jestliže tvar jest jiný, vznikne z téže látky něco jiného. Pátráme-li po tom, jak socha povstala, přijdeme k jejímu původci, k sochaři, který svou činností sochu zhotovil; tak poznáme původ sochy, její činnou příčinu. A konečně poznáme, k čemu se sochy užívá, čili její vlastní účel. Tak

dostaneme čtyři příčiny, které můžeme stopovati a dokázati ve všem a které se všechny musejí spojit, aby věc byla úplně poznána. Poslední dvě však dají se uvést na druhou, na tvar, tvořící pojem podstaty (τὸ τί ἦν εἶναι). Podstatný tvar jest hlavní činitel ve vývoji jednotlivých věcí, a proto se neliší od příčiny pohybující, a jako utvářející, determinující princip jest zároveň principem účelnosti.¹ Neboť účel nějaké věci záleží v úplném vytvoření tvaru v ní možností uloženého. Účel pak má pro poznání velikou důležitost; kdo zná účel, zná tvarový princip, a tím také podstatu věcí. Jako při uměleckém tvoření jest dosaženo účelu, jestliže umělecké dílo ve všem odpovídá pojmu, kterého umělec chtěl dosáhnouti, ale jako se to jemu vždy nezdaří úplně, tak ani v přírodě.

Příroda jest tedy dvojí: látka a tvar.² Podstata věcí musí ve smyslových jevech sama působiti. „Jak by jinak mohl být vysvětlen vznik, vývoj a zánik, kdyby nebylo něco, z čeho věci vznikají a k čemu spějí?“³ Z čeho něco vzniká, jest látka, která veškerému bytí a dění jest substrátem. Ta jest to, co „se stává vším“. Ona jest jsoucí, které však v jisté míře jest nejsoucí, pokud na jedné straně jest posledním substrá-

¹ Met. 1044b 1; Fys. 198a 24.

² Fys. II, 2, 194 a 12 n: ἡ φύσις διχῶς • τὸ τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη.

³ Met. 999b 5.

¹ Met. 1033a 27; 1048a 32. Fys. 190a 3.

tem, na kterém veškeré dění se dokončuje, na druhé straně však přece ještě není tím, čím se má státi. Jest hypostasovanou možností, v jisté míře centrum všech podmínek, bez nichž dění a změna jsou nemožné, které však ke skutečnému vývoji pozitivně nepřispívají. Kdežto u Platona hmota jest *μη ὂν*, u Aristotela existuje i látka, ale nikoliv jako plná skutečnost (*τὸ ὄντως ὂν*), nýbrž jen jako možnost (*τὸ δυνατόν ὂν*). Látka neznamená tělesné vůbec, spíše jest něčím netělesným,¹ jest možností, státi se tělem, přistoupí-li jiný princip, totiž tvar (*εἶδος, μορφή*, forma) která představuje utvářející, působící sílu ve vývoji od možného ke skutečnému; jest tedy teprve tvar uskutečněním věci a její skutečností (*τὸ ἐνεργείᾳ ὂν, ἐντελέχεια*).

Aristoteles klade látku vedle tvaru, jsou to dva koordinované principy, zároveň působící. Oba pokládá nejprve za rovnocenné. Je-li látka historicky pojímána dříve a jest zřejmější, tvar jest zase primární, vycházíme-li od poznání a k poznání přicházíme. Platon vyšel od pojmů, ale čím dále blížil se více problému těles. U Aristotela hned od začátku má látka oprávnění. Neboť podle Aristotela musí býti něco, co jest utvářeno, musí býti nějaký podklad, „z ničeho nic není“.² Látka byla vlastně první princip filosofie; hned Thales za princip světa pokládal vodu a po něm celá řada myslitelů, jimž Thales byl ἀρχηγός, viděla princip ten rovněž v látce. A k nim druží se i Aristoteles, ovšem pojetí látky doznává u něho pozměnění.

Látka podle něho vyplňuje prostor a jest schopna odporu, potud jest také tělesná. Pokud však tělesné jest utvářeno, potud se pohybuje a přijímá podoby, i náleží k formám; tím látka přestává býti jediným problémem a její platnost není neomezená. Látka jest něčím neomezeným neb nekonečným, ovšem nikoliv v prostorovém smyslu, nýbrž jen jako neurčité a neurčitelné; jest něčím indeterminovaným, nedokonalým. Ježto nemá určitého tvaru, omezení, nemá skutečnosti, není přímo a sama o sobě poznatelná, vymyká se sama o sobě věděni, ba i smyslové-

mu vnímání.¹ Nepoznatelností látky vyjádřena jest zvláštnost látky. Poněvadž všechno poznání a každý výměr věci závisí na tvaru, může látka býti poznána jen z rozboru tvaru a jeho poměru k tělesné podstatě. Látka tudíž jest poznatelná pouze ve spojení s tvarem v konkrétním jevu. Co existuje reálně, není látka, nýbrž jest věc konkrétní, složená z látky a tvaru.² Poznání látky jest možno určití pouze analogií.³ Proto Aristoteles k výkladu a k objasnění užívá příkladů z umění, které napodobuje přírodu.⁴ Jako se má kov k soše z něho zhotovené, tak se má látka ke všem tělesům, které z ní vznikají. Jako se liší od tvaru sochy a při tom přece, dokud jest sochou, nemůže býti bez tohoto tvaru, tak se liší v každém tělese látka od tvaru, byť i bez ní nemohla existovati. Dokonalejší poznání, než toto analogické, jest podle Aristotela nemožné, poznání látky zůstává vždy neúplné a temné. Látky si nelze úplně názorně představití, a kdo ji od počátku pokládá za představitelnou, nakonec ji zamítá jako věc v sobě úplně nesmyslnou. Látka jest pojem jen rozumem poznatelný, proto lze ji jen mysliti (*ὑλη νοητή*),⁵ chceli-li vůbec vniknouti hlouběji do bytnosti hmotných věcí.

Látka ani nevzniká ani nezaniká. V každém vzniku a zániku, to jest v každé podstatné změně musí býti nějaký podmět, který prochází od meze k mezi⁶ a trvá beze změny, to jest prvá látka (*ὑλη πρώτη*). Odmyslíme-li od skutečné hmoty všechny podstatné i případné tvary, všechny znaky, zbývá látka prvá, kterou Aristoteles definuje jako substrát.⁷ Tato prvá látka není hmotnou podstatou, protože tato vzniká teprve ze spojení prvé látky s formou podstatnou. Není tudíž něčím konkrétním, nýbrž pouhou potencí podstaty

¹ De coelo III, 6, 305 a 22 ... οὐδ' ἐκ σώματος τινος ἔγχωρεῖ γίνεσθαι τὰ στοιχεῖα.

² Met. XI, 6; Fys. I, 4,

¹ ὑλη... ἄγνωστος καθ' αὐτήν, Met. 1036a 8. Fys. 207a 25. ἀναίσθητος οὐσα, De coelo 332a 35. Srv. De gen. et corr. II, 1.

² Met. 1029 a 29; 1037a 25-60; 995b 35.

³ De an. 412a 16.

⁴ Fys. 194 a 21; 199 a 15u, Meteor. 531b 6.

⁵ Met. VII, 10.

⁶ Fys. 195a 17: ἡ ὑλη ὡς τὸ ἐξ οὗ αἰτιόν ἐστιν. Met. 1013b 18 aj.

⁷ Met. IV, 28: ὑποκείμενον, δὲ λέγομεν ὑλη. De gen. et corr. 320a 2: ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς. De part. an 640b 8, Fys. 193a 29.

hmotné, potenci v sobě neurčitou, ale nesčíslněkrátě určitelnou, schopnou determinace.¹ Látka prvá jest neúplnou podstatou, rovněž jako podstatná forma; teprve spojením obou vzniká skutečná bytost.² Jedině tak možno vysvětliti hmotné bytosti, jejich rozdíly a změny. Co se mění, čili co vzniká, a zaniká, jest tvar, nikoliv prvá látka. To znamená: co v přírodě vzniká, vzniká ze substrátu, z látky, a co zaniká, zaniká zase v substrát, v látku, to jest, příroda netvoří a neničí. Řek neznal pojmu stvoření v našem smyslu, ani Aristoteles, ale přece, zdá se, míněním jeho, že látka nezaniká, neznamená, že by látka neměla vůbec vzniku. Neboť podle Aristotela jenom jedna bytost jest ze sebe, t. j. Bůh jako čistá energie. Všechno ostatní jest z něho jako jednoho principu, společného věcem pomíjejícím i nepomíjejícím.³ Bůh jest účelem všech bytostí, jest příčinou jejich pohybu a činnosti, ale také jejich jsoucnosti. Tak látka přestává býti tím, za co dosud byla pokládána. Pojem poslední, absolutně neformované a neurčité látky jest sice konečným pojmem našeho myšlení, ale vše je forma. Tak Aristotelův názor o jsoucnosti směřuje ke konečné formě, která vše ostatní determinuje, sama však není ničím determinována. Fysika immanentních forem dochází cíle teprve v transcendentní formě metafysiky.

Látka není ze sebe, poněvadž jest pouze možností beze všeho určení; a jako není ze sebe, tak není ani sama pro sebe. Kdyby byla sama pro sebe, nebyl by zjevný její vztah k ostatnímu. Látka jest pro tvar; oba tyto pojmy jsou si přiřaděny, aniž důvod toho jest v jednom z nich. Důvod musí býti v něčem třetím, co s přirozeností dává jim také jsoucnost. V přírodě však nic není z ničeho, nýbrž z látky jako podkladu, na kterém se dokonává každý vznik a vůbec každá změna. V tom smyslu Aristoteles říká, že látka jest věčná. Nemajíc ještě tvaru, jest beztvářá.⁴ Bytuje skutečně jen ve spojení s tvarem, bez něhož nemá žádné určitosti a proto také

žádného skutečného bytí. Jest to substrát bez kvality; jsoucnost a vlastnosti jednotlivé věci dodává teprve tvar.¹

Látka prvá jest podkladem kvantity; kde jest látka, jest kvantita. Látka a kvantita jsou pojmy nerozlučné. Látka jako princip má celkem omezenou oblast působnosti, omezenou účast na věcech. Především jest tu její setrvačnost (*ὑπομένον*). Pojmy *ὑποκείμενον* a *ὑπομένον* mají často stejný význam. Na př. vzdělává-li se člověk nevzdělaný, jest „člověk“ to trvalé, konstantní, na kterém se střídání a změna odehrává.² Neurčité, indeterminované látce dostává se tak setrvačnosti oproti tvarům, majícím pravou identitu. Na druhé straně však dokonává se v těchto všechna změna, ony označují střídání, přechod od jednoho stavu k druhému. Kdežto tedy tvar podmiňuje činnost každého tělesa, látka jest příčinou jeho setrvačnosti, jest tedy tvar principem dynamickým, látka principem materiálním. Setrvačnost, již látka sama od sebe bez vnější příčiny může setrvati v stavu klidu nebo pohybu, jest vlastností látce immanentní a možno ji také nazvati silou; v ní má základ odpor, který látka klade, pokud se vzpírá přijmouti v sebe určitý tvar. Tím jest látka vlastním zdrojem nedokonalostí, překážejíc tvaru v dokonalém uskutečnění a stává se negativní spolupůsobící příčinou vzniku nových těles.³ Jako tvar sochy se netvoří mimo mramor, a nespojuje se teprv potom s mramorem, nýbrž vzniká v mramoru a odvisle od látky. Proto vyvoditi tvar z látky znamená, opatřiti látku určitostí, kterou může v sebe přijmouti, nebo učiniti látku tím, čím může býti. Každý vznik tedy předpokládá látku, bez níž není podkladu. Každé těleso zaniklé a těleso vzniklé musí míti něco společného, co v obojím tomto tělese trvá. Neboť kdyby tato tělesa neměla nic společného, potom těleso, jež změnou vzniká, vznikalo by z ničeho, a z ničeho nic nevzniká. Co tudíž v obojím tělese zanikajícím a vznikajícím beze změny trvá, jest látka.

Není pak nic jiného, než jiné obraty trvalého

¹ Met. 1939b 29; 1032a 22. De coelo 283b 4. De gen. et corr. 335a 32. Fys. 193a 29. De an. 412a 9ai.

² Met. 1034b 12 a j.

³ Met. 1060 a 28; 1073 a 23a 73. Fys II, 7.

⁴ Fys. 191 a 10; 190b 25. De coelo 306b 17.

¹ Met. IV, 4; VII, 4, 11. De gen. et corr. II, 9.

² Fys. 190a 10n; 192a 13. Srv. Met. 1069b 7: *ἡ ὕλη ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ' ὑπομένει*; ib. 1070a 25; 1002a 3.

³ De part. an. 641 b 25. De gen. an. 718 b 26.

substrátu, jestliže Aristoteles určuje látku jako princip trpný (*παθητικόν*), který v sebe přijímá působnost,¹ t. j. *δεκτικόν*. Význam tohoto pojmu zdá se býti v tom, že oba principy, látku a tvar, více přibližuje,² a zároveň dává látce pozitivnější a aktivnější smysl. Připomíná Platonův pojem *πανδεχές*, jehož se Aristoteles také dovolává.³ Látka jest *τὸ πανδεχές*.⁴ Ve Fysikách⁵ nazývá Aristoteles látku zas *τὸ περιέχον*. Všechny ty výrazy znamenají, že látka jest schopna determinace, jest schopna v sebe přijmouti tvar; jest indeterminovaná, ale také možností determinace; není absolutní nejsoucno, existuje možnostně.⁶ Jest konstitutivním prvkem reality, ale sama o sobě nestačí, je neschopna sama o sobě tvořiti realitu;⁷ látku charakterisuje stránka trpnosti.⁸

Co tedy při změně tělesa zůstává nezměnitelné a přijímá jen působnost tvaru, jest látka. Tato jest jako nádržka, z níž změny tráví.⁹ Jako při stavbě materiál se skládá v dům podle determinující, utvářející myšlenky a jako ze zlata nádoby se vyrábí, rovněž tak můžeme chápati každé přírodní dění. Když pak dům rozložíme, pozbývá tvaru a zůstanou cihly a dřevo, to jest právě látka. Tím dostáváme nové určení. Co se na tělese dá dělití a rozkládati (*εἰς δὲ διαιρεῖται*), jest látka. Rozložená zlatá nádoba zůstává zlatem. Látka jest tudíž principem dělení a částí jsoucna. Tak někdy sama látka bývá Aristotelem nazývána částí.¹⁰ S dělitelností souvisí mnohost. Tedy v protivě k jednotě tvaru

zastupuje látka princip mnohosti.¹ Kdyby mnohost nebyla zvyšována látkou, bylo by všechno jedno, neb druhý princip sděluje věcem pouze jednotu.² Ale všude jest mnohost v nutné a nerozlučitelné korrelaci s jednotou. To jest nejvýznamnější důvod, proč Aristoteles uznal dvojici principů (*ἀρχαί*).³

Pozorujeme, jak látka, majíc tolik vlastností, pozbývá poznenáhlu neurčitosti a přibližuje se tělesům. Ona jest ovšem kovem pro sochu, cihlou pro zeď a dům. Pro cihlu jest látkou zase písek a hlína. Látka má vždy vztah k něčemu, jiným tvarem jiná látka.⁴ Tak se látka zrealisovala, a to v dobrém smyslu.⁵ Látka jako případnosti (*accidentia*) nemůže býti sama pro sebe, nýbrž vždy jest jen to, co hned v tomto, hned v onom tvaru jest skutečně, podobně jako člověk hned v tomto, hned v onom stavu žije. Ale nesmíme mysliti, že substance člověková jest pevná půda, na které proměnlivé stavy volně probíhají, nýbrž stav musí se dotýkati substance vnitřně; tato jest, která ho nabývá nebo zase pozbývá, a to by nemohla, aniž by byla možností; jen protože jest možností, podléhá změně. Skutečnost sama se nemění, nýbrž její nositel, reální substance.⁶

Tak látka zůstává identická jako směr, jako hledisko, dostává však od případu k případu nový obsah. Aristoteles znovu a znovu opakuje, že při otázce nezáleží tak na neznámé, na látce prvé, nýbrž na „poslední“ (*ἕλη ἐσχάτη* = *ἕλη δευτέρα* „hmota“), která ve své přirozenosti jest úplně určená podstata,⁷ jako kámen, železo, zlato atd. Látku tedy Aristoteles pro substanci předpokládá, ale sama⁸ pro sebe nedostačuje.⁹

¹ De gen. et corr. 320 a 2: *κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν, τρόπον δὲ τινα καὶ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς*. Ib. 328 b 11.

² De an. 414 a 10. Met. 1039 b 29; 1055 a 30.

³ De coelo 306 b 17; *ἀειδὲς καὶ ἀμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ῥυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές*.

⁴ De gen. et corr. 320 a 3; 328 b 11. Met. 1055 a 29.

⁵ Fys. 207 a 19: *τό πάντα περιέχον καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχον*.

⁶ Met. 1047 a 27.

⁷ Met. 1029 a 26—30.

⁸ De gen. et corr. 324 b 18: *ἡ ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν*. Meteor. 388 a 21; 389 a 30. De gen. et corr. 335 b 30.

⁹ Met. 1032 a 17. Fys. 192 a 31.

¹⁰ Fys. 207 a 28: *μόριον γὰρ ἡ ὕλη τοῦ ὅλου*. Met. 1035 a 27; 1084 b 20.

¹ Met. 1074 a 33: *ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει ὕσων ἢ οὐσίας ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἔπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ*.

² Met. 1069 b, 30.

³ Met. 1041 b 11—13.

⁴ Fys. 194 b 9: *ἔτι τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλῃ ὕλῃ*.

⁵ De coelo 311 a 12.

⁶ De gen. et corr. II, 1.

⁷ Srv. Met. 1045 b 18: *ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ μορφή ταυτό*.

⁸ Met. 1028 b 33 n.

⁹ Fys. 194 a 14: *οὐτ' ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὕτε κατὰ τὴν ὕλην*.

Jen ve vztahu k tvaru jest látka vůbec myslitelná, a tak se stává principem reality; v procesu dění jest tak jednak nositelem toho procesu, jednak jedním z protikladů, v nichž se proces dokonává. A tak, pokud látka zůstává hmotou smyslové věci, jest *ἡ ἀποσθητή* (materia secunda), ale jako princip, jako směr k pojetí věci, jest myšlenkou, *ἀναίσθητος, ἡλη νοητή* (materia prima),¹ ovšem i tuto musíme hledati v smyslových věcech. Pro tuto za příklad uvádí Aristoteles matematické obrazce.² Látka jest však jednotná, jest ve všech hmotných věcech jen jedna, ale ne ve smyslu numerickém; není co

do čísla jen jedna podstata světová, která toliko v různých bytostech nahodile různě se jeví, nýbrž jednota prvé látky jest toliko specifická, t. j. každá hmotná bytost má svůj vlastní podstatný tvar, jímž jest právě tou bytostí, kterou jest, a tak má také svou vlastní látku determinovanou. Proto numericky máme skutečně tolik látek, kolik jednotlivých hmotných bytostí.¹ Říká-li tedy Aristoteles, že všechny hmotné bytosti mají jen jednu látku, rozumí této jednotě v tom smyslu, jako když pravíme, že všichni lidé mají jednu přirozenost, tedy ve smyslu druhovém, specifickém. (Pokračování.) *Dr. A. Kříž.*

¹ Met. 1036a 11.

² Ib. 1036a 3.

¹ Srv. Met. 1034a 5—8.

PSYCHOLOGIE A PROBLÉM DUCHOVOSTI

Psychologie posledních desíletí dává se zcela novými cestami, aby dosáhla cíle, který jí vlastně tradicí od staletí, ba tisíciletí, jest určen: aby odpověděla na základní otázku, v čem spočívá podstata ducha? Nelze přehlížeti výsledků, dosud dosažených na této cestě, dvojnásob neschůdné a nebezpečné, tím méně smíme podceňovati všechno úsilí, vynaložené právě zde. Jest již dosti dosaženo, jest dosti objasněno, abychom naučili se respektovati autonomii duševního dění, ba abychom i tuto zákonitost pojímali zcela jinak, nežli jak nám byla vytvořena a odevzdána pojmovými strukturami přírodních věd.

Psychologismus byl nutným průchodním stadiem v onom plném ocenění psychologických poznatků, nejen pro nejužší obor psychologie, nýbrž i pro sousední oblasti, pro logiku, noetiku, etiku, estetiku, sociologii, filosofii náboženství atd.

Ale ještě i z jiného důvodu. Z toho totiž, který ukázal na nemožnost syntetisovati duši z prvků způsobem mosaikálním. Neboť dnes je zcela zjevné, že tomu, kdo ztrácí se zřetele totální celost prožitku, ten rozbíjí jak individuální tak sociální vznikání v amorfní kusy, a kde strukturelní trvalé formy psychického se pustí se zřetele, kde duševní skutečnost se rozkládá v samé feno-

meny a v aktuální jednotlivá spojení, tu není nic, co by se mohlo vyvíjeti. Vždyť zjevy jako takové, v našem případě prožitky nebo částečné prožitky, se nevyvíjejí (Krueger, *Komplexqualitäten Gestalten und Gefühle*, Mnichov 1926 str. 101—102). Jakmile však jest prokázáno, že jest nezbytné vyjítí nad oblast pouze psychologickou, jest eo ipso řečeno, že vstupujeme v oblasti jiných řádů, poněvadž nemůžeme souditi, že bychom vstupovali at už v ontologické at hodnotné vacuum, když oblast jedna na sobě samé nám projevila zásah jiných oblastí.

Dnešní doba jest již valně příznivější tomu, aby se mluvilo o vzájemném pronikání takovýchto autonomních oblastí: nebude tedy na-prosto odmítán pokus odtud vzatý, pokud půjde o umění, tím spíše, že zjevy, které se zde vyskytují, jsou takového rázu, že zdají se přímo vyvolávati podobný výklad. Pak by bylo jen potěšitelné, že dvěma různými cestami se jde za týmž cílem.

Uvedme jen jako jediný příklad obnovený zájem o filosofii Baaderovu. Dle Baadera jest nejideálnější spojení pozemskosti s intelligibilnem skrze člověka v jeho vlastní osobě — „prabásní.“ Tento symbolismus stává se ještě intensivnějším „přirozenou affinitou“ pravdy, dobra a krásy; tato trvala „původně“ jako realita; úkolem

umění jest nyní vzbuditi v nás „cít bolestné touhy po ztraceném ráji“, naznačením takového „nerozlučného spojení“ zároveň v nás oživiti naši „naději na ráj znovu získatelný“. (Sämtliche Werke 15, 313; 2, 431 a dále.)

Na různých místech již vyslovil jsem myšlenky, které se valně blíží myšlenkám Baaderovým, a k podobnému pojetí vrátím se i na těchto stránkách. U nás rozvedl tuto myšlenku o umění, jakožto vzpomínce na ráj, mladý myslitel F. Pater (Ruch filosofický III. seš. 9—10.), o němž svého času jsem též se zmínil.

Než kdybychom si již osvojili tuto terminologii, v čem smíme hledati, vycházejíce z umění, onen ráj ztracený a vždy znovu toužený? Co jest nám dovoleno usuzovati z umění na podstatu lidského ducha?

V oblasti estetické jest plno zjevů, které se přímo nabízejí metafysickému zhodnocení, a to tím spíše, že ony takřka úplně zapadají v hotové již systémy metafysické. Posuzujme s tohoto hlediska zjev tak prostý, jako jest ono dosahování estetického dojmu prostým stupňováním duševního data, nač poukazují také v básnickém zobrazování obvyklé a oblíbené výrazy: na věky, dávno, dávno tomu, nikdy již, od prvo počátku atd., také pojmy aeony, věčnost, samé případy, kde časový dojem jest stupňován. Záliba poesie a báchorky pro zjevy nadlidské, obry, hrdiny a trpaslíky, pro neobyčejně dobré a rovněž tak neobyčejně zlé, pro velké štěstí a velké neštěstí (Dantova Božská Komedie), fakt onoho fama crescit eundo spočívá na tomto bezprostředním a primárním účinku stupňování (O. Sterzinger: Das Steigerungsphänomen beim Künstlerischen Schaffen, Z. f. A. XII. 1. 1916. str. 74.). V těchto a podobných případech mohli bychom říci, že se takto Drieschova „entelechia“ oprošťuje od své prostoupenosti materií (sr. Driesch: Metaphysik, kapitola o dualismu, Vratislav 1924, str. 78—80).

Usuzujeme tedy právem, že jsou adekvátní našemu duchu všechny představy, které překobírají všechny názorové formy; z téhož plyne alespoň *περὸς ἡμᾶς* pravděpodobný závěr, že ono vzájemné působení hmoty a ducha, jež se nám představuje v člověku, nemusí býti definitivním a konečným stavem.

Chceme-li takto od analýsy uměleckých děl, po případě od estetických stavů, jimi vyvolaných, vystupovati k spekulacím tak vysokým, vydali bychom se příliš snadno v nebezpečí, že budou nám předložena taková fakta ze života umění v nejširším významu, která budou mluvití řečí zcela jinou, naprosto ne příznivou jakémukoliv pojmání, které by se domnívalo viděti v estetických faktech cosi z touhy po osvobození ducha z materiálních pout. Avšak tu třeba se míti dobře na pozoru, neboť ve zcela analogické situaci nachází se v psychologii problém svobody vůle, pokud omezujeme říši pravé svobody vůle na ony případy, kde rozum nedovede jednoznačně determinovati chtění. Svoboda rozumných bytostí podléhá omezením, která z části tkvějí ve zvláštní povaze těchto bytostí. Bližší známost této zvláštní povahy máme u člověka. Jest totiž pro člověka zvláštní, že není čistou bytostí rozumovou, nýbrž že stojí v životní vzájemnosti s tělem, a že tedy má smyslový život vědomý. Následkem toho děje se u něho klad aktů snahových, nejen na základě rozumových poznatků, nýbrž podléhá také vlivu smyslových pochodů a stavů. To se uplatňuje dvojím způsobem. Za prvé přímo a bezprostředně, t. j. tím, že smyslové vlivy samy sebou vyvolávají jisté akty snahové. Za druhé však děje se též nepřímé a prostředné ovlivňování chtění smyslovými popudy. Tyto určují totiž rozumový soud, a získávají takto cestou přes rozum chtění pro sebe. Od tohoto reálního způsobu, jakým se omezuje svoboda vůle, jest podstatně lišiti jiný, který se týká všech rozumových bytostí a jest druhu ideálního nebo morálního. Ten vytryská z povinnosti, která se ukládá rozumem rozumným bytostem (sr. J. Geyser: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, Münster 1920 II. str. 500). Z estetických stavů musíme vyloučiti vše, co se v ně neprávem chce vlouditi, co jinde, vyskytne-li se samostatně, dovedeme označiti pravým jménem, které s oborem estetického nemá nic společného a co nabývá zdání estetického právě jen tím, že vystupuje současně jako průvodný, třebaže většinou jako rušivý zjev při estetickém postoji.

Avšak ani umělecká díla sama nemohou býti vždy přímými svědky pro to, čeho se dovolává

soud o nich. Neboť zajisté vzpomeneme ihned oněch přechýlných a často uváděných výroků tvůrčích umělců, dle nichž hotová díla nedosahují jejich snu. Kdyby ho dosáhla, snad by se tím mnohdy změnila jen kvantita estetického dojmu, ale nejsou jistě vyloučeny případy, kde i kvalita jejich by doznala značných změn. I toho tedy musíme býti dobře pamětlivi, pátrající po samé podstatě ducha, a zvláště na základě jeho projevu v oboru uměleckém.

Něco z metafysiky Drieschovy dalo by se aplikovati velmi dobře na obor umění: ono konstatování totiž, že nikde na poli zjevu neseťkáme se s celostí v čisté formě; vždy je prostoupena náhodou, tu více, tu méně. Všechno proniknutí náhodností však lze převést, jak již Aristoteles poznal, na spětí entelechií s hmotou. Známe „formy“ jen v jejich spětí s materií; a to znamená: známe je jen zkaleny. — Stavba empirického světa jest tedy dualistická, to znamená pronikání náhodnosti a celosti. (Driesch, *Metaphysik*, Vratislav 1924 str. 80.)

Tuto zásadu mohli bychom aplikovati na všechno úsilí. A z překypující — ne-li vždy právě síly — aktivity, kterou rozvíjí duch lidský v oborech vědních, ve filosofii a v tvoření uměleckém, bylo by možné vyvozovati další důsledky. Avšak na jeden rozdíl, třebaže jemný, který se jeví mezi aktivitou ducha, pokud se uplatňuje v badání vědeckém a mezi aktivitou, která působí v umělecké činnosti tvůrčí, nesmíme zapomenouti, neboť důsledky, které odtud budeme chtít odvozovati, potřebují nevyhnutelně správného stanovení tohoto poměru. V obou jmenovaných případech jde aktivita ducha dvojím směrem. Jednomu jde o to, aby zachytil z přísného stanoviska všechnu realitu, která se mu nabízí a druhému o to, aby na základě toho, co bylo takto zachyceno, ale mnohdy i bez zřetele k tomu, vytvořil novou zákonitost svého světa, vyrostšího z hlubin prvotního a hlubinného celostního proudu života citového.

Ve vědeckém myšlení se nám objevuje velké množství různých směrů, které často navzájem si odporují, jindy se doplňují; avšak přihlédneme-li blíže k dějinám problémů, můžeme téměř neklamně zjistiti, že různost pojetí nebývá vyvolána ničím jiným než právě parciálními

hledisky badatelů, kteří přistupují k řešení problému, vycházejíce od jediné stránky, kterou se jim projevuje nejdůrazněji a k níž byli přivedeni okolnostmi nejrozličnějšími (místem, časem, kde se jim problém vyskytl, zvláštní zálibou a nadáním pro řešení jistého okruhu otázek a podobně). Vždy však řešení vědecké má svůj pevně stanovený cíl: jde tu buď o zachycení objektivní pravdy, nebo alespoň o zachycení duševních zákonitostí, které nás pudí k tomu neb onomu způsobu poznání.

Na půdě činnosti umělecké vytvářejí se tyto poměry poněkud jinak. Poznání, kterým duch umělecký sbírá svůj materiál, který bude postupně přetavován v umělecké dílo, nečiní si nároku — alespoň ne vědecky zamýšleného — na zachycení objektivní pravdy, nebo alespoň oněch duševně-strukturálních zákonitostí, dle nichž, nebo jichž uplatňováním ty neb ony duševní stavy se nám mohou jevit jakožto myšlenkové zvládnutí objektivní pravdy.

Přetavení tohoto, takto daného světa ve svět sui generis může se dítí mnohonásobným způsobem, popisovati je, po případě charakterisovati a klasifikovati, tot dějiny umění.

Jde-li vědět o to, aby bylo myšlenkově zachyceno ono jediné „logos“, chceme-li snad říci, jež jest základem všeho dění a které z něho se stává pochopitelným, a snaží-li se ona, zvláště pokud se stává vědou užitou, aby nás včlenila harmonicky v onen stávající řád, jehož se dobádala, pak v umění ona poznávková báse, ovšem také nezbytná, vyrůstá z receptivnosti ducha, mnohem bezprostřednější a ne kritické, a jest tu jen k tomu, aby na ní budovány byly světy, které nechtějí býti ničím jiným, ba snad ani ne něčím více nežli takovými vidinami, které ve zvoleném materiálu reprezentují umělcův svět.

Mnohost směrů vědeckých a uměleckých, zdá se, že se namnoze vyvažuje, avšak náš postoj vůči nim je v obou případech zásadně jiný: kdežto ve vědě různost názorů je leckdy jen zdánlivá, a počet jejich řešení daleko menší, nežli by se zdálo pouhému čtenáři na př. dějin filosofie, a různé dosavadní názory možno převést na několik základních rozporů, a kdežto se stanoviska filosofie (i náboženství) znamená rozmanitost světových názorů stanovisko, jež má býti pře-

konáno v umění jedině touto mnohotvárností, lze vytvořit alespoň přibližně adekvátní výraz světů, které vytvořila umělecká fantazie.

Dokladů by byl nespočet, netřeba jich hromadit, bylo by velmi zajímavé vysledovat tento problém celými dějinami umění. Jen jediný příklad. Že by byl v renesanci existoval vědecký problém prostoru, nemůžeme snad říci (v přísném slova významu), a přece jakým problémem jest prostor v horečném malířství té doby. A stačí si všimnouti často i jen jediného umělce. Třeba Mantegna. Jest velmi zajímavé pozorovat, že stupeň všeobecné tendence k hloubkovému prostorovému účinku, zvláště k účinku jasně ohraničeného prostoru, u Mantegna jakož u četných jiných horečských malířů průběhem jejich vývoje nikterak nedoznává stupňování, nýbrž naopak ztrácí na síle... V pozdních dílech, jako „Parnassu“ v Louvru, uzavírá Mantegna střední výstavbou hloubkový prostor a v „Madonně della Vittoria“ ustupuje jasný účinek hloubkového prostoru úplně před dekora-

tivním bohatstvím; taková kompozice byla by pro raného Mantegna, tvůrce eremitánských fresek, nemyslitelná. (v. d. Bercken, *Malerei der Renaissance in Oberitalien*, 1927, str. 53—54.)

Prostor ve vědě a filosofii s jedné a v umění s druhé strany jest dvojí a shledáváme-li se i s nápadnými paralelami obou — a o tom není pochybnosti, neboť stačí popatřit jen na poslední desetiletí a na živoucí přítomnost vědy a malířství¹ nesmíme pustiti se zřetele ony fáse, kde tato paralela jest porušována; poměr vědy k prostoru jest jiný než poměr umění. (Pokračování.)

Dr. J. Hruban.

¹ „Přírodní věda... tvoří statuováním prostoru čtyřrozměrného, v čase klouzajícího... pojem, který může býti uveden v bezprostřední vztah jak s atonalitou v hudbě tak i s novým prostorovým citem v umění výtvarném.“ (W. Riepler, *Das neue Raumgefühl in bildender Kunst und Musik* ve IV. Kongress für Aesthetik, Berlín 1930 str. 204.)

SVĚDOMÍ

IV. kapitola.

Mravní smysl, nabytý o skutečnosti svědomí.

Jevy svědomí se tudíž projevují v dvojí podobě, *povinnosti a dobra*. Jsou zároveň *povinné i žádoucí*, a to často tím žádoucíjší, čím jest jejich nutnost obtížnější. Není jednoho člověka na světě, který by neusoudil, že za určitých okolností musí jednati tak nebo onak, pod trestem, že by jinak jednal proti svému svědomí. Právě tak, jak jsme viděli, není nesnáz v tom, připustit existenci mravního vědomí vzhledem k jevům tohoto vědomí, nýbrž v tom, jak vysvětlit jejich původ a povahu, jak určit jejich hodnotu.

Co je to mravní vědomí? Tu otázku jest řešit nejprve, začne-li kdo hovořit o výchově svědomí. Jedni tvrdí, že je to *vrozený mravní smysl*, který nám v našich skutcích dovoluje *přirozeně vnímati dobro a zlo* jako zrak barvy. Tato nauka, jak jsem poznamenal, vzešla z prudké reakce

proti *soustavnému utilitarismu*. K potření egoismu, který je v základech tohoto systému, se pokusila dokázat, že všichni lidé mají *přirozenou náklonnost* chtít dobro pro své bližní, a jako princip položit, že všechno, co uspokojuje tento cit, je dobré, a vše, co mu odporuje, špatné. Popíratelná s hlediska psychologického, dá se tato nauka ještě více popřít s hlediska morálního, neboť není prokázáno, že bychom měli *vrozený smysl života*, ani že instinktivní rozlišování dobra a zla spočívá především a jedině na přirozeném pocitu dobrodružnosti nebo sympatie vůči bližnímu.

Proto jiní filosofové, hledíce dáti mravnímu vědomí výklad, tak říkajíc adekvátnější skutečnosti, tvrdili, že *smysl mravní* naprosto není *vrozený*, nýbrž *nabytý*: pouhý produkt *dědičnosti a výchovy*. Vizme, kterak podle nich probíhala nebo probíhá genese mravního smyslu; poté se pokusíme spravedlivě se vyrovnat s pravdou i bludem v této svůdné teorii.

*Sociální původ mravního smyslu:
dědičnost a výchova.*

Zastánci *mravního smyslu*, nabytého pod dvojitým vlivem, *vnitřním a vnějším*, dědičnosti a výchovy, vycházejí z poznání, že u všech civilizovaných národů v současné době jsou nejobecnější principy morálky tytéž. Jsou podle nich jen *existenčními podmínkami všeho společenského života*. „I ta nejprostší společnost může žít jen za determinovaných podmínek. Představte si společnost, jejíž členové by pokládali za dobré nebo prostě jen lhostejné zabíjet se navzájem, okrádat se, kde by rodiče opouštěli děti, kde by děti týraly rodiče; je naprosto jasné, že by taková společnost nemohla obstát; zahyne na závalu, tkvíc hned v její konstituci. Právě tak by bylo lze říci, že bude moci žít a trvat bezhlavý nebo s hlavou vodnatou, což by bylo fyziologická absurdnost. Je nevyhnutelné, aby každé monstrum, každý organismus, který stojí mimo normální existenční podmínky, zahynul: je to též pravdou pro tělo sociální. Tedy morálka, zredukována na to, co má nejpodstatnějšího, spočívá v těchto existenčních podmínkách, bez nichž by člověk vyhynul.“¹ Nuže ty obecné principy, které se jeví v současné době u civilizovaných národů stejně, musíme nalézt ve všech dějinných údobích. Nacházíme je pevně zasazeny do zákonů a spisů filosofických, postupujeme-li přes středověk až do doby řeckořímské. Postupujeme dál: jsou zapsány v památkách egyptských, v zákoně Mojžíšově, v zákonech Manuových i v posvátných knihách čínských; doklady to, které jsou samy zase ozvěnou tradice ještě dávnější. Ale těch pět nebo šest tisíciletí představuje období upevňování morálky, ne období tvořivé. Co bylo, co se dalo před touto dalekou minulostí?

Došedše k tomuto bodu své *předhistorické indukce*, theorikové psychologické dědičnosti se dovolávají hypotézy vývojové: Především stanoví principem jako něco nesporného, že mravnost člověka je výsledkem jeho družnosti.

Člověk se stal mravným, protože byl družný. Mravnost zase ovlivnila družnost, ale než se

¹ TH. RIBOT: *L'hérédité psychologique*. Paris, Alcan 1906.

stala příčinou, byla zprvu jen následkem. Tedy *morálka pramení z instinktů sociálních*.

I „soudíme-li z obdoby s velkou většinou opů, *musili* primitivní předkové člověka býti družní“. Tak se utvořily malé čeledi. Tyto stejně jako nyní divoši „považovaly *pravděpodobně* skutky za dobré či špatné, jen pokud se nějakým zřejmým způsobem týkaly štěstí čeledi, nikoli druhu, nebo jedince jakožto prostého člena společenstva.“ Čeledi, u kterých instinkty sympatické byly příliš slabé nebo příliš nestálé, musily zahynout. Přírodní výběr zajistil trvání nejschopnějších, těch, které měly na nejvyšším stupni cit společenské solidarity.

Avšak tu se klade otázka: Jak u primitivního člověka mohly sobecké instinkty, tak silné, tak nespořádané, býti zkroceny instinkty sociálními, které *samojedine* obsahovaly zárodky mravnosti? Díky rozvoji inteligence. Takto posléze dospěl primitivní člověk k pochopení důležitosti ctností individuálních (vláda nad sebou, umírněnost atd.), základy mravnosti pevně zakotvily.

Jakou roli hraje dědičnost v tomto období utváření? Čeledi, lépe nadané instinkty sympatickými a sociálními než ostatní *musily* zvítězit v boji o život a *musily* taktéž odevzdati tyto vlastnosti svým potomkům. Současně jako se jimi zvyšuje možnost mravní kázně v každé generaci a přijímá organickou základnu, působící z vnějšku v témž směru i rodící se vliv výchovy, zvyků, náboženství.¹

„Mám za to,“ píše Spencer, „že zkušenosti o prospěšnosti, pořádané a upevňované průběhem všech minulých generací lidského pokolení, způsobily tomu odpovídající změny, shromažďováním, staly se u nás jistými schopnostmi mravní intuice, jistými pocity, odpovídajícími dobrému či špatnému chování, které nemají zjevné základny ve zkušenostech o prospěšnosti individuální.“²

Jakmile je kteroukoli čeledí dosaženo tohoto

¹ TH. RIBOT, citované dílo str. 335 a dále. — DARWIN, *Původ člověka*, kap. II. Podtrhoval jsem v těchto citacích všechna ta *bylo nutno, bylo by lze*, která povídají mnoho o historické jistotě takovéto hypotézy.

² HERBERT SPENCER: *The data of Ethics* kap. VII.

stupně organisace, jsou ustaveny obecné principy morálky. Období konsolidační, jež tu začíná, liší se ostatně od období genese jen co do stupně. Je to též proces, který pokračuje dál.

Souhrnem, člověk je mravný jen proto, že je družný; morálka vyprýštila z instinktů sociálních a *podstatně* se smršťuje na obecné existenční podmínky každé společnosti. Primitivní člověk neznal jiné morálky kromě této; jelikož teprve časem díky rozvoji inteligence pochopil důležitost ctností *osobních*. A dále primitivní lidé *osamělí*, než ještě utvořili čeleď — neboť těžko lze připustit, že se lidé zrodili ve stavu ustaveného již kmene — nemohli mít ponětí o jakékoli morálce, ať osobní nebo společenské, jestliže mravnost člověková je výsledkem družnosti; jestliže se právě stal člověk mravným jen proto, že byl družný. Nyní, pod dvojím a plodným vlivem dědičnosti a výchovy spočívá *povinnost* v tom, dát zvítěziti tendencím altruistickým a druhovým. *Mravní vědomí* je vědomí této tendence, kterou posléze pokládáme za *kategorický imperativ*, zapomínající, jak už to my dovedem, jejího původu. Tou měrou, jakou se bude lidstvo vyvíjet, bude *sociální výchova* doplňovat dílo *dědičnosti*. Poté, co člověk žil pro sebe a *pro druhé*, bude žít už jen pro druhé. To bude vítězství tendencí druhových nad tendencemi individuálními.¹

Tot, zredukována na své základní prvky, theorie *mravního smyslu*, *nabytého* na základě dědičnosti a výchovy. Co o ní soudit?

Vratkost učení o mravním smyslu nabytém.

V pravdě hypotéza nepostrádá smělosti ani velikosti. Bohužel je to hypotéza, udržující se jen tím, že se opírá o jiné hypotézy a zkušenost v ní má celkem podíl naprosto minimální. Především, proč klásti za princip, že morálka tkví celá *zárodečně* v instinktech sociálních? Což je tak zřejmé, že dobro individuální je vždy solidární s dobrem obecným? Nepřihází se naopak často, že tato dvě dobra jsou v rozporu?

Kromě toho, jsou-li ctnosti nebo povinnosti

osobní, proč jich primitivní člověk, žijící ve stavu samotářském, mohl pohřešovati, nejsou dosti inteligentní, aby pochopil jejich nutnost a důležitost; a proč člověk budoucnosti, došed k poslednímu stupni intelektuálního vývoje, je bude moci překročit, nemaje jiného cíle než žítí pro druhé a nabýti ctností sociálních? To tedy znamená, že tyto povinnosti osobní vlastně vůbec nejsou a že, rozebereme-li to do důsledků, jsou toliko povinnosti sociální.

Ale tu se všechna morálka omezí na vnější praksi, schopnou zaručiti co největší sociální blaho. Co bude s životem vnitřním? s přímostí úmyslů, s oddaností smýšlení, s *vnitřním* bojem proti soukromým vášním, jejichž odraz sociální je žádný, s celým tím souhrnem povinností osobních, které nepřetržitě dráždí pozornost a činnost mravního vědomí? A co s povinnostmi vůči Bohu, o nichž není v morálce vývojové zmínky?

A kdo rozřeší ten spor, stane-li se, že tyto povinnosti osobní budou v protikladu k požadavkům sociálním?

Ostatně tato morálka neprýští ze zkušenosti. Prakticky není na dně naší činnosti mravní altruismus, nýbrž právě egoismus, a je-li možné, aby z egoismu správně chápaného vzešel altruismus,¹ tu naopak není vidět, jak by kdy mohl dospět a dospívá altruismus k potlačení latentního egoismu, který jest u kořenů všech našich myšlenek a všech našich činů a jehož vyhlazení je vázáno na samotné vyhlazení individuálního já. Snadno lze pochopit, že můžeme a musíme milovati bližní jako sebe sama, zkušenost nám to denně ukazuje; ale méně snadno lze pochopit, že fakt milovati především bližní dospívá pro největší dobro lidstva až k tomu, že jednoho dne zahladí *lásku k sobě*. *Přirozeností* jsme vedeni milovat své bližní jako sebe samy; ale výlučná láska k druhým k zármutku lásky k sobě se mi zdá být *proti přirozenosti*.

Tvrdí se nám též, že mravní soud, jímž rozeznáváme dobro od zla, jakož i mravní pocit, který jej provází, jsou produkty dědičnosti. To znamená říci, že jsme donuceni souditi o dob-

¹ DARWIN: Citované dílo kap. III.

¹ GILLET, *Výchova charakteru*, kap. Egoismus a altruismus.

rotě a špatnosti svých činů aniž můžeme reago-
vati proti takovýmto soudům, ba aniž jen mů-
žeme analysovat jejich objektivní hodnotu;
a dohánění neodolatelně k tomu, abychom
jednali podle toho: odkudž *mravní determinis-
mus*.

Uznávám, že dědičnost má velký vliv v říši
mravní. Všichni se rodíme s fyziologickými
náklonnostmi k ctnosti nebo k neřesti podle
mravní povahy předků více nebo méně bez-
prostředních, na nichž závisí naše existence.
Snad se k tomu bodu ještě vrátím, až budu jed-
nati o *subjektivní výchově mravního vědomí*.
Avšak nerodíme se již s hotovými soudy o dob-
ru a zlu. Když nám přijde souditi o správnosti
nebo špatnosti našich skutků, naprosto si ne-
jsme vědomi, že bychom byli oběťmi něja-
kého dědičnostního zatížení, protože soudíme
ze znalosti příčiny, podle analýsy přítomných
cílů.

Tvrdit opak jest jíti proti přirozenosti; jest
popírat, že by individuální svědomí mělo moc
pozměnit soudy, kladené svědomím kolektiv-
ním; jest předpokládati nemožnost mravní vý-
chovy svědomí. Vyrovnáv se již spravedlivě
s touto teorií při pojednání o výchově charak-
teru, nehodlám se k tomu vracet¹.

Stejně tak se nás pokoušejí zavést na nepra-
vou stopu, dovolávajíce se *výchovy* jakožto díla,
doplňujícího *dědičnost* při genesi mravních idejí.
Je pravda, říkají, že naše soudy se nedávají vždy
do pohybu mechanicky ani naslepo, stojíme-li
před činem, jež hodláme vykonat. Vztahují se
skutečně na mravní *hodnotu* tohoto skutku osobě.
To však na základě *asociace představ*. Jsme
oběťmi optického klamu. Pod vlivem prvotní
výchovy nebo výchovy po předcích zděděné se
sdružují dvě představy navzájem. Byly by se beze
všeho mohly sdružit nějak jinak, kdyby naše vý-
chova byla bývala jiná. Domníváme se mít svo-
bodu ve svých soudech tam, kde ve skutečnosti

jsme nejvíce determinováni. Neboť tyto asociace
představ se návykem staly nerozlučitelnými.

Rovněž se později vrátím k důležitosti vý-
chovy a zvyku v ohledu mravním. Ale faktum,
že dospíváme rozlišení předsudku od osobního
soudu a že soudíme o objektivní hodnotě svého
soudu, boří od základu theorii o asociaci před-
stav. Ostatně tato theorie je hypotetická a nic
nedokazuje. Odsouvá nesnáz aniž ji řeší. Proč
se ty ony představy sdružují s oblibou s těmi
oněmi jinými? Řekne se nám, že na základě
zákona posloupnosti a zákona podobnosti.

Tím se říká, že se sdružují, protože se sdru-
žují. Proč se tedy utíkati k mysteriu pro vy-
světlení prostých věcí nebo k tautologii pro
popření evidence?¹

Dědičnost a výchova vykonávají v ohledu
výchovy mravní nesmírný vliv. To nikdo nemíni
popírat. Avšak ony neosvětlují původ ani po-
vahu mravního vědomí. Naopak, potlačují jeho
hodnotu.

Podle zastánců *mravního smyslu vrozeného* je
vědomí *neomylné* jako instinkt, poskytuje věštby,
vždycky odpovídající pravdě. Avšak nejen že
tato theorie postrádá základny psychologické,
ona jest vyvrácena i fakty. Ve skutečnosti je
svědomí často *nevědomé, bludné, zmatené, proti-
mluvné*.

A naopak, vykládá-li se svědomí *úplně* jen
z *vývoje*, z *dědičnosti*, z *výchovy* z *návyku*, pak
ztrácí všechnu hodnotu, jsouc neskonale měnlivé
jako tyto ustavující prvky. Zákony o sdružování
představ, posílené a jakoby upevněné návykem,
tu nezmohou nic. Neboť návyk nemění povahy
asociací, které fixuje. Když ty jsou nahodilé,
pak svědomí, z nich vzešlé, má podíl na jejich
nahodilosti a poučený duch by si nedovedl či-
nit iluze o závaznosti, která by z něho měla
plynout.

Dr. St. M. Gillet O. P.

¹ GILLET, *Výchova charakteru*, 1. část.

¹ DRAGICESCO: *Le problème de la conscience*
Paris, Alcan 1907.

VARIA

Spor o české dějiny.

I.

Profesor Pekař ve své instalační přednášce řekl: „...přibývá prací, které se chtějí dovědět, jakým zákonem, jakým rozumem řídí se dějiny lidstva vůbec, postihnouti tajemný smysl, metafysiku všeho. *Mám za to, že tu jen věřící křestan najde odpověď bezpečnou.*“ — Touto větou přiblížil se Pekař opravdu pravdě nejbližší, ať již vyplynula z jeho přesvědčení, či z intuice. Vskutku jen ten, kdo bezpečně ví věděním vyšším, než je pouhá empirie, věděním metafysickým, zakotveným v čiré kontemplaci, že existuje *předzvěděný plán veškerého dění*, a kdo tedy ví, že existuje první příčina a poslední cíl, — jen ten je schopen sobě i jiným dáti směrnici kteréhokoliv badání. Hlavní jeho síla spočívá v tom, že počítá *s absolutnem a nekonečnem*. Víme-li, že existuje předzvěděný plán, víme tím zároveň, že nic v celku lidského dění není zbytečné a že vše je dáno s hlediska tohoto plánu účelně. — Úkolem vědeckým je potom, pokud možno, jasně poznat „uskutečňování“ tohoto plánu v tom neb onom úseku lidského snažení, které řídí, poznat *zákony*, dle nichž se co uskutečňuje, a způsob, jakým se to děje. Tím že je něco absolutního a nekonečného, tím není řečeno, že by se to úplně vymykalo našemu poznání. Tím je však naopak zaručeno — že *každé badání, na těchto základech spočívající a tímto směrem řízené, se nemůže ukvapiti, udýchat, vyjiti z rovnováhy naprosté objektivity*. Tím je zaručena metoda i smysl historického badání, tím je *znovu usměrněna*. Žádná pozitivně-empirická teorie nemůže nám poskytnouti jistoty. Opustí-li basi první příčiny a poslední cíle — ocitne se okamžitě ve sféře nekontrolovatelná, a z nejideálnějších stanovisek stanou se obratem ruky ideologie a z konkrétních vědomostí více méně veliká a neužitečná hromada materiálu, neboť zmizí každá možnost třídění a hodnocení, zmizí kriteria — a probabalismus zabarvení až chorobného a úpadkového, nastoupí na místě vysněné idealistické usměrňenosti.

To, co bylo řečeno, je pro mnohé lidi samozřejmostí, pro jiné hluchým verbalismem. A přece není

jiného východiska, jestliže věc dospěla dnes již tak daleko, že se mluví téměř všeobecně o úpadku a rozvratu vědy, kultury atd. — Podotýkáme, že katolíkům je jasné, že nejde v úpadku o nic zásadního, nýbrž že jde pouze o provedení korektury, která je bolestná, avšak nezbytná. — Korektura není zničením vytvořeného. A také nám nejde o negaci a smazání vši minulé činnosti, nýbrž jen o usměrnění a vyvedení z ideologického bludiště do reality a dosažitelné pravdivosti.

V takto vztyčeném úkolu je zároveň zahrnuto, že nelze se zabývat jen takovými zjevy, které dle našeho nedostatečného poznání a usuzování — vedou přímo a rovně k cíli, a jsou tedy dle našich představ dobré. My nejsme strůjci plánu, nikdy nebudeme ho moci opravovat. Jest primitivismem chtít zasahovat do věcí, kterým nerozumíme. Při nejmenším je to jednostranný postup, který od idilismu vede přímo *k zaostalosti*. Úlohou historikovou je vidět vše a zařazovat. Tím není ovšem vyloučeno, že nelze rozeznávat dobré a špatné a že by snad bylo heslo „mimo dobro a zlo“ jedinou možností objektivity, jak se za to má namnoze. Naopak; ovšem takový postup, při němž je nejdříve vytýčen závěr, a pak k němu shledávány důkazy, je ještě horší. A je-li onen první postup majetkem pozitivistické vědy, je tento druhý majetkem zastaralé vědy — která tím ovšem pak upadá, neboť si sama spoutává možnost rozletu. Tím právě badání pravé musí se lišiti od oněch, které basírují na různých idealismech, na relativismech, na empirismech a humanismech, které vedou buď do chaotického nihilismu, nebo zotročují.

(Poznámka.) Na ev. námitku, že připustíme-li předzvěděný plán, stavíme si sami vůdčí heslo, k němuž budeme shledávat doklady posteriorně — odpovídáme: pojem předzvěděného plánu náleží do jiné kategorie pojmů než naše vědecké badání, a nemůže tudíž působiti ve smyslu závislosti. Pomer je tu asi ten, jako mezi cílovým nádražím, kolejnicemi, tím směrem vedenými, a krajinou, kterou jsou vedeny. Mezi krajinou a kolejnicemi je vztah závislosti (jinak jsou kladeny v terénu horském, jinak v bažině); mezi kolejnicemi a nádražím je jen souvislost, která i budově i kolejím dává smysl. Není

bezpodmínečně nutné, aby koleje došly až k cíli — a hlavně nádraží nevykonává na koleje žádný vliv. Jsou to samostatné bytnosti, jejichž existence však teprve vzájemným vztahem dostává smysl.

(Metoda.) Zdá se to samozřejmostí. A přece nelze ani dosti zdůraznit, že nenaučíme-li se přesně označovat v dějepise, kde končí *objektivní poznání* a kde počíná *intuitivní konstrukce* — nebudeme se moci dostat ku předu a nevybředneme ze spletností a úvah, dnes již čirě slovních. — Nikde není tak naléhavá potřeba úplného „odsubjektivisování“ jako právě v historii, vědě nejkomplikovanější, protože jednájí o nejkomplikovanějším předmětě vůbec. Jest naprosto nutné rozlišovati dále mezi pravdou *zjištěnou* a *zjistitelnou*. Tímto rozlišením dostáváme se k hypotese.

Pokud se domněnky týče, je nutné poukázati na důležitost a význam „pomocných teorií“ Metoda pomocných teorií vyplynula zcela spontánně z badání archeologického, kde byla nutná proto, aby nalezený materiál se dal nějak zařaditi. Bylo nutné vzíti na pomoc zcela hypotetické konstrukce, které nemají definitivní platnosti a které jsou odkládány ihned, jakmile jich není třeba.

Tato metoda „pomocných teorií“, ač tak prospěšná, je v historii (až na um. historickou školu prof. Birnbauma) úplně neznáma. Tím se pak stává, že ta nebo ona teorie, která pomocně může prokázati výborné služby, je ihned brána s naprostou platností, čímž ovšem je způsobován zmatek. (K bližšímu výkladu se vrátíme ještě v druhé části svého pojednání.) Říkáme však, že tímto způsobem lze pracovati jen tehdy, když je naprosto *vyloučena laicisace vědy* historické, která sebou přináší, (ba u které je to většinou jediným důvodem existence) tendenčnost a politikaření, byť i ve smyslu zdánlivě dobrém a s úmyslem nejlepším. Nevím, která jiná věda trpěla laicisací více než právě historie. V důsledku toho stala se služkou pro všechno a nebude pomalu lze nalézt ani jediný zahajovací proslov výstavy, kde by neparádoval Žižka, Jiřík, nebo Otec vlasti. — Za tohoto stavu věci je ovšem kuriosní — a je to jen dokladem zmatenosti pojmů, již vskutku rozkladné — když se všeobecně říká a píše, že věda historická přestala souviseti se životem, že je mrtvá a zbytečná. V tomto tvrzení je právě 1. důkaz, že služebnost této disciplíny zklamala a za 2. ergo, že jí nelze vůbec služebnostně používat ke konkrétním a daným úče-

lům. Jestliže tedy takto mluví demagogové, je to pochopitelné a jsme tomu jen povděční. Jestliže však takto mluví historikové nebo ti, kdož o historii filosofují, — pak jim musíme říci, že mají zmatené pojmy a představy (tak častý zjev u positivistů!) a že naprosto nechápou smyslu této vědy.

Věda a život jsou zase dvě kategorie, které jsou ve vzájemném poměru *závislosti*. Je to krajina (život) a jí probíhající kolejnice (věda). *Tyto* kolejnice musejí probíhati *touto* krajinou, a proto musejí jíti *tím a tím* stoupáním, po *těch a těch* náspech a viaduktech. Ale — nemohou se státi dřevěnými v krajině bohaté dřívím, ani cihlové v nížině, ani nemohou měniti svoji šířku, ani nelze je přerušiti, a pak zase začítí je klásti znovu atd.

Co se v historické vědě dalo po tolik předcházejících desetiletích, podobá se opravdu nesmyslnému konání. Budiž řečeno kategoricky, že v historii nelze pracovati s požadavky a postuláty — byť sebe idealističtějšími. Vědecký závěr musí mít platnost definitivní — a jedině v této formě může být předložen veřejnosti. Pokud nemá této platnosti — potud *musí zůstat* „neživotným“, s životem nesouvisejícím, „mrtvým“ teoretisováním, srozumitelným a pochopitelným jen odborným vzdělavcům. Živiti a sesilovati lidskou vášnivost ještě dějinným materiálem, znamenalo by nadále více než trestuhodnost. Každý skutečný vědecký pracovník to uzná. A ví také, že kriteriem pro hodnotu toho onoho vědeckého díla může být právě jeho větší nebo menší nebo úplný nedostatek snahy demagogické. Každý zodpovědný badatel uvědomí si především, že jeho konkluse jsou správné jedině tehdy, jsou-li kontrolovány a kontrolovatelné druhým a třetím badatelem — a uvědomí si také, že podstatné, tvůrčí a objevitelské jest trvalou a nezničitelnou hodnotou, a proto že není třeba spěchat s jejím uplatňováním. Skutečnému vědci nezáleží na tom, uslyší-li svou ideu zkomoleně papouškovanou od primánků — ale záleží na tom, aby pravda byla poznána nezávisle na čase a okolnostech jeho života.

„Pak ovšem — se namítne — bylo by nutno spojiti se v celku pouhým kronikářstvím, neboť jedině popis toho kterého dějinného faktu je zaručeně objektivní. Pak by každý výklad byl více méně nemožný, protože vždy bude mít zabarvení subjektivní.“

Tato námitka platí v druhé části. Ve stadiu našeho dnešního vědění o lidské psychologii bude stále

a stále každý pokus o syntetický výklad historického zjevu více nebo méně subjektivní. Tím ovšem není řečeno, že je bezcenný, tím je jen řečeno, že nemá a nesmí být používán pro konstruování dějinného názoru světového — (ev. národního) — že nesmí být využíván ani politicky ani tendenčně ani moralisticky.

Tím je naopak řečeno, (znemožní-li se toto zneužívání věci), že teprve tehdy dostane se historickému badání a filosofii dějin pevného podkladu. Neboť má-li snad dle některých tato filosofie dějin být konstrukcí, která by vyhovovala v té nebo oné chvíli náladě masy nebo i náladě snobských krasoduchů — a kdyby se při tom tvářila sebe vědecktěji, idealističtěji a „objektivněji“ — pak ovšem nemůže být leč v rozporu se skutečností, pak nemůže ovšem také býti v souhlasu s historickou vědou. — Dále je jisto, že za dnešního stavu našich znalostí o lidské psychologii, o příčinách a zákonitostech, kterými je řízeno uskutečňování předzvěděného plánu, každá historická syntesa, každý výklad, každá filosofie dějin musí patřiti *většinou* stále ještě do kategorie hypotes, řazených k pomocným teoriím. Pravíme většinou. Neboť již dnes počínají se rýsovat jisté zákonitosti, ke kterým pomocí těchto teorií se mohlo a teprve se *bude* moci dospěti.

Syntetisování, teoretisování a uvažování není zbytečností, ani je-li „neživotností“ a nemá-li žádného ohlasu. Neboť můžeme směle říci zásadu, že to historické badání, které je vskutku tvůrčí, samo se bude vyhýbati vši demagogii. Nechce a nemůže usměrňovat a řídit život — nýbrž chce a musí *život poznávat* a učit poznávat. (Pokračování.)

Dr. A. B.

Fakultative Sterilität und natürliches Sittengesetz.

Friedrich Wilhelm Förster¹ bezeichnet „die sexuelle Haltlosigkeit und Verwilderung der heutigen Menschheit als Symptom einer tiefer liegenden sittlichen Auflösung“ Und was das besagt, dürfte das Beispiel des alten Rom zur Zeit seiner Dekadenz genugsam lehren: die sexuelle Sittenlosigkeit ist das schreckliche Anzeichen des Zusammenbruches auf allen Gebieten. Dieser Erkenntnis kann sich

¹ Sexualethik und Sexualpädagogik. Kempten. 1922. Pg. VII.

kein Einsichtiger entziehen! Man spricht vom Untergange des Abendlandes. Doch auch die trübsten Aussichten und dunkelsten Ahnungen erlassen dem christlichen Philosophen und Ethiker seine ureigenste Aufgabe nicht, für die Rechte der Natur, des Sittengesetzes, das Gott in uns gelegt, einzutreten. Der ganze weite sexuelle Fragenkomplex greift zu tiefst ins Leben hinein und beeinflusst die sittliche Einstellung von Tausenden in einer Sache von Kapitalbedeutung für das Heil des ganzen Menschengeschlechtes.

Damit die Bedeutung der hier zu behandelnden Frage ersichtlich werde, muss die Stellung der fakultativen Sterilität innerhalb des menschlichen Geschlechtslebens einleitend kurz erläutert werden. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist vom Schöpfer auf die Erzeugung von Kindern, und zwar in der rechtmässig geschlossenen Ehe, hingebunden. Diese Bezogenheit ist wesentlich, naturgebunden, also ist deren Auflösung auch naturwidrig und darum eine Verletzung des ewigen Gesetzes Gottes, der von Gott festgelegten natürlichen Ordnung, deren sich der Mensch in der Erkenntnis seiner eigenen vernünftigen Natur und ihres natürlich-vernünftigen Strebens unzweideutig bewusst werden kann. Diese Gesamtheit von primären natürlich-praktischen Erkenntnissen ist nichts anderes als das natürliche Sittengesetz, das der hl. Thomas „participatio legis aeternae in rationali creatura“ definiert.¹ Ein vernunft- und darum auch naturgesetzwidriger Gebrauch der menschlichen Zeugungskraft, eines der erhabensten und geheimnisvollsten Geschenke Gottes, kann nun entweder den Zeugungsakt selber in seiner Naturgemässheit zerstören oder aber ihn darin wohl bestehen lassen, aber sich an seiner Frucht, am Leben des werdenden Kindes im Mutterschose, vergreifen. Die Tötung der Leibesfrucht durch Schwangerschaftsunterbrechung wird nun gewiss von den Gesetzen der meisten zivilisierten Länder als Verbrechen geahndet, wenn sie nicht durch eine medizinische oder irgend eine andere vom Gesetz anerkannten sogenannten Indikation begründet wird. Russland freilich öffnete dem fast schrankenlosen Abortus Tür und Tor und es ist eines der „volksbeglückenden“ Ziele des Bolschewismus, hierin dem Bürger

¹ I—II, q. 91,

des roten Zukunftsstaates volle Freiheit zu gewähren! Aber trotzdem ist die Tötung der Leibesfrucht in den letzten Jahren eher zurückgegangen, weil die Medizin „humanere“ Mittel gefunden hat, den unerwünschten Kindersegen zu vereiteln. Dies gelang ihr vorzüglich in der sogenannten *Sterilisation*.¹ Sie ist eine Art von Unfruchtbargestaltung des Zeugungsaktes und zwar eine indirekte, indem durch sie die Zeugungsfähigkeit selber mittels operativer Veränderung der Zeugungsorgane sterilisiert wird. Man kann auch da von fakultativer Sterilität im weiteren Sinne sprechen, insofern man darunter im Gegensatz zur unfreiwilligen Sterilität eine vom freien Willen abhängende Einschränkung der natürlichen Fruchtbarkeit versteht.

Eine andere Form von Sterilisation des Zeugungsaktes und zwar sicher die verbreiteste ist jener künstliche und direkte Eingriff, der den Geschlechtsverkehr im einzelnen Falle unfruchtbar gestaltet, der sogenannte Eheonanismus, der der heutigen Seelsorgepraxis nur zu sehr bekannt sein dürfte. Dieser sogenannte Neomalthusianismus erscheint in 2 Formen: in der „*abruptio copulae*“, dem Eheonanismus im strikten Sinne, und im Gebrauch von sogenannten Praeventivmitteln, wobei zwar das Semen nicht extra vas effunditur, wie bei der ersten Form, aber doch dem Semen nach oder bei der Copula durch irgend ein mechanisches Mittel der Zutritt zum Uterus verwehrt oder durch ein chemisches Mittel die Zeugungskraft genommen wird. Bis 1882 blieb diese *Sterilisierung des Coitus* mehr oder weniger auf private Kreise beschränkt, aber in diesem Jahre wurde sie in wissenschaftlicher Form vom Flensburger Arzt Mensinga dem Publikum empfohlen unter gleichzeitiger Anpreisung eines mechanischen Praeventivmittels (Occlusivpessar).

Dies wurde nun zum Ausgangspunkte für die eigentliche „fakultative Sterilität“, die Gegenstand dieser Erörterungen ist. Gegen Mensingas unsittliche Methoden trat nämlich sehr bald der bekannte Pastoralmediziner Capellmann auf in seiner Abwehrschrift „Fakultative Sterilität ohne Verletzung der

Sittengesetze“,¹ worin er aber auch positiv für eine Geburtenbeschränkung ohne Anwendung verwerflicher Mittel eintrat. Capellmann vertrat als erster in wissenschaftlicher Form den im Prinzip sehr richtigen Gedanken, dass es nach uralter Volksweisheit und ärztlicher Erfahrung natürliche Fruchtbarkeitsschwankungen gibt; gelinge es nun, diese physiologische Tatsache praktisch im Usus matrimonii zu verwerten, dann habe man ein von der Natur selber gegebenes und darum sittlich zulässiges Mittel zur Geburtenbeschränkung. Zu Capellmanns Zeit war die einschlägige biologische Forschung allerdings nur ungenügend fortgeschritten, sodass zwar nicht das an sich richtige Prinzip von den Fruchtbarkeitsschwankungen, wohl aber die von Capellmann aufgestellte praktische Regel zur Bestimmung der sterilen Periode angesichts der widersprechenden Tatsachen bald fallen gelassen werden musste!

Ganz anders steht die Sache heute! Die vielgestaltige Ehenot: der Kampf gegen die unsittlichen und gesundheitsschädlichen Praeventivmittel, die wirtschaftlich-sozialen Misstände und die medizinischen Indikationen für Geburtenbeschränkung veranlassten Mediziner, Ethiker und Moralthologen, den Capellmannschen Vorschlag neuerdings einer ernsten Prüfung zu unterziehen. Es ist selbstverständlich ausschliesslich Sache der Naturwissenschaft, festzustellen, inwieweit die f. St. (= fakultat. Sterilität!) in den biologischen Tatsachen begründet ist, Aufgabe des Moralisten aber ist deren Verhältnis zum Sittengesetz möglich genau zu bestimmen, woraus sich dann von selbst ihre praktische Verwertbarkeit in der Seelsorge ergibt. Es ist aber auch ganz klar, dass eine vernünftige moraltheologische Problemlösung eine möglichst präzise² Kenntnis der

¹ Aachen, 1883. — Die Broschüre wurde 1931 vom Frauenarzt Dr. med. Albert Niedermeyer neu bearbeitet herausgegeben. (Verlag Steffen, Limburg a. d. Lahn. 109 Seiten).

² Helmuto Fashel meint zwar in seinem Werke „Ehe, Liebe und Sexualproblem“ (Herder, Freiburg, 1928, Seite 55): „Auffallend ist die Detaillierung dieses Eros (d. h. des zeugenden!) in manchen Schriften der heutigen Zeit und die weite Verbreitung derselben... Diese Tatsache ist ein Zeichen für niedere Gewinnsucht auf der einen und Versinnlichung auf der anderen Seite.“ Die Wahrheit dieses Ausspruches soll in keiner Weise in Abrede gestellt werden, umso mehr als er in erster Linie offenbar die populäre Literatur betrifft. Für eine gründliche wissenschaftliche

¹ Ueber ihre sittliche Erlaubtheit in gewissen Fällen wurde in den letzten Jahren viel disputiert. Vergleiche die wichtige Schrift von J. Mayer, *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker*. (Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik, Band III) — XLIV, 466 Seiten. 1927.

biologischen Elemente der f. St. zur Voraussetzung hat, weil jede moralische Beurteilung einer Sache die Kenntnis derselben nach ihrer physischen Seite erfordert.

Nach diesen methodischen Gesichtspunkten behandelt diese Arbeit:

I. Die biologische Grundlage der fakultativen Sterilität.

II. Ihre moral-philosophische oder naturgesetzlich bestimmte Beurteilung.

I. Die biologische Grundlage.

Darstellung und Kritik.

Die Capellmannsche Theorie besteht kurz gefasst darin: „Dass es möglich sei, durch *zeitweilige Enthaltung* vom Verkehr in bestimmten Zeiträumen erhöhter Fruchtbarkeit und Verlegung des Verkehrs auf die Zeiträume natürlich verminderter Fruchtbarkeit ohne Anwendung gesundheitlich und sittlich gleich bedenklicher Mittel die Geburtenzahl zu regeln.¹ Es ist in der Tat eine unumstössliche Wahrheit, dass es zwischen zwei Menstruationen der Frau Perioden gibt, wo sie eine sehr verminderte Conceptionsfähigkeit besitzt. Dies geben alle Forscher zu. Eine Periode *absoluter* Conceptionsunfähigkeit steht zum mindesten mit wissenschaftlicher Gewissheit noch nicht fest, wenn sie überhaupt möglich ist.² Aber wann sind diese Sterilitätsperioden anzusetzen? Darin gehen die Forscher weit auseinander.³ Die ganze Schwierigkeit vom biologischen Standpunkte aus besteht also darin, mit wenigstens relativer Ge-

Untersuchung, auch wenn sie nicht ausschliesslich medizinisch ist, sind aber selbstverständlich biologische Einzelheiten, soweit sie den Gegenstand derselben interessieren, unerlässlich!

¹ Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze, 10.

² Capellmann sagt: „Dass es irgend einen Zeitpunkt gebe zwischen zwei Menstruationen, wo der Eintritt einer Befruchtung *absolut unmöglich* wäre, kann nicht behauptet werden; doch ist während einer gewissen Zeit die Wahrscheinlichkeit so gering, dass man sie in der Praxis vernachlässigen kann und muss. (Zitiert bei Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Steril., 29, f.)

³ Wenn man die Forschungsergebnisse zusammenfasst, kommt man insgesamt auf die Zeit vom 4—18 Tage des mensuellen Zyklus als der Zeit der Konzeptionsfähigkeit, wobei der erste Tag des Zyklus identisch ist mit dem Beginn der Menstruation.

wissheit die Sterilitätsperioden ansetzen zu können. Zum Verständnis des ziemlich komplizierten Problems seien hier die wichtigsten ihm zugrunde liegenden biologischen Tatsachen kurz dargelegt.

Während das weibliche Tier alljährlich nur während kurzer Zeit, d. h. zur Zeit der Brunst, den Instinkt, ja sogar die physische Möglichkeit besitzt, den Befruchtungsprozess — der vom einfachen Coitus als dessen Vorbedingung zu unterscheiden ist!! — vorzunehmen, sind die menschlichen Fortpflanzungsverhältnisse wesentlich ganz andere: der Mensch ist an sich zu jeder Zeit des Jahres zur Befruchtung fähig. Beim Mann bildet sich der Same von der Geschlechtsreife an während der ganzen Dauer seiner Geschlechtstüchtigkeit kontinuierlich neu, der Mann ist also an sich zu jeder Zeit zur Befruchtung fähig.¹ Das Mädchen dagegen bringt bei seiner Geburt schon alle Eier, die später zum kleinsten Teile nur entwickelt werden, in den beiden Eierstöcken mit zur Welt. Man hat ihre Zahl auf 40.000—80.000 berechnet.² Infolge eines Wandlungsprozesses sind im 17.—18. Lebensjahr nur noch 5000—7000 vorhanden. Im spätern Leben werden sich nur einige Hundert entwickeln und auch davon kommt naturgemäss nur ein ganz kleiner Prozentsatz zur Reife. Wie im gesamten Naturbereiche, so ist auch hier eine überaus grosse Verschwendung wahrzunehmen!

Von grösster Bedeutung für unsere Frage ist nun der Reifevorgang des Eies. Vom Beginn der Geschlechtsreife bis zum Erlöschen der Fortpflanzungsfunktionen untersteht der weibliche Organismus einem periodischen Rythmus, dessen sichtbare Äusserung in der monatlichen Blutung, der „Periode“ oder „*Menstruation*“, besteht. Im Mittelpunkt des dieser Blutung zugrunde liegenden *inneren* Geschehens steht die sogenannte Eireifung oder *Ovulation*. Erst in neuerer Zeit wurden diese inneren Vorgänge erforscht. Die Organe des inneren weiblichen Sexualapparates sind bekanntlich die Gebärmutter (uterus), die zwei Eierstöcke (ovaria), die rechts und links vom Uterus sich befinden, und die zwei Eileiter (tu-

¹ Selbst wenn ein bestimmter Rhythmus in der Produktion der Samenzellen vorhanden sein sollte, so wird er durch die Aufspeicherung von befruchtungsfähigem Samen in den Samenblasen ausgeglichen.

² Vergl. Veit-Stöckel, Handbuch der Gynäkologie, I., 2. (München 1927.)

bae), welche die Ovaria mit dem Uterus verbinden und die in der Tubenresection unterbunden werden, um die Frau künstlich zu sterilisieren. Die seit der Geburt in den Ovarien sich befindlichen Eier reifen nun von Beginn der Geschlechtsreife heran und zwar bildet sich bei diesem Reifeprozess jeden Monat in einem der beiden Eierstöcke ein Bläschen, der sogenannte Graaffsche Follikel, in dem ein Ei¹ heranreift. Sobald das Ei darin ausgereift ist, platzt der Follikel, das dadurch frei gewordenen Ei tritt seine Wanderung durch die Eileiter, die Tube, in die Gebärmutter an. Wird es während dieser Wanderung rechtzeitig befruchtet, d. h. begegnet ihm dabei eine reife, lebende und befruchtungsfähige Samenzelle, und wird es von dieser durchdrungen, „imprägniert“, so fehlt nur noch die sogenannte „Implantation“, d. h. die Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutter, um die Entstehung der Schwangerschaft zu ermöglichen. Findet eine „Imprägnatio“ aber nicht statt, so geht das Ei zu Grunde. Damit es sich aber nach der Imprägnation einnisten kann, bedarf es noch folgenden Vorganges: Der beim Eisprung soeben erwähnte geplatzte Follikel bildet sich zum „Corpus luteum“ („gelben Körper“) um, der Stoffe ausscheidet (Hormone), die über die Blutbahn in den Uterus gelangen und dort die sonst stets bewegte Muskulatur zur Ruhe bringen; ferner bewirken dieselben Stoffe, dass die den Uterus innen auskleidende Schleimhaut aufgelockert und schwammig verdickt wird.

Beide Hormonwirkungen sind unerlässlich zur Einnistung des Eies. Sobald diese nun stattgefunden hat, wirkt das Ei selber ebenfalls durch Hormone auf das Corpus luteum ein, um es noch einige Monate hindurch in seinen wichtigen Funktionen zu erhalten. Ist das Ei aber nicht befruchtet worden, oder hat es sich nach seiner Befruchtung im Uterus nicht ansiedeln können, so geht es zu Grunde, aber damit bleiben dann natürlich auch seine Hormone aus und in der Folge muss der gelbe Körper ohne dieselben zerfallen, was in den letzten Tagen des monatlichen Zyklus geschieht. Zugleich wird auch die Schleimhaut der Gebärmutter abgestossen und die dadurch verursachten Blutungen zeigen an, dass der Zyklus ergebnislos verlaufen ist. Mit der Men-

¹ Diese Bläschenbildung erfolgt unter der Einwirkung des Hypophysenvorderlappenhormons (innere Sekretion des vorderen Hirnanhangs).

struation beginnt sofort ein neuer Zyklus.¹ Der Ausfall derselben dagegen ist dem Gesagten zufolge das erste wenn auch nicht immer unfehlbare Anzeichen dafür, dass der Coitus zur Befruchtung und Schwangerschaft geführt hat. Auf alle Fälle, und das ist sehr wichtig, ist also die Menstruation die Folge der Ovulation und nicht umgekehrt! Die Wahrnehmung ist von entscheidender Bedeutung für unsere Frage! Wenn nun in jedem Monatszyklus wirklich eine Periode vorhanden ist, während welcher die Frau weniger oder praktisch fast gar nicht befruchtungsfähig ist, — und dass dies der Fall ist, beweisen die Tatsachen zur Genüge! — dann besteht unser Problem einzig und allein darin, diese Zeit der „fakultativen Sterilität“, oder wie sie richtiger genannt wird, dieses „*tempus agenneseos*“, möglichst genau und sicher zu bestimmen. Davon hängt der Wert des Capellmannschen Vorschlages ab! Eine Befruchtung des Eies ist aber den oben dargelegten biologischen Tatsachen entsprechend nur dann möglich, wenn das Ei den Follikel verlassen hat, also nach der Ovulation, und zudem muss das Ei selber wie auch der Same lebens- und befruchtungsfähig sein. Darum haben wir zur Lösung drei wichtige Fragen zu beantworten:

1. Wie lange dauert die Befruchtungsfähigkeit des männlichen Samens innerhalb des weiblichen Organismus, also nach dem Coitus?
2. Wie lange nach der Ovulation (dem Eisprung aus dem Follikel) bleibt das reife Ei im weiblichen Organismus befruchtungsfähig?
3. An welchem Tage des monatlichen Zyklus (1. Tag = Beginn der Menstruation!!) findet die Ovulation statt?

Sobald diese drei Fragen einmal gelöst sind, lässt sich die sterile Periode ohne weiteres errechnen:

1. Vom Beginn der Menstruation bis zur Ovulation, unter Abrechnung der Dauer der Befruchtungsfähigkeit des Samens im weiblichen Organe. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass die Ovulation nicht mit der Menstruation zeitlich zusammenfalle.

¹ Der Beginn des Monatszyklus wird an die einzig sichere, weil sichtbare Tatsache der Blutung geknüpft und von da aus die Datierung aller anderen Geschehnisse vorgenommen. Diese sind aber, wie sich aus dem Gesagten klar ergibt, nur zeitlich nach der Blutung (Menstruation) und nicht ursächlich mit derselben verbunden (post hoc, non propter hoc!!), wie man früher vielfach glaubte!

2. Vom Absterben des nicht befruchteten Eies bis zum Menstruationsbeginn. — Die einzige Zeit der Fruchtbarkeit muss also zwischen diesen beiden Perioden liegen. Ein einfaches Rechenexempel, das aber in seinen Voraussetzungen grossen Schwierigkeiten begegnet, wie wir sehen werden!

1. *Wie lange bleibt das Sperma nach dem Coitus im weiblichen Organe befruchtungsfähig?* — Schon in dieser Sache gehen die Meinungen der Fachleute sehr auseinander. Früher meinte man, dass das Sperma sich wochenlang im Innern des weiblichen Organismus aufhalten könne. Neueste Forschungen haben aber ergeben, dass der grösste Teil des Samens beim Beischlaf schon in der Vagina durch ein stark sauer reagierendes Sekret getötet wird. Zur Befruchtung genügt nun allerdings ein einziges winziges Spermatozoon, aber nach *Hoehne* und *Behne*¹ könnte dieses nicht mehr als drei Tage in der Tube funktionsfähig bleiben, weil die weissen Blutkörperchen einen rapiden Abbau der Spermatozoen durch Zellstörung vornehmen. Andere halten diese Behauptung für übertrieben, die Lebensdauer soll 6—10 Tage betragen! Tatsächlich hat der in dieser Frage sehr verdiente *Fraenkel*² noch 2—3 Wochen nach dem Coitus in der Tube Samenfäden feststellen können. Der bekannte Grazer Univ. Prof. *Knaus*³ antwortet aber darauf, dass man Bewegungs- mit Lebens- und Befruchtungsfähigkeit verwechsle! Er tritt resolut für eine *sehr kurze* Lebensdauer ein, höchstens für 48 Stunden. Auf Grund der exakten Forschungsmethoden *Knaus'* müssen wir diese Annahme als die sicherere betrachten.

2. *Wie lange bleibt das reife Ei nach dem Follikelsprung befruchtungsfähig?* — Diese Frage ist noch schwerer zu beantworten! Jedenfalls scheint als sicher festzustehen, dass die Menstruation den endgültigen Niederbruch eines unfruchtbar gebliebenen Monatszyklus darstellt und darum auch mit der Ute-

russchleimhaut die unfruchtbar gebliebene Eizelle ausstösst, wofern diese nicht schon vorher aufgelöst wurde. Die Menstruation wäre also der Terminus ad quem der Lebensdauer einer Eizelle, d. h. die höchste mögliche Lebensdauer würde die Zeitspanne von der Ovulation bis zur Menstruation umfassen. Viele moderne Biologen sprechen aber von einer viel kürzeren Lebensdauer. Dr. *Niedermeyer*¹ tritt auf Grund von Zellteilungsgesetzen für eine kurze Dauer ein. Aber auch er muss eingestehen, dass die Lebensdauer von Ei und Same noch gar nicht mit Sicherheit erkannt sind. Wir müssen weitere Forschungen abwarten.

3. *Wann erfolgt der Austritt des Eies aus dem Eierstock?* Das ist die wichtigste Frage! Hervorragende Biologen befassen sich damit, ohne aber zu einem einheitlichen Resultate gelangen zu können. *Fraenkel*² stellte die These auf, dass in der Mehrzahl der Fälle der 19. Tag nach Menstruationsbeginn als Ovulationstermin anzusehen sei; doch gibt dieser Forscher selber zu, dass es zu zahlreiche Einflüsse gibt, insbesondere sexuelle Erregungen, die den regelmässigen Ablauf stören und eine frühere Ovulation herbeiführen können! Die experimentellen Forschungen des Grazer Professors *Knaus*³ sind hier von grösster Wichtigkeit! In genialer Weise konnte er auf Grund der durch ein eigenes Verfahren konstatierten Einwirkung des Corpus luteum auf den Uterus auch die Zeit des Eisprungs berechnen, da nachweisbar das Corpus luteum circa 2 Tage nach dem Eisprung auf den Uterus einzuwirken beginnt. So kam *Knaus* zum Resultat, dass die Ovulation am 14.—16. Tage des Monatszyklus stattfinden muss, Allerdings setzen diese Berechnungen voraus, dass die Frau alle 28 Tage — die gewöhnliche Zyklusdauer! — menstruiert. Da es aber auch Frauen die einen längeren oder auch kürzeren Zyklus haben, 3 Wochen bis 45 Tage, muss der Ovulationstermin entsprechend verschoben wer-

¹ Über die Lebensdauer homologer und heterologer Spermatozoen im weiblichen Genitalapparat und in der Bauchhöhle. — Zentralblatt für Gynäkologie, 1914, Nr. 1.

² Sterilisierung und Konzeptionsverhütung. — Archiv für Gynäkologie, 144 (1930) Heft 1. — Vergl. auch *Fraenkel & Herschan*, Neue Erkenntnisse über Ursachen und Behandlung der weiblichen Sterilität. Urban & Schwarzenberg, Berlin & Wien. 1927.

³ Über den Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes in Intermenstruum. — Münchner medizinische Wochenschrift 1929, No. 28, pg. 1157.

¹ Capellmann-Niedermeyer, 1. c. 41 folgende Seite.

² Das Zeitverhältnis von Ovulation und Menstruation. in: Halban-Seitz, Biologie und Pathologie des Weibes. Band I, Seite 572 ff. (Das Zeitverhältnis von Ovulation und Menstruation).

³ Eine neue Methode zur Bestimmung des Ovulationstermins. — Zentralblatt für Gynäkologie. 1929, 35, 2193 ff. Ueber den Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes. Münchner mediz. Wochenschrift. 1931, 9, 344 ff.

den. Der Japaner *Ogino*¹ hat auf Grund von ausgezeichneten Experimenten Knaus Theorie im Wesentlichen bestätigt, und zwar auf ganz anderem Wege, und zudem sie verbessert. Er geht von der Tatsache aus, dass die Menstruation, von der aus alle anderen Forscher bisher die Daten für ihre Theorien berechneten, nicht die Ursache der folgenden Ovulation ist, sondern umgekehrt das Endresultat einer unfruchtbar verlaufenen Ovulation, d. h. also von dieser kausal abhängt, wie wir schon dargelegt haben. Wenn wir also den Ovulationstermin nach der Menstruation berechnen wollen, kommt dafür nur die nachfolgende in Betracht, was zwar freilich praktisch weniger bequem, aber eben doch einzig richtig ist! Ogino kommt nun experimentell zum Ergebnis, das die Ovulation normalerweise nur innerhalb von 5 Tagen, und zwar am 12.—16. Tage vor der nachfolgenden Menstruation, vorkommt. Wir sehen infolgedessen, dass Oginos Theorie mit Knaus fast genau übereinstimmt, wenn der Menstruationszyklus 28 Tage beträgt. Ogino hat übrigens auch schlagend bewiesen, dass fast alle so verschieden gearteten Forschungsergebnisse der übrigen Gelehrten ebenfalls mit seiner Theorie übereinstimmen, wofern die Termine statt nach der vorhergehenden Menstruation nur auf die nachfolgende berechnet werden! Denn alle diese verschieden langen Perioden stimmen alle darin überein, dass die Anzahl Tage *nach* der Ovulation bis zur nächsten Menstruation stets *constant* bleibt, während die Differenz in der Dauer des Monatszyklus demnach einzig in der Zeit vor der Ovulation zu suchen ist. Knaus legt dieser Constante nach der Ovulation sogar den Wert eines Naturgesetzes bei! Jedenfalls bedeutete diese Erkenntnis für die f. St. einen erstklassigen Fortschritt.

Der Ovulationstermin steht dem Gesagten zufolge mit viel grösserer Sicherheit fest, als die Dauer der Befruchtungsfähigkeit von Ei und Same.² Aber

die Theorie Knaus — Ogino wird mehr und mehr von den experimentellen Forschungsergebnissen bestätigt. Wenn je eine Form der f. St. Sicherheit für sich beanspruchen dürfte, so ist es gewiss diese! Wenn wir also ihr entsprechend die Lebensdauer des Eis nach dem Follikelsprunge auf höchstens 24 Stunden und die des Spermas auf 3 Tage, höchstens und nur ausnahmsweise auf 4—8 Tage festsetzen, so kommen wir unter Berücksichtigung der Korrektur von Ogino auf folgendes Gesetz der F. St.: Der Coitus ist nur dann *fruchtbar, wenn er zwischen dem 19. und 12. Tage, ausnahmsweise zwischen dem 24. und 12. Tage vor Beginn der nächsten Menstruation* ausgeübt wird. In der Zeit vor und nach dieser Fruchtbarkeitsperiode ist die Befruchtung praktisch ausgeschlossen. Um die Regel verwerten zu können, muss natürlich der zukünftige Menstruationstag vergleichend errechnet werden.¹

Diese im Grunde doch recht summarischen Ausführungen über den biologischen Unterbau der für St. waren unbedingt notwendig vornehmlich aus zwei Gründen: erstens war es unumgänglich, die neueste Form derselben können zu lernen, weil es bisher sicher die beste ist. Wenn der Moralist überhaupt etwas von der f. St. erwarten will, dann darf er auch die wissenschaftlichen Fortschritte nicht ignorieren. Wir haben gesehen, dass Capellmann in dieser Frage ein unbestrittenes erstes Verdienst für sich beanspruchen darf, aber seine praktische Regel und deren Voraussetzung vom Ovulationstermin stimmen nicht mehr mit den Tatsachen überein. Capellmann lehrte genau das Gegenteil von dem, was wir mehr und mehr als die Wirklichkeit ansehen müssen, nach ihm wäre das Fruchtbarkeitsmaximum in den ersten 14 Tagen nach der Menstruation und 3—4 Tage vor der neuen Periode zu suchen! Kein Wunder, dass man die Capellmann-

noch zweifeln darf! Aber jegliche Beweiskraft können wir dieser Argumentation nicht absprechen.

¹ Wenn der Monatszyklus konstant bleibt, dann ist die zukünftige Menstruation leicht zu berechnen: Man zählt die Anzahl der Tage, die der Zyklus umfasst, z. B. 28, zum Datum der letzten Menstruation, dann zählt man von dem so erhaltenen Datum 19 Tage (ausnahmsweise 24!) zurück, um den Anfangstermin der 8tägigen Fruchtbarkeitsperiode zu erhalten. Ist der Zyklus aber nicht konstant, was zum Beispiel nach der Geburt oft vorkommt, dann müssen die Variationen erst beobachtet und zur Berechnung des Zyklus verwertet werden.

¹ Ovulationstermin und Konzeptionstermin. — Zentralblatt f. Gynäkologie, 1930, 8. — Vergl. auch Capellmann-Niedermayer, 1, c. 91 f. (Anmerkung 101).

² Das dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass jene Forscher, die für eine sehr kurze Lebensdauer derselben eintreten, ihre These zum Teile oder sogar fast ausschliesslich auf Versuche an Kaninchen stützen. Es fragt sich also, ob ihr Induktionsbeweis wirklich allgemeine biologische Gültigkeit habe, woran man vorläufig

sche Regel schon sehr bald vielfach als unsicher und unrichtig zurückwies! — Was uns aber die biolog. Wissenschaft zweitens lehrt, ist andererseits die noch verbleibende verhältnismässige Unsicherheit der Theorie Knaus — Ogino! Wir haben allen Grund, von der Biologie noch viel mehr zu erwarten, aber vorderhand wird uns gerade eine möglichst genaue Kenntnis des Forschungsstandes vor Illusionen bewahren! Mag diese Theorie auch zu gut fundiert sein, als dass wir sie skeptisch von uns weisen dürften, so wäre es doch immer noch zum mindesten unklug, mit dem Holländer Arzt *Smulders*¹ auf die „absolute“ Sicherheit derselben einfach zu schwören.

¹ Periodische Enthaltung in der Ehe. 2. Auflage. Regensburg 1932.

ren. Und selbst wenn wir einmal so weit sein werden, so dürfen wir doch nie vergessen, dass wir es hier mit *Lebensgesetzen* zu tun haben, die sich nicht so leicht in eine mathematische Formel hineinzwängen lassen. Sehr treffend bemerkt dazu der Mediziner Dr. A. *Hittmair*:¹ Man muss mit Ausnahmen und Erweiterungen der physiologischen Spielweiten rechnen, einerseits was die Befruchtungsfähigkeit von Ei und Sperma anlangt, andererseits bezüglich des Ovulationstermines selbst. Wie gross diese Spielweite des „noch Normalen“ ist und wie häufig Ausnahmen von der Regel vorkommen, das lässt sich heute noch nicht abschätzen“.

¹ Die fakultative Sterilität der Frau. — Theologisch-praktische Quartalschrift 84 (1931) 279 f.

KRITIKA

Alfred Stern, Die Philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert.

Verlag Ernst Reinhardt, München (432 stran; 8°, nev. M. 10, váz. M. 12.)

Ozývá se světem filosofickým slovo Heglovo: „Der Mut der Wahrheit.“

Celá novější doba německé filosofie se pohybuje základními problémy filosofickými, to jest, pravdou, skutečností a hodnotou. Przywara označil tři směry: 1. Filosofie jako apriorní názor na daný svět, 2. filosofie jako systém platných hodnot, 3. filosofie jako nauka o jsoucnu, které vzniká. Přítomná kniha jedná o základních bodech těchto směrů. Problém teoretický je zároveň velmi důležitý o praxi, neboť celý život a jeho problematika u jednotlivce i v celé společnosti točí se kolem pravdivosti úsudků, skutečnosti věcí a platnosti hodnot. Pravda, skutečnost a hodnota mají intimní, logický vztah navzájem a ke všemu chápateľnému.

Dějiny filosofie ukazují, že se vždy kladla větší váha v myšlení na problém skutečnosti. (Odtud vznikají všechny systémy: realismus, idealismus, materialismus, spiritualismus, mechanismus a dynamismus, které jsou vlastně teoriemi skutečnosti.) Oproti tomu historie je opravdu chudá na

řešení problému pravdy. Obvykle byla pojmána pravda jako cíl poznání, nikoliv jako předmět poznání. Některé systémy (racionalismus nebo empirismus) mohou se zdát systémy pravdy, avšak jejich principy se obrací ke skutečnosti. Totéž cítil již Rickert, který napsal, že se dnešní doba neodvažuje pohlédnouti pravdě do očí. Ani osvobození, které provedl Kant, t. j. osvobození pravdivosti poznání od pravdivosti poznatého, nestačí, neboť pravdivost poznání zůstává nedotčena zjištěním, zda ten neb onen způsob skutečnosti jí odpovídá (zda reální nebo ideální). Na druhé straně obsah poznání a jiní činitelé poznání jsou v úzkém spojení; patří vlastně ke komponentům pojmu pravdivosti. Proto pravdivost poznání nemůže úplně abstrahovat od skutečnosti; je však mezi skutečností a pravdivostí způsob funkcionalismu, a to tak, že určení jednoho pojmu zahrnuje druhý. V tomto základním postavení řeší autor základní pojmy pravdivosti a skutečnosti.

Skutečnost je již určení, a proto předpokládá určující myšlení, od něhož se již nesmí předpokládat, a proto nemůže být mírou jeho pravdivosti. Autor nalézá nové řešení tohoto problému pravdivosti a skutečnosti v novém pojmu pravdivosti, a tím staví novou nauku vedle racionalismu, logicismu a empirismu, t. j., fronetismu.

Je to nové rozlišení, které dává autor mezi myšlením jako určením, t. j. mezi myšlením, které tvoří transcendentní-logické pojmy a mezi myšlením, které je ponořeno do řádu času, které je výplodem lidského mozku a psychologickým. Tento rozdíl obou pojmů myšlení staví člověka a zevnější svět (als Denkbestimmtheiten) na též stupeň reality a je překonán každý subjektivismus.

Mluvíme-li pouze o pravdě lidského rozumu, nikdy nemůžeme začít u zdůvodnění reality mimo nás, neboť lidský intelekt je pouhá mohoucnost (potentia) k poznání. Nikdy nemůže být první pojem pravdivosti, poněvadž vzniká teprve spojením mohoucnosti se jsoucnem. Proto k lidskému intelektu je první jsoucno, které ovšem nese strukturu, předpokládající První Intelekt, Boží. Proto rozlišení scholastické filosofie na „veritas ontologica“ a „veritas formalis“, t. j. na pravdivost věci, jejíž mírou je intelekt Boží a pravdivost rozumu lidského, která předpokládá jsoucno, která je jen vztahem *adaequatio-intellectus cum re*, nejlépe ukazuje, jak moderní filosofie sahá na nejzákladnější pojmy, jak ale podléhá ještě vlivu kriticismu Kantova a subjektivnímu zdůvodnění objektu dle Descarta: Cogito, ergo sum. Ve skutečnosti i Stern stále poukazuje, že pravdivost není pojetelná bez jsoucna.

Rozvádí pak dále přednost pravdivosti před jsoucnem a hodnotou a přichází k dynamicko-tvořivé kausalitě, a tím k poznání; metafysika je pak možná nikoliv jako metafysika jsoucna, nýbrž jako metafysika hodnot. Je-li však stálým a neměnným nositelem hodnot podmět, který dává Stern, nebo spíše jsoucno samo a objektivní řád jsoucna, o tom rozhoduje zase základní pojem přednosti jsoucna před pravdivostí.

Stern chtěl postavit nový systém pravdivosti, skutečnosti a hodnot na kritickém podkladě poznání, čímž však jen potvrdil kritický postup aristotelsko-tomistické filosofie. *Habáň.*

Fr. Agostino Gemelli O. F. M., Idee e Battaglie per la cultura cattolica.

Società Editrice „Vita e Pensiero“, Milano 1933.

Svazek Gemelliho obsahuje sbírku článků programových a konferencí, uveřejněných od r. 1907 v různých revuích.

Boj o vědecké usměrnění katolického života Itálie prodělává o něco dříve než naše vlast. Poněvadž však všechny programy a ideje se vyvíjejí, proto i přítomná kniha stanoví již pevněji program práce, který se má realizovati. Program kulturní práce se dá vysloviti krátce: 1. Nechceme kulturu vzdálenou od života, čisté zření spekulativních pravd, jako ozdobou ducha a estetického vkusu; kultura je život, jako usměrnění života, jako převod myšlenky k jednání, aby jednání tvořilo jednotu s myšlením.

Křesťanská kultura má sloužiti k lepšímu přivedení duší k Bohu, který chce mít své království mezi námi. To považuje Gemelli za novou formulaci křesťanské kultury, neboť jiné formulace jako na př. věda pro sebe samu, nebo harmonie mezi vědou a vírou a j., jsou výrazem předchozích dob, nyní jsou překonány. Moderní život vyžaduje obrat k nadpřirozenému životu, a proto kultura křesťanská má dáti člověku možnost dospěti k nadpřirozenému cíli.

2. Druhým důležitým bodem tohoto programu je: Jsme „středověcí“ co do věčných pravd náboženských a co do nezměnitelnosti metafysiky aristotelsko-tomistické; uznáváme však postup odborných věd přírodních, v nichž se moderní myšlení rozvinulo. Avšak v moderní filosofii nalézáme jen pravdu slov Cornoldiho: Historie moderní filosofie je jen vyprávěním o omylech intelektuálních u člověka ztrácejícího se ve výšinách své pýchy. „Lze nazvat historii moderní filosofie: Pathologie lidského rozumu. Italská filosofie scholastická již po mnohá léta jde tímto směrem. Je možno vytknouti snad jen nepřesné rozlišování života vědy a života víry, který v člověku musí přijíti k harmonii; tím však nesmí utrpěti pojem víry, vědy a filosofie ani jejich metody. Jsou to vědy rozličné.

H.

Dr. H. Boškovič O. P., Jsoucnost Boží.

Knihovna Filosof. Revue, Olomouc 1932.

Je fakt v českém myšlení, že vzbudí zájem a obdiv kniha, často bezobsažná nebo povrchní, v níž není problémů ani hlubších řešení, avšak velmi nepatrný zájem vzbudí kniha myšlenek a

řešení. Milujeme povrch věcí, na dno málokdo dohlédne a málokdo se dívá!

Kniha jsoucnosti Boží od dra Boškoviće je hlubokým pohledem, výstižným vhladem do čtvrtého důkazu sv. Tomáše o existenci Boží („Quarta via S. Thomae.“) Cesta 4. důkazu je cestou po stupních. Předpokládá nejzákladnější metafysický problém „analogia entis“; či jak moderní užívají: hierarchie jsoucna; po stupních jsoucna a dokonalostí vystupujeme až ke Zdroji až k Jsoucnu samému a Zdroji vši dokonalosti. Nebyl tento výstup k Bohu nejsnazší, je však nejpádňější a nejkrásnější, neboť odpovídá lidské snaze dospěti k Bohu nejvlastněji. Autor ukazuje, jak šel historický vývoj než dospěl k vrcholu u sv. Tomáše a jak zase po tomto mysliteli ustupovala lidská mysl níže, nechápajíc geniality v prostotě důkazů čtvrté cesty. „Datur plus et minus ergo et Maximum.“

Kniha Boškovićova dosahuje svého cíle tím, že převádí vývoj tohoto důkazu i přes moderní filosofii, aby ukázala, že genialita sv. Tomáše není překonána.

Jak důležitým vodítkem a směrnicí pro lidský život je čtvrtá cesta k Bohu! Metafysika lidského života je spjata s metafysikou stupňovitého vze-stupu jsoucna a dokonalostí věcí. *Habáň.*

Helmut Thielicke, Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Ästhetischen.

Felix Meiner-Verlag, Leipzig, (12 RM.)

Německá filosofie podléhá stále vlivu nadin-dividuálních skutečností Heglových, Euchenových a j. filosofů. Z této nadskutečnosti plyne plné bohatství životních vztahů. Filosofie ducha určuje postavení jednotlivcovo. Je to vlastně starý historický problém universalnosti a individuálnosti, opakující se v nových formách, avšak s týmž obsahem. Německá filosofie v tomto boji uplatnila spiritualismus (snahy ducha) oproti materialismu, mechanismu a částečně též pozitivismu.

V tomto duchu je pracována i kniha Thielickeho o poměru etického a estetického.

Práce autora přesně stanoví svou metodu, dle níž chce dospěti k systematickému postupu.

Systematickým principem je mu korelace obou věcí etického a estetického. Tato korelace není „ein reines Nebeneinander“, nýbrž „ein kor-relatives Ineinander“, tak že jedno bez druhého nemůže být vysloveno. V této naznačené metodě autor je důsledný. První díl knihy rozvádí srovnání obou oborů v jejich strukturách (zvláště srovnání jednotlivých částí struktury,) druhý díl je pozoruje jako celky.

Splynutí duchového života v jeden celek ve svých nejrozmanitějších projevech je příčinou nejasného dělení vlastních předmětů jednoho neb druhého oboru. Tímto nedostatkem pracuje celá filosofie ducha a proto ani autor vycházející z této základny neuniká této nesnázi. Jeho sjednocení obou oborů, které ve skutečnosti mají každý svůj vlastní předmět, je zřejmé. Autor pozoruje jakousi vzájemnost obou oborů, avšak „iniciativní vzájemnost“ a uskutečnění v lidském subjektu nikdy neučiní, že by se oba pojmy „etické“ a „estetické“ kryly. Zůstává platná věta přes všechny kritický postup filosofie ducha a přes všechno zdůvodňování, jehož základ je v subjektu, že *actus, habitus, scientiae* specifi-centur ab *objecto*. V objektu má svůj poslední strukturní důvod každý z oborů nejen pokud se je pozorován jako věda, nýbrž i pokud se jedná již o etické a estetické úkony a projevy.

Kniha je plná hluboké metafysiky a jemných postřehů, orientaci v nich může dát princip sv. Tomáše.

Dr. Johannes Hessen: Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit.

Dümmlers Verlag Berlin und Bonn 1932.

Spisovatel popisuje vývoj pojmu podstaty. Po-dává jej vždy se zřetelem na příslušnou soustavu, na vnitřní souvislost směrů, z původních pramenů. Filosofie řeší poměr rozumu ze skuteč-nosti, rozum poznává skutečnost na základě principů příčinnosti, podstaty, totožnosti. — Co je podstata, jak vzniká, kde, kolik je jich, jsou různé podstaty? Na tyto otázky chce odpovědět každá filosofie. Metafysický pojem podstaty je jiný než její pojem u ostatních věd (hmotný) a filosof, jenž pokládá jejich podstatu za metafy-

sickou, může dojít jen k materialistickému ná-
zoru na svět (T. Hobes a jiní až k Haeckelovi,
Schopenhauer). A toto je vlastně blud dneška.

Otcem nové filosofie je Descartes. Je nepřítel-
em ztrnulosti a závislosti pozdní scholastiky,
avšak čerpá a vyrůstá z Aristotela a z pravé
scholastiky (G. von Hertling) a přijímá i jejich
pojem podstaty, jak jej zdokonalil „kníže scho-
lastiky“, Tomáš Aquin. Podle Descarta jsou sku-
tečně podstaty. Jejich pojem je v přímém vztahu
ke skutečnému řádu věcí. Poznávají se podle
svých vlastností (accideus). Myšlení se řídí při
jejich poznání zákonem podstat. Poznání sebe
sama (cogito, ergo sum) však není plodem my-
šlení, nýbrž intuice. Akcidens se liší od podstaty
jen modálně. Podstaty se dělí na nestvořenou
(nutnou, Bůh) a stvořenou. Tyto jsou zase du-
chové (myslící, nedělitelné) a tělesné (prosto-
rové, dělitelné), navzájem různé. Tak tomu je
i u člověka (dualismus); duch a tělo jsou spo-
jeny ve středu mozku. Toto neuspokojivé vy-
světlení jednoty ducha a těla se snažil lépe vy-
řešit okasionalismus.

Geulincz praví: Věc není příčinou dění, nýbrž
nástrojem. Mezi věcmi není přímého vzájem-
ného vlivu (causae occasionales), přímou příči-
nou všeho je Bůh. Jsme jen částčkami Boha
(Spinoza). Jen duch je schopen činnosti. Pravda
poznání není dána věcmi, nýbrž námi (Kant).

Malebranche rozvíjí okasionalismus dále. Věci
poznáváme viděním jejich ideí v Bohu. Prohla-
šuje tím spíše nevědomky, že věci nemají vlastní
podstaty. Okasionalismus je ovocem mysticko-
kontemplativního smýšlení (člověk nic není, nic
nemůže, Bůh je všechno ve všem; Geulincz-Cal-
vin, Malebranche-Augustin). Tuto nauku pro-
vedl do posledních důsledků Spinoza: Jest je-
nom jediná, nekonečná, naprostá, myslící pod-
stata, sama ze sebe. Je to bůh, a jen v něm je
vše zahrnuto, a toliko v něm vše může být
poznáno (pantheismus, G. Bruno).

Sem patří i Leibniz, jehož velikost se jeví
v jeho universalitě, jež se ukázala i v řešení
problému podstaty. Jde jednak ve stopách jme-
novaných už mužů, jednak přímo proti nim.
Proti empirismu učí, že obecné ideje jsou nám
zahaleně vrozeny a jsou vyvolávány počítky.
Také idea podstaty, jež je skutečná jednota na-

hodilých vlastností, a její obsah je pozitivní.
Jsou to monady, jejich přirozenou vlastností je
síla a činnost (pojem dynamický). Vzájemnou
působnost vysvětluje harmonia praestabilita, jež
je zároveň důkazem jsoucnosti Boha, nestvo-
řené podstaty, z níž vyzařují monady. Leibni-
zovo učení je opakem Spinozova. Spojení je
v soustavu se snažil Chr. Wolff, jenž měl zá-
sadu: „Philosophiam et certam et generi hu-
mano utilem efficere“, což však mělo v zápětí
jistou zpovrchnělost a oslabení Leibnizových
myšlenek. Pojem podstaty tvoří si Wolff tak,
aby vyhovoval i scholastice i Descartovi i Leib-
nizovi. Bližšího určení však o ní nedává. Jím
se končí řada předkantovských racionalistů.

Na zcela jiném poli chce vyřešit rationalis-
tický pojem podstaty empirismus. Má tři ob-
doby: Lockovu (podstatu nemůžeme poznati) —
Berkeleyovu (popřel jsoucnost hmoty) — Humo-
vu (není ani duchové podstaty); vynikl v Anglii.

Rationalismus a empirismus chtěl spojití vyšší
syntesou Kant, a proto vytvořil nový, kritický
pojem podstaty. Vychází spočátku z přírodních
věd a přejímá z části názory Descartovy a Leib-
nizovy. Pak jde vlastní cestou. Podstata je ne-
proměnná, harmonia praestabilita (Leibniz) je
nemožná; atomy (monady) vyplňují prostor svou
přítomností a působností. Vlivem empirismu
zavrhne Kant ve filosofii deduktivně matema-
tický postup. Neboť omyly metafysiky jsou ne-
jenom z nevědomosti, nýbrž také z neodůvod-
něných závěrů. Podstata duchová jest; má-li
rozum, je to duch. Podstaty pocházejí od jednoho
původce a pořadatele. A tak je Kant zase na
půdě dogmatické metafysiky, ale po krátkém
zápasu vítězí kritika pouhého rozumu. Praví:
podstata je jenom rozumový pojem. Smysly po-
znáváme věci (trpně) a rozum z jejich poznatků
tvoří pojmy. Při poznání je nutné „vidění“ před-
mětu. Poněvadž však podstaty nevidíme, je to
jen forma rozumu a jejím prostřednictvím po-
vstává poznání. Protože kategorie (pojmy) jsou
zcela jiného druhu než empirické poznatky, je
nutné pojítko mezi nimi. Tímto jsou transcen-
dentální schemata. I podstata je schema, je trvá-
ním skutečna, v čase a nemění se. Je určena
jevy (fenomenální podstata). Podstaty na sebe
působí. A priori poznáme jen jejich nutnost,

jednotlivě je poznáváme a posteriori, jakož vůbec všechno. Hranice jevů (fenomenon) určuje noumenon, což je čistě rozumový pojem. Hmota je substantia faenomenón. Pro představu celku všeho poznání empirického potřebuje rozum zvláštních, nadvěčných pojmů, a to jsou transcendentální ideje. Základem učení o duši je „myslím“, v tom se jednotí všechno vnitřní poznání. Pojem „já“ je o sobě prázdný. K poznání sebe nestačí být si sebe vědom. Poznáváme se tak, jak se sami sobě jevíme. Dokázali a priori, že každá myslící bytost je jednoduchá podstata, to by znamenalo pád Kritiky, ale není to možné. Závislost Kantova na přírodních vědách při tvoření pojmu podstaty způsobila, že si nevěděl rady s živou a měnivou podstatou lidskou.

Kantem se ukončil vývoj podstaty ve smyslu Descartově, zároveň však byla jeho neuspokojivá nauka popudem k obnovení spinozovského pojmu podstaty, dogmaticko-metafysického (Fichte, Schelling, Hegel) v německém idealismu.

Fichte chtěl původně jenom spojit Kantovy názory ve vědeckou soustavu uvedením jeho dvanácti kategorií na jednu, nejvyšší zásadu. V dedukci podstaty vychází z předpokladu $A=A$; já jsem já; pojem já určuje své vlastní bytí. O čem lze užití $A=A$, jest skutečné. Svět „já“ a ostatní svět na sebe působí. Všechny rozpory mezi nimi se vysvětlí různými poměry činnosti a trpnosti. Tak můžeme vyvoditi syntetický pojem podstaty, jež je bližším určením trpnosti činností — je to „já“, pozorované jako oblast vší skutečnosti. Vše mimo ni je nahodilé. Jedno bez druhého však je nemyslitelné. Podstata je universum; později však praví, že podstata je hmotná. Asi roku 1801 se vrací k podstatě — absolutnu, jež však je proti Spinozovi živé, dynamické. Tím se stává i Fichte předchůdcem aktualismu.

Hegel vyvozuje rozumové poznání z nejvyššího, abstraktního bytí. Shoduje se skoro úplně s Fichtem. Mezi podstatou a nahodilostí jest dán rozdíl jen jejich vzájemným poměrem. Podstata je vnitřek nahodilostí, jejich souhrn a jako moc určovati značí také příčinu. Podstata je živá a činná. Dokonalá podstata se nazývá subjekt. Jen duchové je živí. Také on stojí už na půdě aktualismu.

Schelling se liší od obou tím, že jeho podstata je nehybné absolutno. Proti idealismu povstali odpůrci, Herbart a Lotze a zdůrazňovali mnohost podstat. Jejich metodou je opatrná analýsa, jasná věcnost. Vysvítá to už z Herbartovy definice filosofie: dokonalejší upravení pojmů. To se děje v logice, metafysice a estetice. Metafysika má zbaviti rozporů rozumové pojmy, získané empiricky. Pojem věci není obsažen ve zkušenosti, ale i vnitřně je nemožný. Proto usiluje Herbart o reálný pojem podstaty, v němž by se jednotily všechny vlastnosti. Taková podstata je jednoduchá, nemění se, skládá se z ní vše hmotné i nehmotné. Pojem „já“ je plný rozporů. Je výplodem představ, které jsou objasněny podstatou duše. Duše je nepoznatelným podkladem všech duševních dějů. Je mnoho stvořených podstat, které jsou nehybnými jsoucnými. Tím se liší od předchozích.

Důkladněji propracoval pojem podstaty Lotze. Podstata je plodem myšlení, které ji tvoří z vnitřních zkušeností. „Já“ je podklad vnitřního života. Podstatou tvrdíme, že jednota věcí při změně trvá. Jejím prostřednictvím můžeme chápati vnější zkušenosti. Lotze se řídí Leibnizem i při určení obsahu podstaty: je živá, poměnná, a proto činná; je jednoduchá. Vzájemný poměr podstat vykládá částečně ve smyslu Leibnizově, částečně podle Spinozovy všeobecné Podstaty, takže jsou jednotlivé podstaty podle Lotze „relativně samostatné části absolutna.“ Jednota duševního našeho života svědčí o jedné duševní podstatě, která však není příčinou dění, nýbrž něco, schopné činnosti i ovlivnění. Blíží se aktualismu: duše je podstatou pro svou činnost; je nesmrtelná. Podstatou těles je jejich vnější nutná jednota. Lotze je středem mezi Herbartem a Fichtem.

V polovině 19. století se zvedá proti idealismu materialismus a positivismus. (A. Comte, J. St. Mill, E. Laas, R. Avenarius, E. Mach). Není nic než počítky. Dochází tak k ostré kritice pojmu podstaty: je to fikce (Vaihinger), kterou je třeba odstranit (Petzoldt).

Psychologickým důvodem podstaty je vrozená snaha o vyrovnanost myšlení, o pevné pojmy všech věcí a dění a o nejnížší podstatu. Skutečnost však podstaty nemá, ano přímo ji

popírá, je proto podstata logickým omylem, jehož odstranění znamená vyřešení problému světa. Podle Petzoldta se o to pokusil už Protagoras i Hume, ale dokázal to teprve Mach a Avenarius.

Vaihinger učí, že rozum pořádá logickými formami zmatek našich představ. Tím se však vzdaluje myšlení stále více od skutečnosti. Nelze ovšem popírat platnost myšlení naprosto (pessimismus), myšlení jest, ale jest jenom biologickou činností (pak ovšem padá nezávislost rozumu). Vaihinger souhlasí se jmenovanými právě filosofové i s pragmatismem. Kategorie, jak praví, jsou jen osobní, vědomě klamné domněnky. Úsilí o ně ukazuje však aspoň na instinktivně účelnou činnost duše. Podle toho i podstata je domnělým podkladem vlastností, prakticky důležitý, vědecky bez ceny.

Z různých názorů na podstatu tvoří její nový kritický pojem novokantismus: celé poznání je v myšlení. Bytí je výsledek objektivního myšlení. Tím vzniká z Kantova transcendentálního idealismu logický, čili panlogismus.

Sem patří A. Cohen: logické myšlení je základem, zřídlem vědy; užívá jednotných soudů, z jejich jednoty plyne jednota poznání i předmětu. Mezi prvními soudy patří úsudek o podstatě. Ta označuje bytí, jež nalézáme v „já.“ Podstata je trvání a změna sebe sama, příprava věci, ne ještě věc sama. Ve světě duchovém je základem podstaty jednání.

Natorp učí, že mysliti a býti je totéž. Logika má určití předmět věcným myšlením a spojití logické funkce ve funkci základní (Kant). Logika nás též vede k neproměnlivé podstatě dění, jež je pohyblivým obsahem prostoru v prostoru.

Podle Cassirera je pro pojem význačné to, že určuje vztah různých složek věci. Podstatou poznáváme jen zákonitost skutečnosti. Skutečnost jest jen jedna: smyslové jednotliviny — z těch čerpá věda. Jiná podstata označuje bytí věci a má nemalou důležitost v poznání.

Bauch praví, že objektivita poznání žádá, aby jeho obsah byl objektivně nutný, ne libovolný. Nutnost podstaty vyplývá z příčinnosti. Podstata je objektivním zákonem pořádání vlastností, vyjadřuje jejich vzájemný poměr. Pro všechny tyto učence je podstata pouhým pojmem rozumovým, nikoli skutečností. Jisté rozdíly jsou u nich při

určování obsahu podstaty, při čemž se Cassirer a Bauch blíží poněkud Lotzovi.

Už u mnohých uvedených soustav se jevila snaha nahradit ztrnulou podstatu podstatou živou a činnou (Fichte, Lotze). V poslední době se o to rozvinul úporný, a snad poslední boj. Proti Ed. von Hartmannovi (spekulativní idealismus) stojí pozitivista Wundt a jeho žák Paulsen.

Hartmann píše. Kategorie jsou neuvědomělá logická učení vztahů. Vrcholí v kategorii podstaty. „Já“ je subjektivně ideální jev ve vědomí. Nemá podstaty. Ani objektivně skutečná oblast nemá vlastních podstat, neboť podstata je výsledek činnosti. V metafysické oblasti je podstata subjektem činnosti, je před činností, nad prostorem a časem, neuvědomělá, netělesná; je to bytí samo od sebe a z něho je všechno. Jeho učení je tedy konkrétní monismus proti Spinozovi abstraktnímu.

Wundt učí naopak, že pojem podstaty budujeme ze zkušenosti. Metafysická podstata vzniká abstrakcí, je jediným skutečným podkladem věcí, její činnost je příčinou dění. Je v ní však rozpor. V přírodních vědách je pojmem podstaty pojem hmoty a je pro ně nutný. V psychologii není podstaty. Zničila by se jím životnost duše. Duše je jednota duchového dění, jehož posledním důvodem je vůle. Ontologickou poslední jednotkou nejsou činné podstaty, nýbrž činnosti, plodící podstatu.

Totéž říká o duši Paulsen a rozvádí Wundtovo učení dále; jednotlivá duševní dění jsou částí celku: duše jedince splývá s duší národa, ta s duší (životem) lidstva a život lidstva splývá s vlastním Životem-Bohem, jenž je jedinou podstatou (Spinoza). Přibližuje se velmi též Lotzovi, ale Lotze je křesťanský theista, kdežto Paulsen je idealistický pantheista. Positivismus i novokantismus, popírající podstatu, jsou svěží ještě dnes. Přesto můžeme mluvit přece o rehabilitaci podstaty, jež vyplývá z odklonu od subjektivistického novokantismu ke skutečnosti, k živému dění a bytí. Důkazem toho, že zřejmě i vznik a vývoj filosofie života, fenomenologie a j. Znamená to zároveň obrodu metafysiky (O. Külpe); podstata je chápána jako forma bytí. Než ostrá kritika objevuje trhliny i v aktualismu (K. Österreich, H. Driesch, W. Stern, O. Külpe — Gut-

berlet, Geyser, Bau). Ukazují se četné pokusy o spojení substantialismu s aktualismem. Nejlépe snad se to podařilo vynikajícímu scholastikovi H. Schnellovi. O totéž usiluje i M. Scheler.

Účelem této knihy je podati ucelený pohled na vývoj pojmu podstaty. Podstata je vesmír — a vzniká pantheismus, proti němu aktualismus, idealismus... Z relativní podstaty vyrůstá empirismus, racionalismus, kriticismus, novokantismus atd. Zatím co všichni přicházejí a odcházejí, scholastický pojem podstaty stojí nepohnutě po staletí a ožívá zvláště dnes. G. V.

Dr. Johannes Hessen, Die Methode der Metaphysik.

Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn, 1932.

Duševní život lidstva se zřetelně obrací do větší hloubky, což znamená probuzení a obrození metafysiky. Všichni jsou dnes už jisti, že metafysika je, ale není ještě pevné ani jednotné metody. Je jich asi pět, a tím i pět druhů metafysiky:

Axiomatická: Skutečné je, co má hodnotu, nebo je hodnotou. (R. Eucken.) Vše tu spočívá na víře a axiomatu jsoucna, ne na důkazu, ne na vědě (W. Stern, R. Kynast, E. Oberhuber, P. Wust, O. Spann). Zastavuje se u vnějšku věcí, proto se sama vylučuje.

Po její cestě jde i metafysika *intuitivní*; proniká však poněkud dále: Rozum lidský nestačí na poznání (Kant), doplňuje jej intuice. Rozum chápe jen tvar věcí, k jejich podstatě a vnitřnímu životu pronikáme intuicí (Bergson), viděním pravdy. Skutečné je živé, tedy i poznání je živé, neboť vzniká z živého patření, ne chladným rozumem (Simmel, Keyserling). „Ding an sich“ je vůle (Schopenhauer). Intuice nestaví na důkazu, a přece, pravdu poznáme jen rozumem. Právě tak jde i fenomenologie (Heidegger), jež je vlastně metafysická antropologie.

Opakem uvedených směrů je skeptická *aporetická* metafysika. Metafysika je pro ni nutná, není jí nesmyslem jako positivismu. Ale tvrdí, že rozum dovede záhady jenom nacházet a stavět, nikoliv je řešit, protože jsou nad náš rozum (Windelband, Liebert). Hartmann již mluví smířlivěji: metafysika se může rozuměti buď roz-

umová oblast ideí (Boha, duše, svobody...), a pak obстоjí aspoň jako část filosofie — nebo se může chápati jako bojiště spekulativních soustav, obrazů věcí atd., t. j., jako nalézání neřešitelných, stále se vracejících záhad. I tak by se dala ještě metafysika strpěti. A konečně: metafysika je vytrvalá snaha o zvládnutí záhad. Toto zní už méně radikálně a blíží se pravdě. Tato metoda nemá nadějí, neboť záhady popisuje, nikoliv řeší.

Metafysika *deduktivní* též uznává, že jenom správným postupem rozumu dojdeme k pravdě, ale vidí jej aprioristicky v dedukci (Brentano, novoscholastikové). Dělí se na *novověký rationalismus*: metafysika se začíná pojiti těsně k přírodním vědám, ale nevzniká — proti očekávání — metafysika empirickoinduktivní, nýbrž do popředí se dere matematika, a z ní potom už přirozeně vyrůstá aprioristická deduktivní metafysika (Spinoza, Descartes, Leibniz), jež pracuje s pojmem podstaty a dostatečné příčiny (Chr. Wolff). Kant jí vzal samozřejmost, a tím ji zničil.

Patří sem dále *spekulativní idealismus*, jenž odvozuje vše a priori z nejvyššího pojmu, ideje (Fichte, Schelling, Hegel). A konečně aristotelskoscholastická metafysika, lišící se úplně od předešlých. Praví: *cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu* (Thomas Aqu. Super Boeth. de Trin. qu. 1. a. 1.). Abstrakcí smyslových vjemů dostává metafysické obecné poznání. Dále: *ens et verum convertuntur*. Co je, je poznatelné. Pravda poznání je určována pravdou věcí. Čistě deduktivní metoda hřeší dogmatismem.

Nejvíce přívrženců má *induktivní metafysika*. Postupuje a posteriori, empiricky, kriticky. Kant jí nemůže vyvrátit, neboť podle něho je pravdou, co jako pravdu stanoví náš rozum aprioristicky. Tito však staví na výsledcích jednotlivých věd, zvláště přírodních, na denních zkušenostech. Poznání, jinak získané, je ovoce bez semene (G. Th. Fechner). Bůh je nejvyšší skutečnost a jeho bytost není určena pojmem a priori, nýbrž jeho činností ve světě. Na tomto buduje dále N. Hartmann. Podle Wundta má metafysika spojití dosavadní vědecké poznatky a O. Külpe dodává: — vnitřní souvislostí v jednotný obraz světa. Spojití ducha s hmotou (Aug. Messer, E. Becher) a to metodami reálních věd.

Tito všichni však většinou jen stanoví program, jehož neuskutečňují. A pak, jejich indukce je zdánlivá, umělá. Přecházejí k dedukci a intuici, až snad na Driesche.

Co je vlastně metafysika? Quot capita, tot sensus. Správný její pojem dá jen správná filosofie, poznávající obecně, celou věc, jak je. Vyrůstá tedy metafysika ze skutečnosti a jest „*pravda o podstatě věcí, o jejich vzájemném vztahu a příčině*.“ Zkoumá *bytí světa*, kdežto názor na svět se obírá smyslem světa, a tvoří si jej rozum ze životních poznatků.

Jaký je předmět metafysiky (objectum)? Předmět může být: vnímaný smysly, s reálním bytím (reální vědy) — vytvořený rozumem (kruh, čísla, pojem, soud, hodnota) s ideálním bytím (ideové vědy) — nadsmyslový, zbudovaný rozumem na podkladě skutečnosti, a tak jen tento může být předmětem metafysiky.

Metafysika tedy má vlastní předmět, a proto i vlastní metodu. Není jí ani dedukce ani indukce ani intuice (přirozená, Lotze), nýbrž *závěry, soudy* (H. Driesch, Hartmann, nejlépe Al. Müller), t. j., *redukce*. Neboť indukce dává poznání jen částečné, z oblasti hmoty, t. j. podklad metafysiky. Intuice by se mohla připustiti snad tam, kde jde na příklad o vrozené přesvědčení o skutečnosti věcí, o vzájemném vztahu podstat, nebo jako pomoc k nalezení pravdy, ne jako její důkaz. Redukce nevychází jako dedukce z absolutně daného pojmu, netvoří však jen hypotézi, nýbrž hledá dostatečnou příčinu, jež je zřejmě nutná v každém řádu (Th. Droege). Jde tu vždy o věc poznatelnou. Co je poznatelné, je, a poznati věc znamená poznati její příčiny. Metafysika pokročila. Přítomná kniha je zachycením moderního nejmocnějšího proudu, t. j. metafysiky způsobem přehledným a výstižným.

G. V.

J. L. Fischer, Třetí říše.

Úvodem do současného politického stavu.
Brno 1932. Stran 117.

Současné Německo poutá k sobě pozornost, stupňující se zvláště v poslední době vítězcího hitlerismu s jeho všemi průvodními znaky. Mimo

Šaldův článek v jeho zápisníku (IV, 12—13) a mimo krátkozraké politicky zaujaté novinářské články, nebyl u nás vlastně německému národnímu socialismu věnován pronikavější rozbor, jaký zasluhuje. Fischerova studie — myšlená zároveň jako úvod do současného politického stavu a další praktická aplikace jeho skladebné filosofie — pokouší se tuto mezeru do jisté míry odčinit. Všímajíc si především sociálních a duchovních sil, jimiž je nesené živelné hnutí německého národního socialismu, který v své podstatě je pokusem překonat krizi kapitalistického řádu zachováním soukromého vlastnictví a včleněním všech společenských vrstev v národní jednotu, sleduje tato studie dále vývoj korporativní myšlenky, kde se znovu dotýká demokracie a kapitalismu, pokouší se v dalším podat nové pojetí třídního boje a přes koncepci stavovského státu u O. Spanna končí perspektivami, v nichž Fischer, snad až zbytečně znovu, podává nárys skladebného uspořádání společnosti. Smysl celé knihy je vlastně dokázat nutnost tak zvaného korporativního funkcionalismu v uspořádání společnosti, k němuž tak zvaný korporativní solidarismus ve fašismu je vlastně průchodným stadiem, a který je postaven na Fischerově tézi, že statky mají být fundovány institucemi a tyto zase výrazy, což, jinak řečeno, znamená, že hospodářství má být podřízeno zájmům duchovním. Aby získal základnu pro nárys korporativní myšlenky, podává Fischer kritiku demokracie a kapitalismu. Nemyslím, že analýza kapitalismu, vytýkající dva znaky, totiž: maximum statků v časovém minimu a maximum zisku při minimu nákladů jako postuláty kapitalistické výroby, by byla naprosto správná. Zvláště postulát první může platit i pro systém nekapitalistický. Fischer nepřihlíží dost k tomu, že kapitalismus je *především* hospodářským individualismem a pak teprve vším ostatním. Při nárysu stavovského státu je rozebírán O. Spann, který je prý ideologem národního socialismu německého, ačkoliv je jím spíš Sombart. Fischer vytýká Spannovi, že stavovské dělení provádí dle institucí (stavů) a nikoliv dle funkcí, které tyto stavy vykonávají. Prý se tím Spann dostává k chápání stavů jakožto kast. Tady je však v právu spíš Spann než Fischer, neboť

Spannovo východisko je tak říkajíc přirozené a sociologické t. j. vycházejíc z konkrétního utváření společnosti a jedinců v ní, kdežto Fischer se pohybuje neustále v své abstraktní poučce o nadřazenosti výrazů nad institucemi a statky. Na kolik ostatně tato poučka ve své abstraktní formulaci je jenom normální, ukáže se, myslím, na jednom příkladě. Fischer jistě nepopře, že otcem kapitalismu je liberalismus s jeho hospodářským individualismem a že Smithova „Walsh of Nations“ — tedy teoretický spis, fischerovsky: výraz — zde měla s ostatními t. zv. klasiky vliv na hospodářský život. Stačí tedy jenom klást kulturu nad instituce a statky? — Fischer jistě nepochopil správně dva základní postuláty Spannova stavovského státu, totiž rovnost mezi rovnými a podřízenost duchovně vyššímu, když si vykládá „platnost nejvyšší hodnoty“ ve Spannově státě jakožto průšáctví s militaristickým přízvukem. Ve Spannovi je nesporně mnoho strusek, které se s jeho „universalismem“ dosti dobře nesnášejí, to je jisté, ale přece jenom základní směrnice jeho pojetí státu nedají se chápat jako výraz průšáctví — vychází přece z Platona a Aristotela. — V „Perspektivách“ podává Fischer nárys toho t. zv. korporativního funkcionalismu, který vyrůstá za skladebného kulturního prototypu. Jeho syndikáty — správné organisace funkcionálně vrstvené — budou mít politický ráz a přejmou prý funkci dnešních politických stran; ale to je podle Fischera možné jen tehdy, že budou *neseny společnou ideologií*. Tady se, myslím stala chyba, nehodná Fischera jako takového a k tomu ještě sociologa tak bystrého. Buď stavy, s jejich hospodářskými zájmy (které musejí ovšem být řešeny jednotným vzorcem) nebo politické strany s jejich partikulárními zájmy a ideologiemi, jakožto nadstavbou toho, ale korporace jakožto nástupci politických stran s jednotnou ideologií, to je lapsus, vysvětlitelný jen tím, že Fischer stále ještě dost nesetřásl názorový okruh, kterého se tak statečně snaží zbavit. Chce být nejen „dobrým Evropanem“ — budiž — ale i „dobrým demokratem“. Trvalo by poněkud dlouho, dokazovat, jak se na tyto věci dívají lidé, přicházející s jiné strany.

R. Voříšek.

J. Lindworsky S. J., Willensschule.

Verlag von Ferd. Schöningh. Paderborn 1932.
(Str. 138, RM 2·70.)

V první části knihy pojednává autor o psychologii vůle, ve druhé části o pedagogice vůle.

Kniha je psána na podkladě pečlivého bádání, a proto obsahuje pro vychovatele mnoho cenných poznatků, které lze aplikovat v praxi. Na rozdíl od některých odborných knih, uvádějících spousty mnohdy až směšných výchovných cvičení, předvádí autor výchovu, učící mladého člověka odůvodněně a cílevědomě jednati, nespokojiti se vnějšími úkony. Velký úkol vychovatele spočívá v tom, že má pomoci chovanci prokopati se horou slabostí a náklonností k ryzímu zlatu uceleného charakteru.

V první části se autor nejdříve lehce dotkne vývinu experimentálního psychologického bádání v Německu, potom postupuje více méně paralelně s Varcisem Ochem, doplňuje nebo odmítá jeho neúplná či mylná tvrzení a zkoumá jeho experimenty.

Hlavním úkolem vůle je ovládnouti a řídit všechny pohyby ducha i těla, v čemž ovšem vůle nemá volnou ruku. Mnohé pohyby přímo nechceme a dějí se, dějí se neodvisle od vůle. (Zmýlení v řeči. Pianista hraje nacvičený kus, aniž by na hru myslel.) Ale je jisto, že není pohybu bez předcházející představy. Často se stane, že jednáme správně, i když aktuálně nedáváme pozor na své jednání, avšak v každém případě je vůle s pozorností v úzkém spojení, nemůže chtít, aniž bychom neupoutali pozornost k cíli svého chtění. Když ji pak upoutáme těsněji, následuje představa pohybu a je vyvolána činnost svalů nebo obraz v myslí. Vůle zde převzala úkol řidiče. Nechce-li motor fungovat na první otočení kliky, otočí řidič klikou znovu. To se děje při bezprostředním jednání. Vzhledem k jednání vzdálenému si vůle tvoří předsevzetí, která mohou míti menší či větší intenzitu. Rozličné teorie o vlivu síly předsevzetí na provedení skutku, jako na př. Ochova, zůstanou pouze teorií, jež je vždy nejistá, dokud se nevyzkouší v praxi. Nezáleží na tom, bylo-li učiněno předsevzetí s menší či větší intenzitou, je

však velmi důležité, aby předsevzetí bylo v mysli v okamžiku, kdy se má uskutečnit.

Z psychologicko teoretického stanoviska je nutné celou výchovu vůle založit na působivosti pohnutek. Dle všeobecného lidského přesvědčení může vůlí pohnouti to, co rozum uzná za hodnotné, tedy nějaká hodnota, která ovšem nemusí být sprostředkována pouze rozumem, nýbrž i smysly neb fantasií. Hodnoty ze smyslů jsou pochopitelně nižší než hodnoty z rozumu, ale i ony se mohou stát pohnutkami k jednání. Čím vyšší hodnota, tím je větší její působivost. Nesmí se však zapomenout, že se musí měřit výše hodnoty též se strany subjektu, ne pouze objektivně. Není větších hodnot než Bůh, věčnost, dokonalost, a přece již tolik rodičů a vychovatelů, nedbáním subjektivního pochopení dítěte, jimi nedosáhlo výsledku. Dále jest míti na paměti, že hodnoty nezůstávají na stejném stupni. Co bylo hodnotným pro šestileté dítě, nemá ceny pro patnáctileté. Co pohnulo vůlí dítěte před dvěma roky, nemusí jí pohnout nyní. Proto je třeba chovanci vštěpovati stále nové pohnutky, což je úkolem nejtěžším, znamená to totiž proniknouti k srdci dítěte. Vnější nátlak je třeba omeziti.

V druhé části je probírána vlastní výchova vůle. Mnohdy se mluví u dítěte o instinktu. Zcela neprávem. Péče rodičů, schopnost učit se a možnost sugesce jej činí zbytečným. Sugescce, hypnosa atd. se nesmí přeceňovat. Mají své meze. Sugescí lze trvalejších výsledků dosáhnouti jenom u duševně nesamostatných individuí. Ještě mnohem menší právo na výchovu vůle má autosugescce. Rovněž hypnosa nepatří do programu vychovatele. Může posloužit k odstranění různých nervových poruch neb jejich následků, ale nikdy neodstraní trvale nějakou vášeň, nemůže vštípit hodnotu.

Velmi důležitou statí je pojednání o správné a zvrácené cestě k ovládnutí myšlenek. Nad myšlenkami máme právě tolik moci jako nad pohyby těla. Ani zde nemůže vůle přímo zasáhnouti. Není možné nějakou myšlenku násilím potlačit a na její místo uvést jinou. Vůle může způsobit jenom to, že upře pozornost na jinou představu, čímž obrátí myšlení v jiný směr a hledí v něm pokračovat. Tak se ponenáhlu utvoří

komplexy myšlenek řízených vůlí a záleží jen na tom, aby tyto komplexy byly víc a více spojovány. Age, quod agis. Myšlenka je tím mocnější, čím je větší komplex, ke kterému patří. Proto nezbytně musíme již v počátku opustit myšlenku, o níž ze zkušenosti víme, že je nám škodlivá.

Vhodným prostředkem k ovládnutí vůle je důsledné provedení učiněného předsevzetí; jen žádné pedantství! Nemá se nutit dítě, aby denně konalo určitá cvičení a neodstoupilo od nich, nýbrž ve dni volném se má připravit, aby se příští den s novou chutí dalo do práce. Rovněž ovládnutí různých choutek snášení bolestí má ve výchově své místo. Nevydá ovšem žádný z těchto prostředků sílu na celý život. Zanedbávali se současné vštěpování motivů, mohou být tyto prostředky zcela bezcenné. Účinný všestranně není žádný z nich.

Výchova vůle je omezována různými individuálními podmínkami, které jsou závislé na vyšší Ruce. Jen ta může poskytnout dostatečné množství prostředků vhodných k výchově přirozené, ve výchově nadpřirozené, jsme na ni odkázáni naprosto.

K. Ch.

Husserls Vor-phenomenologische Philosophie.

Von Dr. Werner Illemaun. Hirzel, Leipzig, 1932.

Tato práce má podati filosofické hodnocení a kritiku Husserlova filosofického životního díla a týká se hlavně jeho starších spisů; hlavně „Ueber den Begriff der Zahl“ (1887) a „Philosophie der Arithmetik“ (1891), vzdáleně „Logischen Untersuchungen, (1901, 1913), částečně „Ideen“ (1913). — Právě porozumění fenomenologické školy by teprve přineslo rozřešení otázky o jejím vzniku, o tom se však dosud nemluvilo. — Illemaun chce ukázati na nemožnost psychologismu Husserlova ve „Philosophie der Arithmetik“ a na důsledky, k nimž by byla vedla teorie o filosofickém založení aritmetiky.

Náhled, že filosofie matematiky má začínati filosofickým zkoumáním matematicky prvních pojmů, byl pro mladého Husserla směrodatným. Analýsa pojmu čísla patří také do psychologie. Husserl vychází od myšlenky, že analýsa pojmu

mnohosti předcházela analýsu pojmu čísla, a to základního, nejen logicky, nýbrž i psychologicky. Pojem mnohosti není pro Husserla kategoriální, ani to není poslední pojem řádu, nýbrž může se získati z téhož psychického faktu aktem abstrakce, — ve smyslu aktivní apercepce jistých představových prvků, — což nazývá Husserl „Inbegriffsvorstellung.“

Každý předmět představy, ať fysický nebo psychický, abstraktní nebo konkrétní, daný vnímáním nebo fantasií, může se sjednotiti s jedním nebo s mnohými jinými v jeden pojem (Inbegriff) a podle toho také býti počítán. Na př.: nějaké stromy; slunce, měsíc, země, Mars; pocit, anděl, měsíc, Itálie atd. Vždy můžeme v těch příkladech mluvit o jednom pojmu, o mnohosti a o jistém počtu.“ (Ph. d. Ar.) Psychická představa pojmu je možná jen pokud určité obsahy jsou v našem vědomí zároveň nebo současně, kde však se nemusí představiti jako současné. „Obsahy současně představiti,“ neznamená ještě „obsahy jako současně představiti.“ Vlastní představu všech čísel můžeme přisouditi jen jednomu nekonečnému rozumu, který by byl schopen sjednotiti pravou nekonečnost elementů v jedné představě explicite. Že jsou nám zde dány hranice, jest pro konečnost lidské přirozenosti.“ (Ph. d. Ar.)

Arithmetiku chápe Husserl jen jako vědu o číselných vztazích. Její úlohou jest, z daných čísel najíti jiná, pomocí jistých známých vztahů, jež jsou mezi nimi. Ve spise „Die Prolegomena zur reinen Logik“ chtěl Husserl postaviti cestu novému pojetí logiky. Pokoušel se, jednak postaviti logiku jako autonomní vědu, a dále rozšířiti její obvod, více než to učinilo aristotelско-scholastické ohraničení; stavěl se při tom proti zjevnému psychologismu, jakož i proti psychologismu, ukrytému pod pláštěm skepticismu, a také proti extrémnímu skepticismu, který zavládl po Kantovi v oboru logické vědy. „Pouhý pohled na některý z logických zákonů, na jeho vlastní význam a na důmyslnost, s jakou je chápán jako pravda v sobě (*Wahrheit an sich*), by musel udělat konec klamu.“ (L. U. I.)

Husserlova důvěra v rozum jest bezmezná a staví jej venkoncem nepřátelsky proti všemu skepticismu.

Každá pravda, (*Wahrheit an sich*), zůstává,

čím jest, zachovává své ideální bytí. Tentýž obsah soudu nemůže býti zároveň pravdivý a klamný.

Ve čtvrté kapitole, (*Die Wendung zur Phänomenologie*), podává autor publikace krátký přehled vývoje pojmu deskriptivní psychologie u Brentana a Husserla, zkoumá její metodu a vznik vlastní fenomenální psychologie — fenomenologie. — Máme po ruce novější a obsáhlejší studii, a proto se nerozepisujeme šířeji o předchozí.
H. P.

Vinzenz Rűfner, *Die transzendente Fragestellung als metaphysisches Problem.*

Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus.
Niemeyer, Halle (Saale), 1932.

Každá opravdu filosofická otázka přenáší vztah světa a Boha na poslední, určitý výraz. Tak nacházíme tři, podle tří velkých hledisek filosofických, a jsou to: *immanence*, *transcendence*, *transcendentalita*. Jde nám o poslední, jež přišla (po deistickém odloučení světa od Boha) ve filosofii Kantově a dále v reformátorském ocenění konečného bytí. Je třeba začítí subjektivním pojetím transcendentna u Kanta. Cesta přes pietismus (Crusius), přes anglický skepticismus (Hume), na níž přichází Kant k stále výraznějšímu cenění materiálního momentu ve světě bytí, vedla stále jistěji k dualistickému pojetí světa. Když narazil na hranici syntheticko-konstruktivního myšlení u člověka, nastupuje vědomí *slabosti* lidského rozumu a jeho *nedostatku* originální *tvorivosti*. Roztržení mezi oběma světy (ducha a materie) jde člověkem. Člověk a duch vystupují v protívě. Je potřeba jiného, *morálního* ocenění světa. Smysl mravní postaven nad všecko zkoumání jsoucna. Nedojde se k Bohu cestou přes bytí, nýbrž spíše čistotou svědomí, moudrou a bytostmi nedotknutou jednoduchostí. Další „velké“ světlo přinese zabývání se dějinami filosofie a znalost platonského dualismu. Kantova „Inauguraldissertation“ pokračuje v tomto usměrnění. Zde mluví již o problému pojmu bytí. Tuto přijímá subjekt, stává se druhem přirozeného duševního zákona a představuje základ vzájemné spojitosti zjevů, získává se tento princip abstrakcí, činností ducha. Smyslové poznání

představuje věci, jak se jeví, naproti tomu rozumové, jak jsou. — Vlastní pole metafysiky třeba hledati v principech čistého rozumu, jedná se ovšem pouze o „cognitio symbolica“ (podle Kanta), jež je umožněno zákony, jež jsou v duši. Mezi těmi pojmy jmenuje Kant možnost, skutečnost, nutnost, podstatu, příčinu a t. d. Mají kriticko-elenchetický užitek a rozlišují jasně smyslové a duchové poznání. Uchovávají vědu před bludem, jinak jí nepomáhají k pokroku. V dogmatickém užití mívají všeobecné základní poučky čistého rozumu k ideálnímu obrazu (exemplar). Ten je pochopitelný jen čistým rozumem a dává společné měřítko pro všechny jiné ve vztahu k jejich skutečnému bytí. Kant jmenuje toto přiblížení k augustinské exemplární kauzalitě: „Perfectio noumenon“, a označuje jako takové v teoret. smyslu nejvyšší Bytí, Boha. V praktickém smyslu je to však mravní dokonalost. V kritice čistého rozumu dochází Kant k ještě ostřejšímu odloučení od smyslovosti, chápání a čistého rozumu. Dochází k centrální otázce o vztahu člověka k bytí. Naše nazírání na věci nemůže být leč smyslové. Intuitivní poznání a vše pronikající tvořivou sílu má jen božský rozum, nikoliv však lidský, uvázaný ke konečnosti. Otvírá se propast mezi bytím a ideou. Kantovské kategorie jsou vybudovány na nedůvěře, ano jsou útekem před skutečností. Aby propast překlenul, dochází Kant k „jakémusi skrytému umění, v hloubkách lidské duše“. Lidské myšlení nedochází k věci, jak ona je v sobě (Ding an sich), nýbrž zůstává na povrchu věci, omezeno jevem. Objektivita, řád, forma, duchovost, to vše nepřichází z objektu, nýbrž z transcendentální jednoty apercepce nejprve na empirické, neuspořádané, neduchové bytí. Tak jsme u kantovských antinomií v bytí světa, domnělé paralogismy v učení o duši. Duše nepropadá bytí a jeho neduchovosti, nýbrž se snaží od něho odvrátiti. Dále je to rozpor mezi zákonem přírody a svobodou. (Kategorický imperativ činí člověka článkem rozumového světa, kde jest všechno jednání přiměřeno principu čisté vůle, vůle, jež je úplně prostá vši materiální poskvrny, zatím co člověk je, jako článek světa smyslového, určen žádostivostí a sklonem, aby se podrobil přírodní kauzalitě.) Zbývá pak ještě rozpor me-

chanismu a účelnosti a rozdvojení světa a Boha. V prvním přichází k rozumově jednající světové příčině (Weltursache), rozlišené svou kauzalitou od pouhého mechanismu. Ve druhém uzavírá, že, vzhledem k čistotě původně tvořivé formy, všechno konečné bytí může se povznést jen ke zdání pravdy světa jevů. To vede Kanta k tomu, že pravdu třeba hledati jen v intelektu a upřítí porušení řádu věcí vzhledem k božskému intelektu.

Bytí a ideu spojil Kant v subjektivní synthese, jež dává bytí příliš málo a synthetické síle člověka příliš mnoho.

Další vývoj transcendentální filosofie jako absolutní filosofie vidíme ve Fichtově bytí prosté metafysice činu. Ne již bytí, nýbrž čistotu idey, vrcholící v mravním činu. Objekt jest pro Fichta konečný; svět materiální jest světem konečného (pomíjejícího) myšlení. Nic by ovšem nebylo pro fichtovský idealismus převrácenější, než odevzdati se konečnosti světa napospas. Absolutno samo není vlastní bytí. Pojem bytí je jen negativní. Překonáním světa zdvihá se zase čistý svět našeho „já“ a jeho činnosti, osvobozené od všeho bytí. Fichte rozeznává pět stupňů, po nichž se svět vrací k čistotě absolutna.

V dalším vývoji dochází k sjednocení bytí a transcendentality u Schellinga. Vychází ze stanoviska identity bytí, a můžeme zde pozorovati návrat k bytí. Já jest, protože jest, beze všech podmínek a omezení. Jeho prvotní forma jest forma čistého, věčného bytí; o tom nelze říci: bylo, bude, nýbrž pouze: „jest.“ Přírodní filosofie Schel. učinila rozhodující krok k bytí. Rozpor transcendentálního myšlení nalézá uspokojení v klidu přírody. Příroda a umění vychází pak jako jednota bytí a myšlenky.

Dílo dovršuje Hegelovo zobjektivnění absolutní transcendentality (v jeho spojení materie a formy a dále v dialektice, jako podstatě transcendentality, vystoupivší k absolutu.)

Zbývá ještě, zmíniti se o realistickém řešení transcendentální úlohy. Tímto řešením má být „analogia entis“, jež dovede spojení propast bytí konečného a nekonečného v dokonalé synthese. Tato stará scholastická myšlenka může rozhodnouti boj o metafysický význam transcendentna a uvésti na pravou míru Kantovo ulpění v konečném i absolutno Hegelovo.

Podstatou filosofie jest tedy snaha pochopiti duchovní obsah věcí, ne útek před konečným a materiálním obsahem bytí, nýbrž stále se stupňující radostný sklon k té duchovnosti, jež se jeví ve věcích a nabízí ve stále hlubším produševnění své analagon, jež vede k plnosti bytí, k plnému uskutečnění bytí (Sosein), kde je podstatně vyloučena všechna proměnlivost nedokonalé uskutečnění bytí. — Tato výborná studie by zasloužila více pozornosti. H. P.

Der Grosse Herder, Nachschlagewerk für Wissen und Leben, (čtvrté, úplně přepracované vydání.) Čtvrtý svazek: Eisenhütte bis Gant, Freiburg im Br.

Tento nový svazek Herdrova slovníku má zase jeho předchozí vzornou úpravu a přesné infor-

mační rubriky. Umělecké oddíly nejsou méně důkladnější než technické a hospodářské. Čtvrtý svazek obsahuje anglické umění s přílohami stavitelství i malířství, anglickou literaturu v historickém vývoji. Důkladnost slovníku není jen v nových věcech a v umění, nýbrž i stará kultura na př. etruská je podána s toutéž přesností.

V témže nakladatelství Herdrově vychází nové vydání knihy: R. Linhard, *Unsere Ideale*. Je to kniha křesťanské etiky, ukazující velmi prakticky (při tom však neztrácí vědeckého psychologického tónu) cestu k vnitřní vyrovnanosti — k pokoji a míru duše. Zabývá se nejhlavnějšími otázkami, smyslem života, svobodou, zákonem, svědomím, odpovědností; psychologická pak část výchovou osobnosti atd.

POZNÁMKY.

Z české filosofie: Mirko Novák, **K** problému vědecké teorie hodnot, (Česká Mysl. r. 29, 1.)

Rozlišuje v otázce metody dvě věci: 1. na jedné straně představy, pojmy, soudy a nauky o hodnotách, které vznikají tím, že prožívající akt hodnocení, uvědomujeme si jeho obsah (a to nejen jako individua, nýbrž i jako kolektiva), vyjadřujeme tento obsah formou logickou, soudem, porovnáváme s jinými soudy, vyvozujeme soustavy hodnot a názor na hodnoty.

2. na druhé straně substrát všech těchto představ, pojmů, soudů a názorů ve věci hodnot, životní proces, z něhož vyplývá obsah hodnocení, hodnota a naše představy o ní.

Pokládáme za danou skutečnost a fakt způsoblost uvědomiti si obsah hodnocení, že to neb ono je nebo není způsobilé tak či onak uspokojiti naše potřeby, tužby a snahy hmotné i duchovní... Tuto způsoblost, záviselost na potřebách, tužbách a snahách, vyjadřujeme formou soudů, pojmů, názoru. Všechn náš život, ať hmotný či duchovní, je především tužba, snaha a cíl, tedy hodnocení. Po-

něvadž se cíle křížují a mnohdy vylučují, tážeme se, které jsou užitečné a prospěšné, které dobré a užlechtilé, které krásné a povznášející atd. Vycházíme ze zkušenosti hodnot, z faktu hodnocení. V tom je ale nedostatek s metodologického hlediska, poněvadž dlužíme několik otázek, které mají pro vědecký výzkum značný význam, zvláště: Je tento fakt tím posledním, nač narážíme, hledající, co jsou hodnoty? A dále, není tento fakt pro svou měnivost poněkud nespolehlivým východiskem soudů a názorů objektivně vědecké platnosti?

Hodnoty hospodářské i duchovní, jak jsou dané ve vědecké zkušenosti, se mění. Nebo aspoň nemůžeme vzíti předpoklad hodnot neměnných, věčných, absolutních za východisko badání, za daný fakt, vědecky prokázaný, neboť bychom tak vycházeli z dogmatu.

Nedovedeme vědecky vysvětliti hodnotu hodnotou, ptáme se po jiných příčinách (psychologických, sociologických atd.). Porušení hranic axiologie je požadavkem vědecké metodologie.

Substrátem hodnocení jsou potřeby, tužby a požadavky; hodnota je výrazem jejich, bez nich by nebylo hodnot. Tímto substrátem v životě lidském je „bio-sociální x“ (zahrnuje se i element psychický). Toto „bio-sociální x“ je určujícím veškerého hodnocení v oboru duchovním i hospodářským.

Jestliže vycházíme z obsahu hodnocení, jak je prožíváme a si uvědomujeme, jako faktu, vycházíme z výrazu něčeho, co neznáme. To něco neznámé je právě „bio-sociální x“, z něhož hodnoty vyplývají.

Připouští ale autor, že akt poznání neleží mimo život.

Právě na tomto místě se ukazuje kritičnost přehnaného rázu, která kritizuje i sebe kritizujícího a zároveň v konečném výsledku se opírá o to, co kritizuje. V této kontradikci tone každý přehnaný kriticismus.

Ono „bio-sociální x“, zahrnující i psychologický prvek, je pramenem hodnot, avšak musí to uznati nejvyšší schopnost lidského života, rozum, který zase není neodvislý od objektivního řádu životního, který může reflexí po-

znati. Hodnoty, plynoucí z životního základu poznává buď přímo, a pak často toto poznání je nejisté, konfusní. Avšak může je poznati reflexní logickou a metafysickou přesností, a pak „bio-sociální“ základna je objektivní základnou hodnot, čili metafysický řád struktur zůstane nezměněný a pevný, a hodnoty, plynoucí z tohoto řádu, jsou neměnné, absolutní. Tak na př. etické hodnoty mají svůj základ v intelektu a v objektivním řádu struktury lidské bytosti, v níž je snaha po dosažení cíle, po náplni lidské blaženosti. A tedy tato objektivní snaha po cíli je životní snahou, je výrazem lidského života, pokud člověk je rozumný tvor, je „bio-sociálním“ základem, poznaným reflexí. Proto hodnoty mravního dobra a ctnosti, vyvozené z poměru psychologické struktury k cíli (= plnost blaženosti), jsou stále platnými a věčnými hodnotami, dokud struktura lidského ducha zůstane takovou, jakou je. To, co se shoduje s rozumem, vedoucím k cíli, je mravně správné, co odporuje rozumu, je mravně nesprávné. Rovněž ostatní duchovní hodnoty nejsou libovolně měnitelné; ontologická struktura života a ducha lidského, poznaná reflexí, je tím posledním, nač narážíme, hledající, co jsou hodnoty, poněvadž struktury věcí jsou v poslední příčině výrazu Prvního Intelektu.

Vasil Škrach, Sociologický objektivism. (Rozhledy po české sociologii: J. L. Fischer, Uhlíř, Mertl), Česká Mysl XXVIII, 1932.

„Naše sociologie, v poslední době extensivně i intenzivně více pěstovaná, je v nebezpečí utonutí v objektivismu. Hodně objektivistická je sociologie, kterou hlásá několik mladších sociologů. Zdá se, že se chce lámat tradice naší masarykovské sociologie protiobjektivistické, orientované dynamicky, dějinně a prakticky, reformačně, a touží se po sociologii od filosofičtější, od historičtější, „exaktní“, „empirické“, nezaujaté, neosobní, ne-

hodnotící, od ideologizované, zkrátka objektivní. Zcela objektivistická a pozitivistická je historická škola Gollova a Pekařova: drží se „fakt“, ptají se jen, „jak to bylo“, jsou indiferentní nebo negativní v otázce smyslu dějin; jejich filosofie dějin se redukuje nejvýš na devisi. Z ideologie přijímají nejvýš vlastenectví, historisující konservatism a jakýsi estetisující styl dob.“

„Masaryk žádá nejen pozitivistické konstatování a pochopení, nezasahování a odpouštění, nýbrž pro toho, kdo chce prosazovat sociální ideály, což jest vlastním úkolem lidí, žádá účinné etické přesvědčení, lidské soucítění.“ Se stanoviska Masarykova dr. Škrach probírá v tomto článku všechny sociology dneška a podává jejich kritiku (zvláště J. L. Fischera, Uhlíře a Mertla). Jde autorovi o základní orientaci v naší psychologii a o příležitostné upozornění na některé problémy, které se mu jeví jako víceznačný „objektivism“, ne vždy nesprávný, ale v několika směrech v krajnosti pochybený a odporující tradičnímu duchu české vědy. Mladší objektivisté (Ullrich) oznamují teprve další práce, J. L. Fischer, Mertl i Uhlíř jen prohlašují své stanovisko, nepodávají hlubšího a širšího odůvodnění. Proto stačí zatím v našich sociologických rozhledech jejich názory vedle sebe postavit.

Jako poznámku k metodě lze uvést, že jen toeoretický rozbor mohl uvést k těmto závěrům, neboť hodnotná práce vědecká může být jen tehdy životní a dynamická, jde-li po cestě objektivismu, jako je škola Gollova a Pekařova, staví-li se proti jakýmkoli předsudkům subjektivním. Tím není vyloučeno hodnocení podle správných hodnot (na př. psychologicko-eticko-uměleckých), kteréhožto hodnocení však nemůže podávat historie jako věda sama, nýbrž rozumný člověk, který se zamýšlí nad historií objektivně — správně poznanou. (Viz čl. Spor o českých dějinách od Dr. B.) — Prakticky nemůže žádný směr lépe vysvětliti

dobu Žižkovu než učinil Pekař. Hodnocení doby s různého stanoviska je pak velmi snadné.

Ruch filosofický, Slovanské číslo, 1. (roč. X. 1933), řídí dr. F. Pelikán, přináší články: Dr. Pelikán, Základní rysy slovanského ducha; M. Losský, Theoretický a praktický význam učení profesora Hoppe o Já; Dr. Kaz. Wize: *Système philosophique de Jean Sniadecki*; Dim. Cyževskij: Hegel et la révolution française; Vl. Dvornikovič, Meki i tvrdí Slaveni atd. Dr. Pelikán poukazuje na hlavní rysy slovanského ducha, které se jeví i ve filosofii. Podle Shaszewského jsou to tyto: 1. syntetická tendence ve filosofování; odpor k analýsi; 2. praktické usměrnění filosofie; důraz na etiku a náboženství; 3. těsná souvislost s náboženstvím, sklon k mystice; 4. filosofie mesianismu; slovanští národové mají zvláštní poslání: jsou určeni k spáse lidstva. Toto sebevědomí zvláštní kulturně-politické mise ozývá se zvláště u Poláků.

Tyto rysy slovanského způsobu myšlení je třeba pouze rozmnožiti a ukázati velkou jeho budoucnost. Prof. Pelikán doplňuje tyto rysy: 1. Základní rys je jistá naivnost, citovost, bezprostřednost a intuitivnost slovanského ducha. Slovanská duše je rousseauovská „duše hudební“. Slovanské myšlení je citové, praktické, emocionálně-volné. Orgánem slovanského myšlení je především intuice, t. j. intelektuální sympatie (dle Bergsona).

Z toho všeho je patrné, že dr. Pelikán nepopisuje právě duše slovanské, neboť mluví o francouzských autorech. Je podivné, že Bergson a Rousseau byli schopni vyjádřiti filosofii duše „slovanské“. Spíše je jisté, že to není vlastní rys slovanský. Je nebezpečí v tomto způsobu posuzování slovanskou filosofii zakrýváním nedostatku vlastního filosofického myšlení.

Revue pro kulturu a život „Řád“, řídí Stan. Berounský a J. Franz s redakčním kruhem, vyšla ve

3. čísle s obsahem: Josef Kostohryz: Thalassa, thalassa; Francis Thompson, Ne v cizí zemi; Paul Claudel, Atlasový střevíček; St. Berounský, Moderní socialismus; Jan Hertl, Budoucnost vesnice; Waldemar Gurian, Kritika bolševismu; Rud. Voříšek, Současný antimodernismus; Václav Chadraba, Reagrarisování západu. V jiných číslech jsou články Franzovy, Renčovy, Berdajevovy, Vodičkovy atd.

Vycházení nové revue se ospravedlňuje samo sebou. Je sice mnoho časopisů, avšak málo vážného myšlení, nedostatek vůdčích ideí. Poněvadž nový časopis založili vesměs mladí lidé, a jejich práce ukazuje zralou hodnotu, soudnost a kritičnost ve všech projevech kulturního života (v umění, ve filosofii, v sociologii), jak ukazují jednotlivé studie nejen cizích autorů, nýbrž právě zakladatelů revue, vychází na obzor českého kulturního světa nová doba vážné tvorby umělecké, prosté všech extrémů, doba základních principů ve filosofii i v sociologii. Zapadá doba kulturního monopolu a diletantství. *Habáň.*

Viktor Dyk: Děs z prázdna. Román. Vydali A. Novák a J. O. Novotný. Naklad. Sfinx. V Praze 1932. 296 — (VIII) ss. — Po článku J. O. Novotného (NL 31. I. 1932) obsahově rozebírá a kriticky hodnotí poslední Dykovo románové torso ve vydavatelském doslovu A. Novák. Běží o jedinečný případ literárního tvoření, kdy původní náčrt, odpovídající autorovým literárním začátkům, se přeskupí ve shodě s vývojem básnickových názorů. Na pracovním postupu, rozloženému do tří etap, se zřetelně rýsuje tvůrčí individualita, vycházející od subjektivních zpovědí, negace i skepse a dospívající k objektivaci pochopením tradice, služby celku ve smyslu mravním a národním. Dyk nedovedl horror vacui nadati epickou silou, formálně podepřít psychologický bystrozrak i syntetické upravování dějinných dokumentů, s barrěsovskou odva-

hou však vysledoval na sobě blízkých typech politickou koncepci a zobrazením jejich intimních osudů dopnul se virtuosní zkratky. V prozkoumání závislosti J. V. Friče a Václava Šarocha náleží fragment literární historie, vypsáním rušného života osmačtyřicátníka, který po pádu fundamentálek, éře Taafově bojuje proti punktacím a v boji padá, řadí se k dokumentům české politiky, vzácnou schopností pochopiti při soužití nebo ve vzpomínce lacrimae rerum ke klasickým kapitolám českého románového umění.

František Götz: Padající hvězdy. Románová reportáž jedné divadelní revoluce. Naklad. V. Petr. V Praze 1932. 333 — (I) ss. — Götzův prozaický debut nepřesahuje hodnot reportáže. V doslovu odůvodňuje autor příklon k aktuálnímu, protiindividualistickému a protipoetickému románu. Tyto vlastnosti jsou určitou obdobou jeho zásad kritických, víry v kolektivum i praxe dramaturgické. V popředí románové reportáže stojí otázka nezaměstnanosti, neutlumující horečnou vůli k práci. V ideově a strukturálně neskloubených kapitolách rozvichřuje svět divadelního proletariátu na pražské periferii, v obrazech spíše rafinované vypočítavých a obnažujících se značnou dávkou sentimentality sexuální život hereckých vykojenců, letmo zachycuje dobové zneklidnění, finanční korupčnictví i politické úplatkářství. Přes množství umělecky nepřesvědčivých míst a kompoziční nejednotnost patří Götzovi zásluha, že první z českých romanopisců se obrátil k otázce nanejvýš palčivé, jejíž rozřešení podal v mezích své víry s nevšední odvahou, dosud ale v svůj umělecký neprospěch.

André Malraux: Dobyvatel. Přeložila V. Urbánková. Nakl. Mánes. V Praze 1932. 253 — (III) ss. — Úvodní poznámka překladatelky o politické situaci Číny kolem r. 1925 dobře orientuje pro vlastní

děj. Rozvíjí se v revolučním období občanské války hlavně v Hongkongu a na území Kantonu. Autor byl při operacích bolševické vlády a Kuomintanu na bojkot anglického zboží zúčastněn jako tajemník Garinův, zůstává však objektivní a přes značnou aklimatisaci neztrácí znaky francouzského reportéra-umělce: zbystrěné nervy pro kulturní i sociální otázky dne, neúnavnou živost pohledu a gesto zámlky. Jeho snímky, psané často formou deníku, mají cenu dokumentární, kulturně historickou. Škoda, že dva nejzajímavější problémy: rozdíl mezi Čínou starou a poamerikanisovanou, mezi individuálním projevem vůdce a hnutím kolektiva, zůstaly nepropracovány. Skepse umožnila autorovi i objektivně silný pohled na projevy orientální tradice.

Ladislav Klíma: Slavná Nemezis a jiné příběhy. Vydal J. Zeľlinka. S předmluvou J. Kodíčka. V Praze 1932. 300 — (IV) ss. — Po groteskním romanettu Utrpení knížete Stérnehocha vychází z pozůstalosti hlasatele egosolismu a a Deoessence nový beletristický výbor. Prohlubuje a podepírá různými motivy z pomezí skutečnosti a snu autorovu filosofickou koncepci, se stanoviska uměleckého znamená novum po stránce jazykové. V informační studii, spíše obdivné než kritické, stanoví J. Kodíček základní rysy filosofie Klímovy, určuje jeho místo a dává vyniknouti básnickové originalitě. A tuto třeba podtrhnouti: jak v seskupování a prolínání horečnatých visí, kde se často v stupidní chaos svářejí místa viděná s hlubokým pochopením pro demonologii života a veškerého dění s ironickým šklebem, postupujícím k blasfemii, tak v schválnosti primitivního děje, v němž schéma je pouhý štít rafinované myšlenkové záludnosti. V rozpětí myšlenkové škály, která kromě jazykového vybrušování netřídí a neusměrňuje, nýbrž nečekanými erupcemi se pohybuje v bezcílých kruzích, je tragická odvaha

Klímovu zraku. Byl to zjev strhující a podmanivý. Zelinkově edici patří dík, že zachránila aspoň třísky z prózy filosofa, jemuž svět byl přízrakem a vlastní inspirací kontradikce.

Axel Munthe: Kniha o životě a smrti. (The history of San Michele). Autor. překlad Zd. Hofmanové. Nakl. V. Petr. V Praze 1932. 407 — (IX) ss. — Poněkud zběžný překlad knihy poloslepého švédského lékaře náleží k nejčtenějším a nejoblíbenějším novinám poslední doby. Je to řada silně ač jednostranně viděných příběhů v různých evropských krajích, jež tvoří výsek z dojmově bohaté praxe Muntheho. V situační obměně, orientované dramaticky i vizuálně, je typická přednost autorovy reportáže, která jinak nezná gradační linie, pracuje spíše instinktem a trpí psychologickou zběžností. Kapitoly o Maupassantovi, prvních pokusech Pasteurových i schůzkách Charkotových, mesinské pohromě mají význam dokumentární. Apřece se objeví v textu místa, jež by právě nervového lékaře měla strhnoutik detailnějším zpracování: hmotné pojetí smrti, motiv dvojníka, stavy posthypnotické sugesce, vliv a zjev Mamsel Agaty, postřehy k psychologii zvířat, reakce nemocných i mohutnosti vůdčí idey. Formálně i psychologicky je kniha rozbita, ze smělého pokusu zvládnouti polyfonnost života se stálým vědomím smrti zůstalo torso, ne nepodobné Tiberiovu v San Michele.

Nová ruská poesie. 1910-1930. Uspořádal, předmluvou opatřil a za spolupráce M. Marčanové přeložil B. Mathesius. Nakl. Sfinx. V Praze 1932. 147 — (XIII) ss. — Opět překladatelský čin. A nejenom to: i nejlepší český výbor uvedený pozorným essayem a doplněný poznámkami biografickými a bibliografickými. Přehled tematiky i instrumentace ruské básnické symfonie posledních dvou desetiletí, jak čteme v úvodu, od

odcházejícího symbolisma přes akmeisty, futuristy, básníky selské k nejmladším poetům proletářským. Nepatrné časové rozpětí, období příchodu a příprav, mající ve středu básníky, jimž se poesie stala osudem. Je mnoho poučného v tomto vývoji, kdy futuristé strhávají symbolistické obrazy, útočí především básnickým experimentem, vyžadujícím revisi většiny básnických prostředků a ustupují příležitostným lyrikům socialistické výstavby, kteří nově formulují pojem poesie i její společenskou funkci. Pořadatelé šlo při souboru o křižovatky, dynamiku a reliefnost s pohledem do budoucnosti: v překladech jeho a Marčanové byl dán vzor pro živé antologie jinojazyčné.

Současné divadlo u Slovanů. Napsali Ot. Fischer, J. Páta, Zv. Rogoz, M. Szyjkowski, V. Tille a Vl. Vasilev. Z cyklu přednášek „Současná slovanská kultura“, který redikuje M. Weingart: Nakl. Slovanského ústavu. V Praze 1932. 109 — (III) ss. — Záslužný cyklus o současném slovanském divadle, pořádaný od února do dubna 1930, byl v knižní publikaci doplněn statí J. Páty o divadle lužickosrbském, Vl. Vasileva o divadle bulharském, vynechána přednáška Fr. Wollmana a na pozdější dobu odsunuto zvláštní vydání příspěvku J. Horáka. V úvodní pořadatelské stati jsou vervně nahozeny všechny vztahy a problémy, jež mohou přijíti v úvahu: odlišná stupnice divadelního vývoje, pohybující se od buditelství lužickosrbského až k propagačnímu divadlu ruskému; upozornění na různé složky současného repertoiru ve směru režijním, inscenačním, hereckých typů, škol i sociálních podmínek divadelní praxe a jejího veřejného ohlasu; sledování zájmu o české drama u Slovanů, o slovanské u nás; kritické ocenění jevištní mluvy. Všechny tyto otázky jsou odborně studovány na divadle českém, ruském, polském, lužickosrbském, jihoslo-

vanském a bulharském. Kniha podává dobrý rozhled informativní, je propagací slovanského divadla u nás a měla by býti i propagací našeho umění u ostatních Slovanů, kteří, jak vysvítá z přehledné a důkladné studie Ot. Fischera, pro Paříž a Berlín nás pomíjejí.

Jaroslav Kvapil: O čem vím. Sto kapitol o lidech a dějích z mého života. Nakl. Orbis. V Praze 1932. 590 — (VI) ss. — Kvapilova kniha vzpomínek, jež z části vycházely v LN 1931—1932, není psána soustavně jako na př. Jiráskovy nebo Raisovy Paměti, ale na každém kroku prozrazuje zkušeného divadelníka, režiséra. Se stanoviska lit. historického jsou nejdůležitější kapitoly, jež sledují vlastní autorův život od rodových tradic přes plzeňské literární začátky k bohatě rozvětvené pražské činnosti redakční, divadelní i básnické. Po tři desetiletí stál Kvapil uprostřed nejruznějších událostí společenských, uměleckých i politických, buď jako zúčastněný nebo divák. Odtud nepřehledná řada osob a fakt, mnohdy obecně známých, ale po prvé sugestivně zachycených a ověřených. Nejenom v novosti pohledu dosud neutříděného materiálu, hlavně z naší divadelní minulosti, ale i ve vypsání ústní tradice spočívá význam Kvapilovy práce. Tak na příklad v případě Kolárově, Vojanově, Vrchlického, v různých historkách z života divadelního i literárního zákulisí. A právě na tomto neobyčejně živém zpodobení je třeba vyzvednouti Kvapilovu noblesu, která spíše zamlčí, než by se stala strannickou, s vrozenou jemností mluví i o situacích, jež v osobním životě vyzněly jinak (na příklad u Čapka-Choda, F. V. Šubrtu). Přes mizivé omyly (na příklad u Vrchlického místo Emil Bohuš má býti Emil Jakob, o rok spíše třeba datovati přátelství Jiráka s Raisem) je kniha dosud materiálově nejbohatší vypsání dějin Národního divadla od let devadesátých až do převratu s galerií nej přednějších hereckých

zjevů a dramatických spisovatelů a pro autorovu osobnost i tvorbu nejcennější dokument literárně-historický.

Karel Čapek: O věcech obecných čili Zoon politikon. Nakladatel F. Borový. V Praze 1932. 162 — (VI) ss. — V knize, jež je aktuální, vystupuje Čapek jako slovesně virtuózní novinář, s jehož názory politickými i sociálními není možno souhlasiti. Byl pochvalně nazván od politického referenta fanatikem účasti, jeho etika radikálního kompromisu, básnické lásky a soucitu přijata jako předzvěst sblížení lidí. Byl ale také F. X. Šaldou právě se stanoviska politickosociální koncepce odsouzen jako literátský pozér a diletant. Již z těchto, pro náš současný život tak příznačných, hledisek je patrné, že Čapek řadil do živého. Nejenom tam, kde horuje pro regionalismus masarykovské ražby, kde se utíká ke konkrétnosti a jedinečnosti opět dle předešlého vzoru, kde přijímá označení socialisty, ovšem bez schopnosti mysliti hospodářsky, ale i při náčrtu čapkovské generace a výtkách mladé generaci, že bloudí, hledá a má odvalu, setrvává autor na pouhém hlasatelství, které postrádá zaujetí osobnosti, při veškeré kritice utíká od nutné teorie a kontemplace k poměrně levnému zdůraznění praktické stránky. Je to gesto člověka-maniaka laskavosti a vlídnosti, ale také nic víc. Kdyby byl Čapek ukázal, jaké jsou obrodné síly dneška, jaká reálná politická myšlenka, potom by nutně musel opustiti svoji posici.

František Krčma: K. H. Mácha. Soupis prací o jeho životě, díle a kultu. Nákl. Svazu knihkupců a nakladatelů. V Praze 1932. 222 ss. — V LF (LIX, 4—5) posteskl si —vh— při zprávě o Riznerově Bibliografii písomnictva slovenského, že nemáme pro českou literaturu podobného díla. Neúnavný máchovský badatel a ctitel vydává nyní podrobnou bibliografii

k básnickému životu, kultu a dílu a jeho krásná práce měla by býti příkladem i vzorem pracovníkům dalším. Vydání má podnět jubilejní, spadá do stého výročí 1831—1836; je sestaveno na principu úplnosti a k jednotlivým významům připojeny objektivní i kritické poznámky autorovy. Práce je jedinečným materiálovým východiskem i po stránce psychologické a sociologické, hlavně pro vyšetření máchovské tradice, generační zájmy, směr a šíři máchovského pronikání do ciziny. Soupis znamená ukončení a vyvrcholení vydavatelovy máchovské bibliografie, jak ji po edici v Pantheonu přinášely Literární rozhledy. *Bedřich Slavík.*

Historie filosofie. *Revue des sc. philos. et theol.* no. 4., 1932. I. Philosophie grecque. H. D. Simonin, O. P. — Nové publikace z řecké filosofie.

Platon. Dr. P. Friedländer, Platon, II. Die Platonischen Schriften: Berlin und Leipzig 1930. Dialogy jsou sestaveny spíše systematicky než historicky. Toto vydání je bez indexů a působí dojmem středověkého komentáře. Nicméně je vidět podivuhodnou zběhlou autorovu v nejnovější literatuře platonické.

Aristoteles. Práce, věnované dílům Stagiry se objevují stále hojněji na knihupeckém trhu. Ve Francii: M. Manquat, Aristote Naturaliste, krátká analýsa „*Historiae animarum*“, Paris, Vrin a Aristote, Extraits traduits annotés et commentés par M. Dufour, fasc. I., (Poétique, Topique, Rhétorique); Paris, de Gigord. V Belgii: J. De Munter S. I., Studie over de Zedelijke Schoonheid en Goedheid bij Aristoteles; Brussel. I. část díla jest technická analýsa slovní, II. část jest systematická studie aristotelského eudaimonismu. V *Revue Néo-Scholastique* byla věnována témuž tématu práce: Autour des Éthiques attribuées à Aristote, A. Mansion. Z jiných studií uvádíme: H. v. Arnim, Die Entste-

hung der Gotteslehre des Aristoteles; Wien und Leipzig. H. Casirer, Aristoteles Schrift „Von der Seele“; Tübingen. M. Defourny, Aristote. Études sur la Politique (Bibliothèque des Archives de philosophie). Paris. II. Philosophie du moyen âge. M.-J. Congar, O. P. M. Gilson: L' esprit de la philosophie médiévale (Gifford Lectures [Univ. d'Aberdeen]. Première série.) Paris, J. Vrin, 1932. Autor definuje historicky středověkou filosofii jako filosofii *křesťanskou*, a to křesťanskou „par excellence“, protože vyrostla docela pod vlivem křesťanství, jež jí dalo charakter. Jde-li o jednání nebo o normu k němu, dá se to snadno dokázat; ale i v jednoduchém zkoumání spekulativním vidíme středověkou filosofii jako pravou filosofii, ovlivněnou poznatky, předpoklady zjevení. *Křesťanská* je pro Gilsóna *každá filosofie, jež, ač formálně rozeznává dva řády, vidí v křesťanském zjevení nevylučitelnou pomoc rozumu.*

Sv. Tomáš Akvinský. G. M. Manser, O. P. Das Wesen des Thomismus. Fribourg 1932. Východiskem („punctum saliens“) celé doktriny tomistické jest (podle autora) distinkce *aktu* a *potence*. Dosti dlouhá sekce historická shrnuje výsledky, získané z historie reálné distinkce: *essentiae* et *existentiae*.

Problém lásky. — H. D. Simonin, O. P. Autour de la solution thomiste du problème de l' amour, dans Arch. Hist. doctr. et litt. du moyen âge, VI. (1931), Vrin 1932. Práce je rozdělena na tři části logicky rozčleněné. V první části, je projednána realita a povaha lásky v subjektu, ve druhé povaha působení objektu na schopnost (o této věci sv. Tomáš nejednal „ex professo“, a komentátoři nejsou souhlasní), ve třetí části je spekulativní rozbor, v němž hledí autor definovati původní vztah, který jednotí objekt a milující subjekt v samém řadě ontologickém. Autor jej nazývá vztahem entitativní podobnosti. *H. P.*

FILOSOFICKÁ REVUE

O D B O R N Ý Č T V R T L E T N Í K P R O F I L O S O F I I

ČASOPISY:

- ANGELICUM**, periodicum trimestre Fac. s. theol., iuris c., phil. Roma (2), Salista del Grillo 1. – Annus X., Fascicl. 1. (Jan-Mart. 1933): Van den Oudenrijn M. A., La version Armenienne du Supplementum ad Tertiam Partem S. Th. – Absil Th.: Aphorismen zur Lehre vom Gottmenschen. – Zarb S.: Chronologia tractatuum S. Augustini (Dissertationes). Etc.
- DIVUS THOMAS**, commentarium de philosophia et theologia, ser. 3., an. 10., Jan-Febr. 1933. – J. M. Vosté, O. P.: Sanctus Albertus Magnus in librum Job. – S. Albertus M. in Prov. XXXI, 10–31 (B. 18, p. 5–196). – Al. Janssens: La signification sotériologique de la parousie et du jugement dernier. – E. Nevent C. M.: Formules Augustiennes: L'initium fidei. Etc.
- UNITAS**, Organ of the Faculty, University of Santo Tomas. Manila, Vol. XI, November, 1932, No 5.: Alberto Magno y su Contribución a las Ciencias Experimentales. – Por el Prof. Rev. P. Angel R. Bachiller, O. P. – The Sublime and Beautiful in Mathematics as compared with the Beautiful in Literature. – By M. Cue. – The Philosophy of Joseph Conrad. By M. Hernandez. Etc.
- RIVISTA DI LETTERATURE SLAVE**, diretta da E. Lo Gatto, Organo della Sezione Slava dell' Instituto per l'Europa Orientale. – Wolfango Ciusti: Momenti di vita spirituale ceca. – Artus Cronia: Lazar K. Lazarevič (cont. e fine). – Emmy Haertel: Pietroburgo nella letteratura russa. Etc.
- PUŤ**, organ ruskoy religioznoj mysli, Paris, 1932, No 33. G. Fedotov: Pravoslavie i istoričeskaja kritika. – I. Lagovskij: Spasenie i kultura. – N. Arseněv: Ob obščeni s Anglikanskoj Cerkovju. – I. Smolič: I. V. Kirjejevskij... (A. Kartašev: Cerkov i gosudarstvo).
- L'EUROPA ORIENTALE**, rivista bimestrale di polit., storia, vita cult.; an XIII., 1–2, Coma 1933. Et. Rossi: La Terza Conferenza Balcanica. – Wolf. Giusti: Libri di guerra Cechi. – L. Salvini: La versificazione e la prosodia popolare magiara. – Etc.
- PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH** der Görresgesellschaft, 46. Band, 1. Heft, Fulda 1933. Kahl-Furthmann G.: Beiträge zum Kausalproblem. – H. Kinkel: Geist und Seele; die Grundlagen der Antropologie bei L. Klages. – P. Wilpert: Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aqu. – Piesch, Herma: Germanischer Subjektivismus und deutsche Mystik. Usw.
- RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA** (Univ. Cattol. del Sacro Cuore), an. XXV., Gen. 1933, Milano. F. Olgiati: La filosofia religiosa di Luciano Laberthonnière. – G. Bruni: Appunti di polemica antiaverroistica sull' intelletto. – A. Padoa: Logica ideografica. – M. Fatta: Cosmologia e scienze. Etc.

KNIHY REDAKCI ZASLANÉ:

- A. ŠTERN**, Die Philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert, Verlag Ernst Reinhardt, München.
- HANS FRANKENHEIM**, Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kind, Herder Freiburg im B.
- ALFREDO POGGI**, La Filosofia di P. F. Herbart, Milano, Società edit. Dante Al.
- RENÉ BERTHELOT**, Science et Philosophie chez Goethe, Felix Alcan, Paris.
- HANS DRIESCH**, Philosophische Gegenwartsfragen, Verlag Em. Reiniche, Leipzig.
- TH. STEINBÜCHEL**, Das Grundproblem der Hegelsehen Philosophie, Petr Hanstein, Bonn.
- FRIED NIETZSCHE**, Also Sprach Zarathustra, (Nové vydání) Alfred Kröner – Verlag, Leipzig; Pestalozzi, Grundlehren über Mensch u. Erziehung, tamtéž.
- SCHOPENHAUER**, Persönlichkeit und Werk in Worten des Philos. tamtéž.
- DR. JOS. KRATOCHVIL**, Problém politické moci, Brno.
- ANT. MELKA**, Homosexualita. Olomouc.
- JACQUES MARITAIN**, Les Degrés du Savoir, Desclée de Brouwer, Paris.
- LE MASSON**, Philosophie des Nombres, tamtéž.
- F. WEIDAUER**, Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls, Hirzel, Leipzig.

Vydávají profesoři bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

Tiskem knihtiskárny F. Obziny ve Vyškově na Moravě.

TŘETÍ ROČNÍK LITERÁRNÍCH CEN MELANTRICH

Melantrich a. s. pro průmysl grafický a nakladatelství v Praze vypisuje dnešním dnem třetí ročník Literárních cen Melantricha za české nebo slovenské původní literární práce:

1. LITERÁRNÍ CENA MELANTRICHA ZA KRÁSNOU PRÓZU:

Autoru románu, který uzná soutěžní porota za nejlepší ze zadaných prací, vyplátí podepsaný závod 20.000 Kč, slovy dvacet tisíc korun čsl.

Autoru druhé práce (románu, povídek, essayů, životopisů) určené porotou vyplátí podepsaný závod druhou cenu ve výši 10.000 Kč, slovy deset tisíc korun čsl.

Rukopisy, psané na stroji a opatřené heslem buďtež doporučeně zaslány nejpozději do 31. prosince 1933 na adresu nakladatelství Melantrich a. s. v Praze XVI., Husova 20 (s poznámkou „Soutěž“). K rukopisu budiž přiložena zapečetěná obálka opatřená zevně heslem rukopisu a obsahující autorovo jméno a adresu.

O udělení cen rozhodne porota, v níž zasedají pánové: univ. prof. PhDr. F. X. Šalda, univ. prof. PhDr. Otokar Fischer a PhDr. Bedřich Fučík.

Porotě je vyhrazeno právo udělit pouze jednu z vypsaných cen, po případě neudělit ceny vůbec. Porota má rovněž právo částku 20.000 Kč a 10.000 Kč sloučit a rozdělit na odměny podle svého uznání.

Rozhodnutí poroty bude oznámeno v denním tisku v neděli sledující po 7. březnu 1934, dni narozenin presidenta T. G. Masaryka. Cena bude autorům vyplacena do 8 dnů po tomto dni.

Podepsaný závod má právo vydati knižně nejpozději do 31. prosince 1934 romány cenou poctěné v nákladu nejméně 4.000 prodejních výtisků, povídky a životopisy v počtu nejméně 3.000 výtisků, essaye nejméně v počtu 2.000 výtisků. Vyhrazuje si dále právo vydati do konce roku 1934 i jiné cenou nepoctěné práce ze soutěže v nákladu 2.000 až 4.000 prodejních výtisků. Autorům vydaných prací bude (mimo případně udělenou cenu) vyplacen honorář ve výši 13% krámské ceny celého brožovaného nákladu. Nakladatelství má práva dalších vydání v libovolném nákladu za týchž honorářových podmínek. O každém vydání se sjedná podrobná úmluva. Všechna ostatní autorská práva k vydaným pracím (zfilmování, dramatisace, zhudebnění, úprava pro rozhlas, překlad a pod.) si vyhrazuje nakladatelství z polovice pro sebe.

Práce nepřijaté k vydání budou autorům do 1. května 1934 vráceny na adresy uvedené v zapečetěných obálkách.

2. LITERÁRNÍ CENA MELANTRICHA ZA KNIHU BÁSNÍ:

Autoru sbírky básní, kterou uzná soutěžní porota za nejlepší zadaných prací, vyplátí podepsaný závod 10.000 Kč, slovy deset tisíc korun čsl.

Autoru druhé sbírky básní určené porotou, po př. autoru zadaného překladu cizího básníka do češtiny, vyplátí podepsaný závod druhou cenu ve výši 5.000 Kč, slovy pět tisíc korun čsl.

Rukopisy psané na stroji a opatřené heslem, buďtež doporučeně zaslány nejpozději do 30. června 1933 na adresu nakladatelství Melantrich a. s. v Praze XVI., Husova 20 (s poznámkou „Soutěž“). K rukopisu budiž přiložena zapečetěná obálka, opatřená zevně heslem rukopisu a obsahující jméno autorovo a adresu.

O udělení cen rozhodne porota, v níž zasedají pánové: univ. prof. PhDr. F. X. Šalda, PhDr. Bedřich Fučík a Albert Vyskočil.

Porotě je vyhrazeno právo udělit pouze jednu z vypsaných cen, po př. neudělit ceny vůbec. Porota má rovněž právo částku 10.000 Kč a 5.000 Kč sloučit a rozdělit na odměny podle svého uznání.

Rozhodnutí poroty bude oznámeno v denním tisku v neděli následující po 13. září 1933, dni narozenin Otakara Březiny. Cena bude autorům vyplacena do 8 dnů po tomto dni.

Podepsaný závod má právo vydati a vydá prvou cenou poctěnou práci knižně nejpozději do 31. prosince 1933 v nákladu 2.000 prodejních výtisků. Práci poctěnou druhou cenou má právo vydati v počtu 1.000 prodejních výtisků. Vyhrazuje si dále právo vydati do konce roku 1933 i jiné cenou nepoctěné práce ze soutěže v nákladu 1.000 prodejních výtisků. Autorům vydaných prací bude (mimo případně udělenou cenu) vyplacen honorář ve výši 13% krámské ceny celého brožovaného nákladu týchž honorářových podmínek. Po každém vydání se sjedná podrobná úmluva. Všechna ostatní autorská práva k vydaným pracím (zhudebnění, úprava pro rozhlas, překlad a pod.) si vyhrazuje nakladatelství z polovice pro sebe.

Práce nepřijaté k vydání budou autorům do 1. listopadu 1933 vráceny na adresy uvedené v zapečetěných obálkách.

3. LITERÁRNÍ CENA MELANTRICHA ZA KNIHU PRO DĚTI:

Autoru knihy pro děti, kterou uzná soutěžní porota za nejlepší ze zadaných prací, vyplátí podepsaný závod 10.000 Kč, slovy deset tisíc korun čsl.

Rukopisy, psané na stroji a opatřené heslem, buďtež doporučeně zaslány nejpozději do 30. června 1933 na adresu nakladatelství Melantrich a. s. v Praze XVI., Husova 20 (s poznámkou „Soutěž“). K rukopisu budiž přiložena zapečetěná obálka, opatřená zevně heslem rukopisu a obsahující autorovo jméno a adresu.

O udělení ceny rozhodne porota, v níž zasedají: Božena Benešová, univ. prof. PhDr. Václav Tille a PhDr. Bedřich Fučík.

Porotě je vyhrazeno právo cenu neudělit, nebo rozdělit na odměny mezi několik zaslanych prací podle jejího uznání.

Rozhodnutí poroty bude oznámeno v denním tisku 17. září 1933.

Cena bude autorovi vyplacena do 8 dnů po tomto dni.

Podepsaný závod má právo vydati cenou poctěnou práci knižně nejpozději do 31. prosince 1933 v nákladu nejméně 4.000 prodejních výtisků. Vyhrazuje si dále právo vydati do konce roku 1933 i jiné cenou nepoctěné práce ze soutěže v nákladu 3.000 prodejních výtisků. Autorům vydaných prací bude (mimo případně udělenou cenu) vyplacen honorář ve výši 10% krámské ceny celého brožovaného nákladu. Nakladatelství má právo dalších vydání v libovolném nákladu za týchž honorářových podmínek. O každém vydání se sjedná podrobná úmluva. Všechna ostatní autorská práva k vydaným pracím (zhudebnění, zdramatisování, úprava pro rozhlas, překlad a pod.) si vyhrazuje nakladatelství z polovice pro sebe.

Práce nepřijaté k vydání budou autorům do 1. listopadu 1933 vráceny na adresy uvedené v zapečetěných obálkách.

V Praze dne 1. ledna 1933.

„MELANTRICH“

AKCIOVÁ SPOLEČNOST PRO GRAFICKÝ PRŮMYSL A NAKLADATELSTVÍ V PRAZE.

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Potentia et actus	97
Tomismus v náboženské psychologii	99
Pragmatismus	102
Látka a tvar u Aristotela	107
Psychologie a problém duchovosti	111
Logistika intensionální	114
Varia	118
Kritika	129
Poznámky a zprávy	136

červenec 1933

ROČNÍK V.

OLOMOUČ č í s l o 3

Redaktor: Ph. Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.
Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

Vyrovnejte předplatné přiloženou složenkou. 

NOVINKY Z ČESKÉHO TOMISMU: (Administrace Filosof. Revue)

J. Maritain: UMĚNÍ A SCHOLASTIKA,

v úpravě ing. arch. Břetislava Štorma, přeložil V. Renč.
Cena 15 Kč.

Dává se českému mysliteli příručka k pochopení krásy a umění od světového znalce filosofie umění. / Nikdo nemůže říci, že zná Maritaina, kdo nečetl jeho nejkrásnější dílo. Česká veřejnost je obohacena překladem této knihy.

SBORNÍK mezinárodních filosofických konferencí v Praze, kde se podává nutný úvod k poznání tomismu, k porozumění Sumy sv. Tomáše Aqu.

Snížená cena 25 Kč, pro studenty 15 Kč.

Dr. Habáň: SEXUÁLNÍ PROBLÉM (EROS A SEXUS V MLÁDÍ). *Kniha připravuje mládí na životní dráhu v důležité otázce.*

Cena 7 Kč pro studenty 5 Kč.

POTENTIA ET ACTUS.

(Pokračování.)

Metafysický pojem „Potentia et actus.“

Metafysické pojmy odezírají od kvantitativního stavu věci, k němuž se druží všechny přeměny v přírodě; odezírají od hmoty, pokud je společným subjektem tvarů těles a pozoruje změnu jako takovou a zkoumá, co k ní patří podstatně.

To co se mění, je přetvořitelné, může se přivést k zdokonalení, znamená vždy mohoucnost (*ὄν δυνάμει*); určující princip, to, čím se věc zdokonaluje, znamená uskutečnění (*ὄν ἐνεργείᾳ*).

Tyto dva pojmy mohoucnosti a uskutečnění jsou jasné a zdůvodněné samy sebou, patří k prvním pojmům, které se nedají definovat, nýbrž jen rozložit neb stanovit. Patří mezi první pojmy, na které se rozkládá každá definice. První z těchto dvou pojmů je *actus*, uskutečnění, zřejmý sám sebou; mohoucnost, *potentia*, je zřejmá jen vzhledem k uskutečnění. Sama sebou je nepoznatelná, neboť svou povahou je neurčitá.

Actus v původním významu znamená úkon, čin. Při něm je pozornost nejspíše upoutána. Není-li úkon v tomto okamžiku, neznamená, že tam není nic, poněvadž může být proveden, může povstati, když jsou dány od přirozenosti činitelé, schopni provést úkon. V takovém stavu úkon je in *potentia*, kdežto druhý stav je skutečný.

Tento původní význam není úplný. Úkonem vlastně přechází z mohoucnosti k uskutečnění činitel nebo věc. Proto vlastně *actus* v tomto smyslu neznačí jen *ἐνέργεια* nýbrž *ἐντελέχεια*, skutečnost, dokončení bytosti, dokonalost věci. Takže jsoucno in *potentia* značí subjekt, který se může zdokonalit, nebo být přiveden k úplnosti svého bytí. Actus pak je dokonalost, která vyplňuje potenciální schopnost subjektu. (Actus est complementum et perfectio et finis potentiae.)

Přechod z jednoho stavu do druhého, značí vývoj nebo vyjádřeno starším způsobem značí pohyb¹ v metafysickém smyslu.

Tento metafysický pojem vývoje a pohybu má nesmírný význam k hlubšímu poznání věcí.

V ontologickém řádě potencialita bytostí dává dostatečný důvod jejich měnlivosti a jejich změny. V logickém řádě pohyb (vývoj), je znamením k poznání měnlivosti a mohoucnosti.¹

Je možné říci, že nauka o mohoucnosti a uskutečnění je opěrným bodem tomismu.²

Aristotelismus tomistický je celý znamenán naukou o potenci a aktu. Již Aristoteles bere tyto dva pojmy jako východisko a jako kritický bod, na němž poznal všechny nesprávné důsledky předchůdců v jejich monismu. (Heraklit a Parmenides).³

Potentia a actus dávají synthetický názor na věci. Každá věc je složena z mnoha částí a elementů; ani člověk není vyňat z této mnohosti. Mnohost různých konstitutivních prvků je spojena tak, že vytváří jednotu, a to jednotu vnitřní a vlastní, takže všechny funkce a různé vlastnosti jednotlivých částí pracují jednotně, k jednomu cíli, jsou spojeny vzájemností a podřadností. Každá věc jako celek tvoří jednotu. Tato možnost mnohosti, spojené v jednotu vyvstává jen proto, že jednotlivé součásti jsou k sobě přiřazeny a připoutány jako potenciální součástky pod jedním aktem, pod jedním principem uskutečňujícím jednotu v mnohosti. Každá věc je tím, co je, jen svým uskutečněním (*actus*), a uskutečnění jednoty je možné jen tam, kde byla k tomu *potentia*, mohoucnost.

Jasně to vysvětluje u člověka, kde tělo a duše

tum dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.

¹ Card. Mercies, *Métaphysique générale*, strana 392 atd.

² M. Grabmann, *Sammlung Göschen, Geschichte der Phil. des Mittelal.* 1921.

Na tuto důležitost a základ poukázal v novější době A. Farges a pak zvláště Mauris-Denis Noële (*L'être en puissance d'après Aristote et S. Thomas d'Aqu.*, Paris, 1922), pak M. Manser O. P. (*Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1932.)

³ Viz Manser, v cit. díle str. 11 atd.

¹ Sv. Tomáš, In III. Phys., lect. 2.

Unde convenientissime Philosophus definit mo-

tvoří jednotu, poněvadž jsou navzájem spojeny jako potentia a actus. (Plura non possunt fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. I. C. G. 18.)

Z této bytostné jednotnosti vychází, že tělo a duše nemohou navzájem být v nepřirozeném poměru. Tělo odpovídá duši, duše tělu. V jednání musí se ustavit harmonie, neboť je nepřirozené pro duši, zvítězí-li nad ní tělo se svou hmotnou převahou a naopak, je to pro duši zdokonalující, je-li spojena s tělem, neboť pomocí smyslového poznání přichází ke své práci intelektuálního poznání. Je ještě mnoho jiných vztahů, které vycházejí z bytostní jednotnosti, které se dají vyjádřit několika větami tomistické nauky:

1. Harmonie mezi duševním a smyslovým světem.

Duch lidský na začátku svého života nemá pojmů o ničem, je úplně tabula rasa — t. j. pouhá mohoucnost k získání pojmů a k poznání všech věcí. (*Intellectus potest omnia fieri.*) Jeho mohoucnost je neohraničitelná. Duševní pojmy vznikají teprve rozvíjející se činností smyslovou; jsou brány z představ obrazotvornosti nejen při vzniku pojmů, nýbrž i při dalším rozvoji poznání i při hluboké znalosti.¹ Je fakt, že i když rozum není závislý na hmotě ve své vlastní vnitřní činnosti, že při porušení smyslového orgánu, nastupuje buď porušení nebo úplné přerušování duchovní činnosti myslící. Nejhlubší důvod všech těchto věcí je v přirozeném spojení duše s tělem a tím ve spojení duševního se smyslovým světem. V tomto přirozeném spojení rozum lidský, spojený s tělem, má podstatu smyslových věcí za svůj vlastní předmět poznání. (*Nihil sine phantasmate intelligit anima. Intellectus convertit se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.*)²

Zkušenost smyslová nepodává všeobecné a nutné pojmy a principy, to dává jen abstrahující činnost rozumová. Rozum odezírá od hmotné jedinečnosti věcí, a pomocí vnitřní síly (*intellectus agens*) přichází k povaze věci, která je universální a nemění se.

Jistota tohoto přirozeného postupu v poznání je zajištěna v ontologickém řádě věcí a v přirozeném běhu poznávacích schopností.

Přirozený ontologický řád věcí má svůj poslední důvod v *exemplarismu*. Cokoliv má svůj ráz, svou povahu a uskutečnění, je uskutečněno podle věčných ideí Božích (*rationes aeternae*.) Ideje Boží značí vlastně jeho vlastní nekonečnou bytost, která může být nekonečným způsobem napodobena stvořenými věcmi. V této věčné bytosti (*in Verbo*) je zakotven řád věcí, jeho pravidelnost a zákonnitost.¹ Tam je poslední důvod, proč každá věc je taková, jaká je. Tím se dotýkáme naprosto posledního důvodu, proč věc je taková a nemůže být jiná, protože nese na sobě znamení ideje Boží, svou strukturu, kterou napodobuje v něčem nekonečnou dokonalost Boží.

Bytostní řád je tím upevněn. Ať jej pozorujeme fyzicky nebo metafyzicky, vždy nese stopy svých struktur a jisté stálosti. Mění-li se fyzicky pozorován, vzniká a zaniká, avšak vždy dle určitých forem a zákonů. Nově vzniklá věc je zase jen takovou věcí jako jiná téhož druhu. (Narozený člověk je zase jen člověkem.) Proto i ve fyzickém světě a v jeho změnách je něco pevného a stálého. Tak jako je zřejmá pravidelnost a zákonitost, tak je zřejmé i toto tvrzení. Proto tvrzení sv. Tomáše o lidském duchu: „convertit se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem“² ukazuje, že i ve smyslovém světě existuje odraz všeobecnosti a universálnosti.

Tento poslední důvod fyzického řádu je nejvyšším bodem, k němuž může lidské poznání dospět, není však prvním bodem, kde se má začít poznání. Poznání začíná právě na opačné straně, ve smyslových vjemech, v měnlivosti a u pohybu věcí. Fyzicky pozorovaný ontologický řád je základem metafyzického pozorování. V metafyzickém pojetí zachycuje poznání struktury a podstatné rysy, čili povahy věcí (*formae*), které v lidském rozumu abstrahovány od jedinečnosti dostávají ráz universálnosti. *Universalia* co do obsahu jsou podstaty (*quidditates*)

¹ I, 84, 7.; De Verit. qu. 10, a. 6.

² I. qu. 84. a. 7.

¹ I. qu. 44. a. 3.

² I. q. 84, a. 7; De Verit. qu. 10, a. 1.

věcí fyzických. Podstaty smyslových předmětů tvoří vlastní předmět lidského intelektu.¹ Na těchto všeobecninách záleží mnoho, neboť jen v nich je možné vědecké poznání. V nich mají svou všeplatnost první principy. Bez tohoto objektivismu, zabíhajícího v důsledku až do intelektu Božího, neobstála by platnost a všeplatnost prvních principů a otvírá se cesta subjektivismu. Neboť mají-li pojmy svou universalnost a nutnost jen z abstrahujícího intelektu, otvírá se zřejmě cesta čistému subjektivismu. Lidský rozum by byl měřítkem pravdy, neboť by tvořil svůj vlastní předmět poznání. Zatím však platí základní tese, že lidský rozum přijímá předmět, netvoří, je měřen ve své správnosti povahou věcí a strukturami mimo sebe. Ty pak zase mají vztah k Prvnímu Intelektu, který je vyměřil, aby byly takové, jaké jsou. Rozum nemůže měnit povahy věcí. Universál-

¹ Tamtéž.

nost a všeplatnost pojmů a prvních principů záleží v obsahu bytosti, v ontologickém řádě.

Lidský duch svou povahou je obrazem Božího Ducha: (quaedam participata similitudo luminis increati),¹ nebo (impressio primae veritatis).²

Z toho plyne souzvuk smyslového poznání s rozumovým, rozum zdokonaluje poznání, které vchází smyslovými branami. (Ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis.³

(Pokračování.)

Dr. M. Habáň O. P.

¹ I, 84, a. 5.

² I, 88, a. 3, ad 1.

³ I. 84, a 6.

TOMISMUS V NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGII

Třetí otázka náboženské psychologie jest o vzniku, rozvoji nebo úpadku náboženského života. Náboženským životem se tu rozumí řada a jakost úkonů, jimiž člověk, a hlavně vnitřně, projevuje svůj náboženský ráz. Chceme-li mluvit o tomistickém řešení této otázky, jest prospěšné nejdříve postavit tomistický pojem náboženskosti vedle pojmů, které se považují za výsledek dalekosáhlé badatelské práce vědecké. I když se bude zdát, že se opakuje již řečené. Neboť se ukáže právo tomismu, postavit se rovnocenně vedle vědců posledních dob.

„Náboženství jest vyřešení rozporu, ve kterém se člověk nachází jakožto část přírodního světa a duchová osobnost, která činí nárok, ovládati přírodu.“ (Ritschl). „Náboženství jest odstranění protivy, ve kterém se nalézá lidský duch se svým nutkáním k pravdivu, krásnu a dobru, se svou zkušeností, že jsou stále ničeny tyto hodnoty — a sice jest vyrovnáním této protivy ve vyšší skutečnosti, v Bohu“ (Brunstäd). „Náboženství jest víra a uchopení zásahu

docela jiného světa do našeho života; dobrovolné odhodlání k absolutnímu řádu pravidel a hodnot“ (Steffes). „Náboženství jest ve své podstatě uchopení chtěné přítomnosti Boha, a tím držení nadsmyslové síly (milosti), na překonání duchovní bídy. Více psychologicky jest náboženství ona duchová funkce, v níž jest nejsilněji uskutečňován metabiontický rys lidské bytosti; představuje obrácenost a otevřenost vůči prameni života, docela různorodého s fyziologickým životem, vůči nadsmyslovým, praenergetickým pozadím bytí vůbec, a tím vůči silám, vedoucím vesmír“ (Beth). Žádný z těchto výměrů podstaty náboženství není podstatně jiný, nežli výměr tomismu, který vlastně měl býti vyřazen: Náboženství jest vědomé podrobení člověka Bohu. Všechny výměry totiž stojí na zásadě příčinnosti, z níž poznání vychází všechen rozpor, všechny pocity nesrovnalosti, mezery, všechny potřeby uchopení jiného světa, uskutečnění metabiontismu. Tedy nestojí tomismus mimo.

Odpověď na třetí otázku náboženské psycho-

logie, nemůže vycházeti odjinud, nežli z nejvlastnějšího pojmu podstaty náboženství. Úpadek, vzrůst nebo sám vznik náboženského života není totiž nic jiného, nežli přiblížení nebo vzdálení nebo proniknutí do hloubky vůči podstatě náboženství. A jen těmi úkony náboženství ve svých funkcích u člověka vzniká, roste, upadá, jež se dotknou samé podstaty náboženství.

Jak se duch člověka dotkne podstaty náboženství? Wobbermin zdůrazňuje, že v náboženství jest důležitějším zájem o pravdu nežli zájem o život. To by znamenalo jednu část odpovědi na otázku svrchu danou. Náboženský život vzniká, roste nebo upadá podle intelektuelní stránky, podle toho, jak člověk „vypracuje věčný obsah smyslu náboženské víry, v jakých rozměrech podle rozsahu svých náboženských pohnutek osvědčuje a pěstuje náboženské vědění a náboženskou zkušenost.“

Podle voluntarismu se zase odpovídá, že náboženský život vzniká, roste, upadá podle hloubky náboženského citu.

Myšlenky tomismu jsou vyznačeny v článku Theologické Summy sv. Tomáše Akv., 2. II. 81, 5. Otázka jest, zda náboženství jest božská ctnost. Jinými slovy, je otázka o podmětu náboženství; z podmětu pak se ukazuje ráz úkonů, vedoucích vznik a pohyb náboženského života. „Avšak proti jest, že se udává za část spravedlnosti, jež je ctností mravní. — Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, náboženství je to, co podává Bohu povinnou poctu. Uváží se tedy v náboženství dvojí: a to, jedno, co náboženství přináší Bohu, pocta totiž, a ta se má k náboženství na způsob látky a předmětu; jiné pak je to, komu se přináší, totiž Bůh, jemuž se prokazuje pocta; ne že by úkony, kterými se Bůh ctí, se dotýkaly samého Boha, jako když věříme Bohu, věřením se dotýkáme Boha. Proto bylo řečeno, že Bůh jest předmětem víry, nejen pokud věříme v Boha, nýbrž pokud věříme Bohu. — Bohu pak se přináší povinná pocta, pokud se dějí nějaké úkony z úcty k Bohu, jimiž se Bůh uctívá, třeba podávání obětí a jiná taková. Proto jest jasné, že Bůh se nepřiřovnává ke ctnosti náboženství jako látka nebo předmět, ale jakožto cíl. A proto náboženství není ctnost božská, jejímž předmětem je poslední cíl, nýbrž

je ctnost mravní, již jest býti v tom, co je k cíli... K třetímu se musí říci, že náboženství není ctností božskou, ani rozumovou, nýbrž mravní, ježto je částí spravedlnosti, a běře se u ní prostředek, ne sice mezi vášněmi, nýbrž podle nějaké rovnosti v skutcích, které jsou vůči Bohu. Pravím pak rovnost, ne naprostě, protože Bohu nelze dáti tolik, kolik je mu povinného, nýbrž podle nějakého uvážení lidské možnosti a božského přijetí...“

Tedy, protože náboženství jest ve vůli jako ve svém vlastním podmětu, musí činnost náboženství i jeho počátky býti v této stránce duše. Dále, protože náboženství souvisí se spravedlností, má za základ sklon, dáti patřičné či povinné a to základ přírodně daný, vrozený, jenž se nedokazuje, ale prostě přijímá jako bezmezerně danou zkušeností osvědčený na způsob axiomu. V tomto přírodním sklonu, dáti každému, co mu jest povinné, jest nejhlubší a nejprvnější základ pohybu náboženského v duši. V něm je dána první odpověď na otázku o psychologickém vzniku náboženského pohybu v duši. Tato afektivní stránka musí býti ovšem vedena, aby přišla na pravdivou cestu. Pravdivost cesty zase je cestou růstu nebo úpadku náboženského pohybu v duši. Když se totiž domyslí nazpět všechny ty „rozpory, protivy a bídy“, o nichž je řeč ve výměrech podstaty náboženství, přijde se k tomuto poslednímu prameni, z něhož vyvěrají: cit povinného dávání, jenž není docela uklidněn, když se zůstane jen v malém okruhu, protože rozum ukazuje okruh veliký. Rozum ve své badavé stránce dá jednu stranu, které my říkáme „bytí nepomíjející, účinek a nedostatky“, jemuž s druhé strany podle přírodních pravidel téhož rozumu musí odpovídati „nekonečno, prapříčina, naprostá dokonalost.“

Ve své praktické, činorodé stránce rozum tedy hledá a udává cestu vrozenému sklonu dáti dokonale a úplně povinnost. Dává cíl tomuto sklonu, omezuje zmíněnou přírodní a všeobecnou náklonnost vůle k určitému předmětu, a podle toho předmětu upravuje uskutečnění činnosti tohoto přírodního sklonu. Aby rozkaz činorodého rozumu, daný do afektivní stránky duše, mohl býti určitý, musí zasáhnouti ještě jiné prvky, omezující poměr vzájemný, dlužníka, dluhu a dluhující

cího. To jsou buď vrozené nebo nějak zvenku poznané zákony, buď skutečné nebo domnělé zjevení toho poměru, nebo požadavky právě této afektivní části, totiž požadavky lásky, požadavky pocitu bídy všeho druhu. Pod jejich vlivem vyjde takový rozkaz: nyní, v těchto okolnostech, je taková potřeba, taková povinnost vůči vyšší moci, na níž jest závislý způsob tvé existence a způsob tvých duchovních požadavků.

Z toho vědomí rostou náboženské pohyby v duši a odtud na venek. Jednak úkony nepřímou náboženské, totiž úkony některých ctností, které na první pohled nemají nic společného s přímým uctíváním nejvyšší bytosti, ale domyšleny, přece mají takový ráz; tak třebaš když se z „náboženské založenosti“ pěstuje humanita. Jednak úkony výrazně náboženské, vědomá oddanost Bohu, modlitba, oběť náboženská.

Může tedy tomismus přisvědčiti, když náboženská psychologie, na jiných základech pracující, tvrdí, že počátkem náboženství a podmínkou jeho rozvoje nebo úpadku jest větší nebo menší vědomí nesrovnalosti. Neboť tomismu jest náboženství rozkazem k vyrovnanosti, nebo „k rovnosti“, jak praví sv. Tomáš. Dokud není dojem nerovnosti, dotud není možný začátek náboženského pohybu v duši.

Když jest tento pohyb začat naznačeným způsobem, vůle přijímá soud čínorodého rozumu, kterému říkáme „úsudek opatrnosti“, a učiniti tento úsudek skutkem v podrobnostech. Ovšem ne tak, že tento úsudek opraví podle svých okamžitých okolností, ať rozumových, nebo citových, nebo zevnějších, nýbrž právě tyto věci upravující podle rozkazu čínorodého rozumu. „Dobrovolné odhodlání k absolutnímu řádu pravidel a hodnot“, řekl Steffes; nebo obrácenost a otevřenost vůči prameni života docela různorodého s fyziologickým životem“, jemuž se tento fyziologický život musí podrobovati, aby nastala vyrovnanost. Vyrovnanost pak mezi vysokým a nízkým nemůže nastati jinak, nežli skloněním nižšího, upravením nižšího podle požadavků a práv vyššího. Tak jest dán první podstatný a bytostný specificky význačný pohyb náboženský v duši.

Na druhé dvě části otázky, na začátku dané, se odpovídá již jednoduše aplikací. Jak se rozvíjí náboženský život? Prohloubením podrobenosti.

Nemůže růsti náboženský pohyb v duši, není-li vzrůst podrobenosti do podrobností. Již od počátku jest pochybený každý náboženský pohyb, ve kterém chce člověk nějak diktovati, ať svou rozumovou stránkou nebo stránkou citovou. Neboť je to omezovati podrobenost, omezovati možnost vyrovnanosti, je to jen zvětšování nerovnosti, místo dávání povinnosti. Experimentální psychologie vidí také tento důsledek. Náboženský pohyb, který nejde touto cestou, vybočuje z onoho psychologického kruhu, kterému dal Beth jméno „víry která se věří a víry, kterou se věří“, jež musí býti v životním a pěstovaném spojení, nebo i kontrole. Jinak se stane ze sklonu dávati každému, co jeho jest, sklon dávati sobě všechno. A tam jsou všechna náboženství, která se přenesla přes základní prvek naprosté podrobenosti ve všem a ve všech životních úkonech.

To jest naznačení odpovědi na poslední část otázky, jak upadá náboženský život. Porušením spojení afektivní stránky se stránkou rozumovou, jak badavou, tak čínorodou. Když začne povolovati vědomí povinné podrobenosti, jež se projevuje uctíváním, oddaností, obětí, jak je vyjádřena křesťanským největším náboženským příkazem. „Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce, z celé mysli, ze vsí síly“, to jest více než sám sebe. Pak začne také upadat síla onoho vrozeného sklonu, dávati každému, co jeho jest. A proto se dává stále méně.

Stručně lze názor tomismu říci tak: Náboženství jest ve své podstatě spojení s Bohem. Toto spojení jest jistým způsobem dáno, totiž ontologicky, skutečným stavem věcí a postavením člověka v životě vesmíru. To jest „náboženství“ přírody, která dává Nejvyšší Bytosti, co jejího jest, totiž naprostou podrobenost nevědomou. Z této ontologické podrobenosti má člověk učiniti podrobenost psychologickou, vědomou a vědomě pěstovanou, vědomě uváděnou do nejposlednějších důsledků, jak jsou možné podle jeho rozumové a citové síly. Ontologie musí odpovídati psychologii. A podle míry této souřadnosti, která znamená podřízenost člověka, jest míra náboženského pohybu v duši.

Tyto myšlenky mají ovšem největší výraznost v náboženství křesťanském, protože v něm jest

práce badavého a činorodého rozumu nejvíce plodná, protože oplodněná samou Bytostí, které patří podrobenost. Ale shoduje se dokonale i ve všech ostatních náboženstvích, vezmou-li se ve svém nejhlubším podstatném pojmu pobrobenosti. I tam jest jediné uspokojivé vysvětlení vzniku, vzrůstu nebo úpadku náboženského ži-

votního pohybu z pojmu psychologické podrobenosti, dávající spravedlivě, co jest nejvyšší bytosti. Rovněž všechny odpovědi, které má ve svých vyplněných dotaznících experimentální náboženská psychologie, jsou přilehavé v tomto smyslu.

Prof. Em. Soukup, O. P.

PRAGMATISMUS

§ 1. Doktrína W. Jamesa.

I.

Hnutí pragmatické, píše W. James, „utvořilo se. Jak se zdá, dosti náhle, překotným způsobem v okolním ovzduší. Jistý počet tendencí, které stále jsou ve filosofii, dostal vědomí sebe a svého společného poslání.“¹ Ve skutečnosti pragmatismus, aspoň jako filosofie, je především výplodem anglo-saským. Iniciátorem jeho byl od 1878 Charles Sanders Peirce. V článku nadepsaném: „Jak udělat jasnými naše idey?“² Peirce poznamenal, že domněnky mají bytostní ráz ne v ladění ducha se skutečností — aniž ten výsledek jinak jest vyloučen — nýbrž ve vedení a řízení činnosti, ač k vývoji obsahu idey stačí určití praktický důsledek, který může vzbuditi: „Fakt hmatatelný, který se zjišťuje u kořene všech distinkcí, ať jsou jakkoli subtilní, že činí myšlenku, a že tedy není zde ani jediné, sebedepragmatickéjší, sebedelikátnější, která by přidávala k jiné věci než nějakou možnou odlišnost v praktických důsledcích. Proto, abychom dostali dokonalou jasnost v ideách, vztahujících se na předmět, musíme jediné uvažovati o účincích řádu praktického, který chápeme jako nedůtklivý je připustiti.“³

II.

Takový je princip pragmatismu, jemuž William James musel věnovat dvacet let později znatelný ohlas, aplikuje jej znova na náboženství. James při výkladu, jak svým osobním vlivem mocně podporoval postup pragmatismu, měl nápad připojiti: „Chvíle

¹ Le *Pragmatisme*, traduit par Le Brun, Paris, Alcan, 1914, p. 57.

² Uveř. v *Popular Science Monthly*, leden 1878.

³ *Pragm.*, str. 57—58.

se zdála příznivou.“ Vskutku, s jedné strany se snadno spojil pragmatismus Jamesův s doktrínou, kterou v Americe John Dewey vyložil ve svých *Studies in Logical Theory*, a s *humanismem* S. Schillera. S druhé strany jiné proudy filosofické, velmi odlišné v mnohém ohledu od pragmatismu, tak jak jej sestavil W. James, ale také spřízněné v mnohých ohledech s domněnkami, které hájil James, tvořily příhodné ovzduší teoriím Peirceovým. Pro přesnost musíme zde citovati Newmana a jeho *Essai sur le développement*, M. Blondela a jeho knihu o *Činnosti*, Ed. Le Roy a pojetí dogmatu, které vyložil v *Dogme et critique*, konečně pro stručnost doktriny symbolofideistické, které se začaly šířiti, a jejichž podstata byla v tom, že nepřiznávaly větám dogmatickým než jednoduchou váhu činnosti. Rovněž v řádě čistě vědeckém idey Henry Poincaréa, co se týká vědecké ceny, mohly býti, v jistých ohledech, blízké hlediskům pragmatickým. Nemáme zde vykládati různé doktriny, které se kdysi trochu nepřesně zahrnovaly ve vhodném oddělení pragmatismu. K čemu míříme především, jest teorie W. Jamesa, protože nikde jinde nebyl pragmatismus vyložen, hájen a rozvinut přesnějším a jasnějším způsobem. Má přednost, že docela formována, nám může poskytnouti to, co se nazývá typem doktriny.

III.

William James předkládá, že pragmatismus musí býti pozorován pod dvěma aspekty: jako *metoda* a jako *genetická teorie pravdy*.¹ My se tedy vynasnažíme určití jej jak možno nejjasněji dle těch dvou hledisek. Východisko pragmatismu je zřejmě totéž jako Kantovo, jako jeho ovzduší jest totožné s Kan-

¹ *Pragm.*, str. 74.

toovým. Stejně jako filosof z Královce na začátku *Kritiky* konstatuje, že metafysika (t. j. filologie in generali) nikdy nedokázala sdružit lidi v nějakém bodě a že není leč válečným polem, kde si nikdo pro nekonečnost bojů nemůže namlouvat, že dosáhne někdy běžnými metodami rozhodného vítězství — pragmatismus rovněž začíná zdůrazňovat, že se nezdá, že by filosofie měla jiný předmět, než živiti spory, aniž by byla vůbec schopna dáti platné důkazy rozhodnutí. A jako Kant usiloval svou *Kritikou* přinést novou metodu, schopnou uskutečnit konečně ve filosofii generální soulad duchů, analogický tomu, k němuž se dochází ve vědeckých disciplínách, tak pragmatisté mají snahu dáti postup, „dovolující rozuzlení metafysické spory, které by jinak zůstaly neukončitelné.“¹ Jaká jest tedy tato metoda? Sestává esenciálně, vysvětluje W. James, ve snaze *interpretovati každé pojetí podle jeho praktických následků*. „Nuže, jak klade problém: jaká odlišnost by z toho následovala pro člověka prakticky, že takové a ne jiné pojetí bylo pravdivé? Kdyby nějaká praktická odlišnost nemohla býti postřehnutá, bude se souditi, že dvě alternativy docházejí k témuž, a že každá diskuse by byla marná. Aby nějaká kontroverse byla opravdová, je třeba moci ukázati, který praktický důsledek jest připojen k té skutečnosti, že jen taková alternativa jest pravdivá.“²

Pragmatismus tedy nemá podílu na nějakém podrobném řešení. Není leč *metodou*, t. j. nástrojem hledání, a ne odpovědí na záhadu a ustání od všeho hledání. Na místo teorií, ustálených pro věčnost — domněle aspoň — v trpné nehybnosti, jako jsou všechny filosofické teorie, přináší pragmatismus naopak pohyb v tom smyslu, že nesoudí leč podle činnosti. Jeho esenciální orientace a schopnost sestávají „v odvrácení zraků od všeho, co jest první věc, první princip, kategorie, předpokládaná nutnost, aby se obrátily k věcem posledním, k výsledkům, následkům, faktům.“³

IV.

Taková metoda zahrnuje zřejmě teorii poznání a pravdy. Tato teorie se nepochopí dobře, tak aspoň jak ji chápe James, leč když se položí proti myšlence klasické.

¹ *Pragm.*, str. 56.

² *Pragm.*, str. 57.

³ *Pragm.*, str. 64.

Podle tradičního výměru soud jest pravdivý, když je v souladu se skutečností. Ale v čem pozůstává ten soulad? To jest, praví James úhrnně, něco jako kopie ve vztahu k originálu, portrét k modelu. Přemýšlí-li se o tom, jest velmi zřídka, že se nám pravdivé představuje pod tímto tvarem. Většinou jest naopak taková odchylka mezi soudy, jež my tvoříme o věcech a mezi věcmi samými, že je to skutečně zneužitím, mluví-li se o kopii nebo o portrétu. Věci jsou ve skutečnosti jednotlivé a naše idey všeobecné. Jestliže tedy všeobecný předmět — člověk, teplo, světlo, stůl atd. — neexistuje ve skutečnosti, jak by mohly býti naše idey kopiemi věcí, jež nemají skutečnosti?

Staří a filosofové středověcí viděli dobře nesnáz. Aby ji rozútlili, poznamenává James, předpokládali, že jest mimo čas a prostor immateriální svět, kde sídlily jako neměnné a věčné všechny možné idey (t. j. všechny pravdy možné). Naše soudy byly tedy tím více pravdivé, čím více byly soutvaré s těmi ideálními a neporušitelnými pravdami. — Moderní empirismus, připojuje James, zbořil definitivně toto pojetí a dal ideám sestoupiti s nebe na zemi. Ale, přihlédně-li se blíže, shledá se, že často jen přeložil teorii věčných pravd: empirismus neumísťuje jich ovšem již na nebi intelligibilium, jako činil Platon, ale umísťuje je ve věcech samých jako nějaké skutečnosti docela provedené, jež nemáme leč vytahovati z klína skutečna, kde byly uzavřeny. — Kant sám, který, jak se zdá, stál proti tomuto pojetí svým učením o formách chápání apriori a smyslovosti, uvázl vzdor všemu ve smyslu empirickém, pozoruje všechny pravdivé soudy jako nápisy vyčnívající v duchu pod tvarem vrozených kategorií, ustavující jeho myšlenkovou strukturu.

Všecky tyto doktriny, praví James, odporují skutečnosti. Tato nezná nic pevného, žádných faktů; vše jest ve věčném pohybu, takže každý zámysl zachytiti absolutní pravdu, t. j. pravdu neměnnou a věčnou, jest docela bez smyslu.

Pravda neodvislá neb absolutní, pravda, kterou nemáme leč *odkrýti*, pravda přestávající býti ohebnou podle potřeb člověka, konečně pravda, která nepřipouští opravy: taková pravda existuje jistě nadbytečně — nebo při nejmenším jest nadbytečně podkládána jako existující od filosofů, kteří se svým sklonem stávají racionalisty; — nuže tato pravda není než mrtvý vnitřek živého stromu; a tedy její

existence nemá jiného významu než ukázati nám, že je i pro pravdu jakási paleontologie; že i na ni se uplatňuje zákon „preskripce“, jak říkají právníci; nebo, že může jako veterán po letech služby ztratiti všecku svou ohebnost, míti pro naše oči vzhled nějaké věci, zkamenělé účinkem let!“¹

Ve skutečnosti nebyla nikdy tato domněnka zachycení věčné a nehybné pravdy vyslovena než filozofy odevzdanými samotářským spekulacím na okraji živé zkušenosti. Sensus communis, který jest tak blízko praxe, nedomáhá se takových chimér. Co je tedy proň *pravdivé*? Pravdivé jest, co nám dovoluje předvídati zjevy a působiti na ně. Žádná starost o dosažení neviditelné a neměnné bytosti, která by byla dána jako existující před soudem. Jednoduše, docela praktický způsob poznání skutečna, sestávající v ohlášení toho, co se bude dít nebo ještě přesněji, připraviti činnost na to, co se začíná prováděti, aby toho bylo využito k našim cílům.

V takovém pojetí neexistuje pravda před naší reflexí neb činností, jako Amerika existovala před objevem Křištofa Kolumba. Jest učiněna naším soudem; jest vlastně naším dílem. — To nestačí však pro pragmatistu, který přijímá tento způsob pohledu, že vskutku jest na našem rozhodnutí. Skutečno jest to, co jest a my nemáme leč ho poslouchat. Správně však pravda jest pro nás jen jednoduchým nástrojem pro zužitkování přírody; je to dispositiv analogický strojům, které vynalezl průmysl, aby podrobil přírodní síly. Pravda jest vlastně vynález a ne odhalení, a následkem toho schopnost, kterou musí souditi jen zkušenost, potvrzující ji pokrokem nebo oslabující nedostatkem praktické činnosti. „Pragmatismus připojuje esenciální svůj generální pojem pravdy ke způsobu, jehož jistý moment naší zkušenosti může nás svést k jiným momentům, při nichž poznáme, že měl důvod, strach ze svedení. Primitivně, a pokud se zůstává na niveau sensus communis, pravdivost nějakého způsobu myšlení pozůstává proň v této funkci, kterou koná, aby nás vlákal do potřebného směru.“²

Tak lze říci generálně, že pravdivost nějaké idey jest v jejích uspokojivých následcích. Ale James živě protestuje proti nařčení, že by pravdivost podle pragmatistů závisela od naší libovůle a byla dílem naší fantasie. Naše idey, praví, musejí se utvářeti k smy-

slové skutečnosti. Tato skutečnost sama poslouchá zákonů, které se ukládají rovněž i nám, snažíme-li se vyhnouti škodám. Dále jest příliš jasné, že naše idey se musí shodovati co možná nejvíce se získanými před tím (ty, které se ukázaly účinnými). Soudržnost má o sobě větší význam, zvláště když je vyžadována abstraktními principy, neboť tyto představují zkušenosti nekonečně opakované a mohou býti takto pokládány za pravdy.¹

V.

Zbývá mimo to, že jest něco *libovolného* v pravdivosti, a libovolné podle Jamesa není v ničem jiném, než že by se dala mysliti na místě této pravdy, kterou přijímáme, nebo systému pravd, jež uznáváme, jiná taková pravda nebo systém, které by naznačovaly jiný druh užitečnosti. Jinými slovy, my *volíme* své pravdy ve funkci činnosti, kterou chceme vykonati, jako dělník volí své nástroje dle funkce práce, kterou chce vykonati. — Ale to se děje, možno-li říci, na mnoha stupních. S počátku jsou případy, kde jen posloucháme přírodních sil, jako to činí, podle úchvatného obrazu M. Bergsona² plachetní bárka, jež se dá vésti větrem. Tuto bárku bylo třeba především vynalézt, sestrojiti. Rovněž pravda na tomto stupni bude mechanismem, který vynalézáme k zachycení přírodních energií. Na vyšším stupni užíváme svobodně dovednosti; pravda představuje mechanismus, určený, aby ukládal směr přírodním silám. Jest tedy libovolná, jako parník, který místo, aby se dal hnáti směrem větru, volí a ukládá přírodě směr se stálým ohledem na přírodní energie. Pravda v tom případě je tedy libovolná v tom smyslu, že bychom mohli voliti jinou orientaci své činnosti, ne však v tom smyslu, že pro nějakou určitou činnost by mohla býti pravda jakákoli. Skutečno stále poroučí — a soudí.

VI.

Sluší se poznamenati napřed, že James, dohnán logikou svého učení, často překročil meze, které chtěl libovolnému vyhraditi, a že se mu stalo, zvláště v řadě mravním, že učinil „pravdu“ subjektivních disposic zcela závislou od individua. Princip, kterým se orientoval v tom smyslu, jest tento: pravda

¹ *Pragm.*, str. 74.

² *Pragm.*, str. 188.

¹ *Pragm.*, str. 282.

² Předmluva franc. překladu *Pragmatismu* str. 14.

jest druhem dobra a ne, jak se obvykle předpokládá, kategorií, odlišnou od dobra, která by mu byla podřízena. *Pravdivé jest jméno všeho, co se ukazuje dobrým v řádě domněnky a pro určité důvody, které se mohou dáti.* — „Připusťte, praví James, že není v pravdivých ideách *nic* dobrého pro život; připusťte, že mítí ty idey jest pozitivní nevýhodou a že jen idey klamné jsou vhodné: pak musíte připustiti, že pojem pravdy, pochopené jako božská a vzácná věc, a pojem hledání jí, pojatý jako závazný, nemohl by se nikdy vyvinouti nebo státi se dogmatem. Ve světě, kde by tomu tak bylo, naši povinnosti by spíše bylo *utíkat* pravdě. Je-li však naopak život, který spíše než jiný jest skutečně dobrem; a je-li opravdu idea, která, když jsme k ní přilnuli, by nám mohla pomáhati žiti tímto životem, nuže dobře! *bude nám skutečně lépe věřiti v tuto ideu, protože domněni, připojující se zde, není v pravém smyslu v protikladu s jinými zájmy životními nějakého vyššího zájmu.*“¹

V důsledku tohoto principu vysvětluje James, že se může v jistých oborech, zvláště v náboženství, přihoditi, že se mají legitimně za pravdivá kontradiktorní tvrzení. Z toho plyne, že taková tvrzení nemohou býti pravdivá pro touž osobu, aspoň v témž okamžiku, ale budou současně pravdivá pro odlišné osoby a pro touž osobu v odlišných dobách, v přesném měřítku, ve kterém budou jedno i druhé, v každém případě, principy účinné činnosti. Jeden bude mířiti legitimně za pravdou, že vesmír jest Absolutno, v tom smyslu, že tato domněnka mu zajistí dokonalejší mravní bezstarostnost. Druhý se obrátí k pluralismu a připustí jen bohy konečné, protože toto pojetí dá více příjemnosti jeho činnosti ve světě, který si bude rád představovati jako nesmírné dobrodružství. Krátce, každý z nás volí nebezpečí, které se snaží přeběhnouti, tak jako učení náboženské, které odpovídá přesněji jeho potřebám.

§ 2. Diskuse pragmatismu.

VII.

Nemáme zde oceňovati v celku pragmatickou doktrinu, nýbrž jen postavení, jaké má vzhledem k pojmu pravdy. Máme-li pronésti úplný soud o pragmatismu, neopomeneme s počátku k jeho aktivu po-

znamenati, jak šťastný vliv měl koncem XIX. stol. a začátkem XX., stavě se proti racionalismu a materialismu, které tehdy kvetly. Proti materialismu zdůrazňuje pragmatismus skutečnost lidské osoby a oprávněnost jejich nejvznešenějších aspirací. Proti racionalismu, nepřátelskému každé nadpřirozené domněnce, James ukázal cenu víry, a jak hlubokou činnost může a musí mítí na život jednotlivce i společnosti. Reakcí proti tendenci, velmi všeobecné v té době, tříditi všechny fakty mystické v kapitole myšlenkové pathologie, James přenesl svou pozornost na zjevy náboženského života a zvláště na zjevy mystické, a dovedl na nich ukázati intelektuální cenu. M. Bergson shrnuje velmi přesně myšlenku Jamesovu ve svém Úvodu k překladu *Pragmatismu*: „Mocné city, jež hýbají duší u jistých předních momentů, jsou síly tak skutečné jako ty, jimiž se zabývá fysik; člověk jich netvoří, jakož ani teplo ani světlo. Koupáme se dle Jamesa v atmosféře, kterou probíhají veliké proudy duševní. Jestliže mnozí z nás se vzpírají, dají se druzí unášeti. A jsou duše, které se otvírají v celé své velikosti dobrodružnému vánku. To jsou duše mystické... Duše, které naplňuje náboženské nadšení, jsou opravdu pozdvihovány a přenášeny: jak by nás neuchvacovaly do živého, stejně jako ve zkušenosti vědecké síla, která přenáší a pozdvihuje? Zde jest bezpochyby původ, zde je inspiřující myšlenka „pragmatismu“ Williama Jamesa.“¹

Toto vše skrývá v sobě velikou část pravdy a dovoluje přičítati pragmatismu v mnohých ohledech dobrou působnost. Než, třeba též říci, že James často hájí vynikající doktriny špatnými důkazy. A to, co jest správné v jeho domněnkách, nachází se většinou smícháno s takovou hromadou pochybných přiblížeností, přemrštěností a bludů, že nemohl působiti šťastným vlivem, o němž mluvíme, proti němuž nadto bojoval chabostí svých doktrin. V příznivém soudu jeho teorií, bylo by třeba uplatniti na nich také pragmatické kritérium a říci, že jejich „pravda“ byla jen časová. Žel, ten soud jest zároveň pro velkou část těch teorií odsouzením.

VIII.

Touha, kterou chce James svou *metodou* uspokojiti, jest opravdu veliká. Jeho sen nemíří k niče-

¹ *Pragm.*, str. 83—84. Podtržené jest od W. Jamesa.

¹ *Pragm.*, str. 6—7.

mu menšímu, než je rozuzlení všech metafysických sporů. Již *a priori* mohl by míti člověk oprávněnou nedůvěru proti metodě, zatížené tak mimořádnou pretencí, neboť tato sama tají hlubokou neznalost povahy metafysických problémů. James si vskutku představuje, že ze skutečností, které přesahují smyslovou zkušenost, nebo z ideálních hodnot, jichž uspořádání závisí na životě, nějakým způsobem musí býti možné obdržeti absolutně nutnou evidenci. Jest vskutku pravda, že evidence ve všech oborech, kam se může nésti naše poznání, jest přirozenou žádostí našeho ducha, a jest také pravda, že ta touha jest často uspokojena. Ale úloha, kterou hrají *mravní* dispozice v metafysické látce, jest tak důležitá, že vylučuje naději moci kdy uskutečniti jednomyslnost duchů.

To James vidí dobře, a je tím rozrušen. Ale místo, aby přisoudil zmitání a různost metafysických domněnek nesnázím, připojeným k problémům, kde inteligence jest zbavena opory, kterou jinak má v obraznosti — dále nedostatkům žádaných dispozic mravních, upírá *skutečný* nebo *absolutní* smysl a význam problémům metafysickým.

Vskutku, tato metoda, dovolující „rozluštění metafysické spory“ s jakousi neomylností, esenciálně sestává v zamlčení těch sporů, pokud jsou obráceny k otázkám spekulativním. Budoucně se budou řídit jen otázky praktické podle následků více nebo méně uspokojivých v řešeních, jež jsou dána. O této doktríně budeme okamžik diskutovati. Prozatím se jí držme v otázce metody.

Každá metoda jest určena povahou předmětu, který se má poznati. Zdá se však, že James příliš zapomíná na tento esenciální princip. Jako druhdy Descartes, sveden přísností matematické metody, snažil se rozšířiti pravomoc této metody na všechny řády skutečnosti, tak i James, puzen ustavičnými pokroky experimentální metody, chtěl ji aplikovati na všechny problémy filosofické a metafysické. V látce přírodních věd jest to vskutku vždy zkušenost, která soudí naposled; nazýváme *pravdivými* fysické pojmy, které nám dovolují najednou předvídati zjevy a působiti na ně využitím přírodních sil. To jest postup, který Bacon formuloval slovy: „Neporoučí se přírodě než poslušností jí.“

Ale to kritérium zjištění (nebo postupu), které platí přísně v přírodních vědách, nemá již aplikace ve vědách matematických. Matematik bude vlastně

čerpati svou jistotu v evidenci dedukcí, ve vlastnostech čísel nebo geometrických tvarů, aniž by čekal na nějaké zkušenostní potvrzení. Byl by jinak velice v rozpacích při počítání na toto zjištění, ježto matematické pojmy abstrahují od smyslových jakostí, a následkem toho představují předměty, které nejsou nikdy tak dány jako ve zkušenosti. — A tím spíše zkušenostní zjištění nebude míti aplikace, aspoň ve smyslu, který zde máme před očima, v oboru filosofických věd, kde pojmy jsou ještě více vzdáleny od smyslové skutečnosti než v matematických, ježto tyto pojmy abstrahují nejen od smyslových jakostí, nýbrž i od vši látky, a nepodržují, než co je společné všem jsoucnům jakýmkoli. Jaké experimentální zjištění by se udělalo o pojmech jsoucna, podstaty, kvantity, času, místa atd., *abstrahovaných od jsoucna zvláštního ve zkušenosti*? To věru nemá smyslu a proto bylo by to absurdní chtít aplikovat touž metodu na předměty tak hluboce odlišné.

Ale může být, že bereme tvrzení pragmatická o zjištění a experimentaci ve smyslu příliš striktním? Nedalo by se snad mluvit o *experenci* v širším smyslu? Mohlo by se říci, že vnitřní zkušenost (totiž zde rozumové uspokojení, které přináší pravdivé) musí také přijíti v úvahu — dále, že důsledky, které jedině dovolují ověřiti tvrzení, se nemusejí brát v smyslu materiálním — což by odstranilo každé ověření metafysické i matematické — nýbrž v generálním smyslu *souladu se skutečnem, materiálním neb mravním*. — To všecko chceme. Ale bez vyznačování nesnází těch pojetí — to učiníme dále, je třeba dobře poznamenati, že termíny *experience* a *následek* mají v pragmatismu význam opravdu kolísavý. Jestliže vskutku zkušenost, která může rozhodovati v matematických vědách nebo ve filosofii, jest zkušenost uspokojení *intelektuálního*, které přináší pravda, není již dobře viděti, co dělí pragmatickou doktrínu od doktrín intelektualistických. Aspoň se mezi nimi nenajde radikální odlišnosti. Pro intelektualismus rovněž jest evidence jakostí předmětu, pojatou duchem, t. j. *zkušeností* subjektu. James jest dalek toho určiti habitálně ověření jako *objektivní* zkušenost a dokonce, když mluví o uspokojení intelektuálním, zdá se nesnadným rozhodnouti, nestaví-li se snad ještě na subjektivní hledisko. Na četných místech také definuje James následky, o něž se opírá pravdivý soud, jakoby byly účinky, které *v nás* provádějí doplněné zkušenosti.

Jedná se tedy jen o následky *subjektivní*. Ale může se v tom případě ještě mluvit o zkušenosti ve smyslu, v jakém James bere to slovo, když si je vypůjčuje podle praktiky přírodních věd? Že tvrzení „diamant rozrývá jiné podstaty“ jest pravdivé, přesvědčuji se rytím skla diamantem, t. j. činím *objektivní* zkušenost, totiž zkušenost, v níž ověřuji účinky samého *objektu*. Ale když Peirce a James připouštějí, že Eucharistie má též význam pro katolíky a protestanty (t. j., že jejich tvrzení o Eucharistii jsou

stejně pravdivá), protože postoj, který mají jedni i druhí k této svátosti směřuje ve skutečnosti k týmž důsledkům (což je jinak víc než sporné), jak mluvit ještě o ověření nebo o experimentaci v případě, kde vpravdě zkoumá někdo jen sebe? To vše jest velmi konfusní a James, zdá se, že nedospěl k přesnému pojmu metody, na níž zakládal tak rozsáhlé naděje. (Pokračování.)

Univ. prof. R. Jolivet, Lyon.

LÁTKA A TVAR U ARISTOTELA

(Dokončení.)

Tu nutno zmíniti se ještě o třetím pojmu, totiž o „zbavenosti“ (*στέρησις*).¹ Každá hmotná věc jest dle své prvé látky pouze neurčitou možností, která může v sebe přijmouti mnoho podstatných tvarů. Je-li zbavena nějakou příčinou svého dosavadního podstatného tvaru, může nabýti jiného podstatného tvaru. Při každém vzniku věci tedy možno rozlišovati tři složky: 1. prvou látku, která jest schopna přijmouti v sebe různé tvary, 2. podstatný tvar, který přistupuje k prvé látce v sobě neurčité, tuto determinuje a činí tou věcí, která vzniká. 3. Aby však potenciální prvá látka mohla býti determinována novým podstatným tvarem, musí býti prosta tvaru, kterého změnou má nabýti, a to jest *privace*.²

Má-li tedy věc nabytím nějakého nového podstatného tvaru podstatně se změnit, musí především býti prosta toho tvaru, a za druhé musí v sobě míti schopnost, aby toho nového tvaru mohla nabýti. Na př. člověk nevzdělaný, zlato neformované. Vzředělaný člověk vzniká z člověka nevzdělaného, pohár ze zlata neformovaného. „Vzdělaný“ následuje za „nevzdělaný“, ale „člověk“ jako substance trvá. Podobně je tomu u zlata a poháru. Vidíme, že jsou tu dva protiklady a substrát jako princip vznikajících věcí, na druhé straně nikoliv, protože stačí, aby jeden člen protikladu přivodil změnu nepřítomnosti a přítomnosti. Podle toho jest *privace* termín ne-

gativní, neboť to, od čeho vznik, změna, počíná, jest dřívější nebytí.¹ A tak *privace* jest negativní stránkou substrátu, kdežto látka zastupuje stránku pozitivní — jinak museli bychom dospěti k nihilismu; látka v protivě k *privaci* jest bytí, kdežto v *privaci* jest *οὐκ ὂν* (non esse), látka jest v jisté míře substancí, kdežto *privace* nároku na substancialitu nemá.² Pojem beztvaré látky převzal Aristoteles od Platona, jak ve *Fysikách*³ vysvětluje, ale nesouhlasí s Platonem v tom, že tento látku pokládá za naprosté nebytí (*μὴ ὂν*), jako kdyby prý něco mohlo vzniknouti z nejsoucího, že tedy opomíjí ten třetí moment, t. j. *privaci*. Tím rozdělením jest vyzdvížena pozitivita a charakter látky. Nezáleží tedy u ní, co jí k další determinaci a utváření schází, nýbrž, co již má, co poskytuje k dalšímu utváření jako jeho podkladu. Když určitost odmyslíme, zůstává jako její protiklad — negativně — ona nepřítomnost (*ἀπουσία*) určitosti, a pozitivně: právě nositel. *Privace* tedy není základem bytí, nýbrž vzniku, změny a vývoje, anebo: není elementem těles o sobě, nýbrž případně (*κατὰ συμβεβηκός*). „Subjekt, *τὸ ὑποκείμενον*, na kterém vznik se děje, jest počtem jeden, ale co do pojmu dvojí.“ Pojem *privace* zaručuje jednotu látky a tvaru,

¹ Fys. 191b 13n: ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φάμεν γίνεσθαι μὲν οὐδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, δμως μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ὅλον κατὰ συμβεβηκός. Ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἐστὶ καὶ αὐτὸ μὴ ὂν, οὐκ ἐνυπαρχόντος γίγνεται τι.

² Fys. I, 9.

³ Fys. I, 9, Plat. Tim. 48D—52E.

¹ Fys. I, 9. Met. 1022b 21.

² Met. 1070b 19: ἀρχαὶ εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη; srv. Met. 1069b 34; 1033a 25.

má mezi oběma sprostředkovati, jest k tomu, aby látka byla chápána s hlediska tvaru.¹

Tvar jest vlastním principem jednoty. Ten v jednotě své obsahuje podstatné rodové znaky. Jest také vlastním předmětem poznání, bytuje v jednotlivinách, ale nemá zvláštní jsoucnosti mimo jednotliviny. Podstatou v pravém smyslu jest jednotlivina, a to podstatou prvou, kdežto pojem rodový může býti považován toliko za podstatu druhou (*οὐσία δευτέρα*). Tak zmírnil Aristoteles nauku Platonovu, prohlásiv tvary věcí, bytnosti jejich obsahující, toliko za podstaty částečné a neúplné, které směřují k tomu, aby se s látkou spojily a vytvořily podstatu třetí (*τὸ ἐξ ἀμορφῶν, τὸ σύνολον*). Není tedy rozdíl mezi látkou a tvarem absolutní, nýbrž toliko částečný, neúplný, není to rozdíl mezi věcí a věcí, nýbrž toliko mezi dvěma částmi jedné věci.

Tvar (*ἡ μορφή*) identifikuje Aristoteles s pojmem věci.² Tvar a pojem náležejí sice různým pochodům myšlenkovým a slouží různým zájmům, ale spojuje je to, že obé jest kvalitou a určitostí. Tvar precisuje Aristoteles jako podobu, „tvar nazývám podobou ideje“.³ *Σχήμα* (figura, podoba) dává tvaru geometrický smysl; příkladem jest Aristotelovi trojúhelník.⁴ Srovnáním tvaru s podobou kloní se pojetí substance k pojetí matematickému.⁵ Podoba jest termínem, mezi tělesa. Tuto myšlenku vyjádřil Aristoteles dvěma výrazy: *ὁρος* (určení) a *πέρας* (omezení). „Omezením slove i účel i podstata každé věci, neboť jest hranicí, omezením našeho poznání a také věci.“⁶ A tak kdežto pojem jest obecný, tvar jest determinující, konkretisující, jest principem omezení, jím stává se věc teprve tím, čím jest, jím stává se látka věcí určitou. „Omezením slove kraj každé věci, za nímž ničeho z ní nenalezneš, ale v němž všechno z té věci jest uzavřeno, dále to, co určuje tvarovou velikost, a to, k čemu něco tíhne jako k cíli, totiž to,

k čemu směřuje pohyb nebo činnost, nikoliv to, odkud to neb ono vychází, někdy však obojí, i to, odkud pohyb a činnost vychází, i to, kam směřuje.¹

Látka úplně bez tvaru není, neboť všechno, co existuje, má již tvar, třebaž nižšího stupně.² Že skutečně látka odloučená od veškerého tvaru, neexistuje, ukazuje úzké spojení zvláště v organické přírodě. Teprve látka a tvar dohromady dávají substanci v plném slova smyslu, jednotlivou věc, individuum.³ Podstatou individua jest ovšem jeho tvar, který je utvářel k tomu, čím jest; látka v něm jest pouze nezbytnou podmínkou pro působnost utvářejícího principu. Ale žádné z obou, ani látka, ani tvar, nemohou pro sebe existovati; jedině božský duch jest tvarem bez látky.

Jestliže tvar existuje jen v jednotlivé podstatě, tato však jest podrobena stálému střídání, vzniká otázka, jak potom tvar, podstata věcí, může býti něčím trvalým. Aristoteles, poutaje podstatný tvar na jednotlivou věc, vzdává se ideje v platonském smyslu a nahrazuje ji stejným tvarem reálně zmnohonásobněným v různých individuích.⁴ „Každá jednotlivina jest cosi pro sebe, jako tvé tělo se liší od mého, tvůj původce a tvá podoba od mé, třebaže náležejí pod touž obecninu. „Tu Aristoteles ukazuje, že v přírodě všude bytosti zplozují jiné bytosti, které jsou jim podobné. Termínem vzniku není ani látka, ani tvar, nýbrž bytost. Nová bytost nevzniká tedy z ničeho, nýbrž z jiné bytosti. Semeno není první, nýbrž ukončená živá bytost. Člověk jest dříve než semeno, sice ne člověk, který vzniká ze zárodku, nýbrž jiný, od něhož semeno pochází.“⁵ Tak každý druh rostliny, zvířete a člověk jsou svědectvím identického, organicky

¹ Fys. I, 7, 190b 23—191a 7. 191a 34—b 16.

² Met. 1033b 6.

³ Ib. 1029a 4: *τὴν δὲ μορφήν λέγω τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας*. Srv. De part. an. 640b 34; 647a 33.

⁴ Met. 1020a 35; 1024b 1.

⁵ Na to navázal také Leibniz, chtěje Aristotelovy pojmy uvést ve vztah s exaktní moderní vědou.

⁶ Met. 1022a 4n.

¹ Pojem „omezení“ vyskytuje se u Platona, který jej převzal od Pythagorovců; princip myšlenkový, pojem, jest eleatský, „schema“ demokritovský, „druh“ sokratovský a „kvalitativní utváření“ platonské. U A—a jest zvláštní jednota všeho za tím účelem, aby omezil všemocnost látky; této však potřebuje, aby usmířil protiklady a spory v myšlenkovém postupu.

² Srv. De coelo 311a 12.

³ De gen. an. 767b 34.

⁴ Met. 1071a 27.

⁵ Ib. 1073a 1n.

jednotného plánu. Tvar jest na začátku vzniku i na konci vývoje. Neboť vše, co vzniká, má na začátku takovou příčinu jako příslušný tvar, jímž nově vznikající bytost má býti utvářena.¹ Výsledek vývoje jest pak podobný s působící příčinou, čili obsahově tvary jsou vespolek úplně stejné.² Tak bytost plodící nepřizpůsobuje si bytosti zplozené toliko ve vlastnostech případných, nýbrž v samé podstatě. I když zplozená bytost na začátku svého vzniku liší se vedlejšími znaky od ploditele, na pozdějším stupni vývoje se mu i v těchto úplně podobá. Tento fakt by nebylo možné vysvětliti, kdyby princip plodící nesdílel se s plodem o svou vlastní podstatu, z níž se pak znenáhla vyvíjejí i ostatní vedlejší vlastnosti, které plod má společně s principem plodícím. Obnovování stálých druhových typů (zákon synonymity a homoidealit) nastupuje tak na místo neproměnlivosti ideálního světa a tvaru. Aristoteles přiznal realitu v jednotlivé bytosti. Jest nezvratným faktem, že příroda není bez řádu a bez smyslu, že není mechanickou kombinací posledních nejmenších částíček. Dále spojením látky a tvaru vzniká pouze jednotlivá podstata,³ nikoliv ony. Kdyby látka a tvar vznikaly a zanikaly, muselo by zas něco býti, z čeho vznikají, a dále až do nekonečna, a to je nemožné.⁴ Tím tvar, identický s pojmem druhovým, třebas vázán na pomíjející jednotlivinu, jest nepomíjející. Jako pojem koule není dotčen vznikem a zánikem určité kovové nebo dřevěné koule, tak ani podstatný tvar. Tento však znamená immanentní zákon a tím v jistém smyslu integrovanou součást věci samé, která existuje jen v individuu a s individuem.⁵ Látka a tvar jsou vlastní principy veškerého dění, jsou meze, mezi nimiž se dokonává každý vývoj od nejneurčitějšího k určitějšímu, až vývoj v individuální bytosti dosáhne tvaru, k němuž cílí a tím zároveň dosáhne svého účelu.

¹ Ib. 1070a 6: *ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται ἢ οὐσία*. Podob. de gen. an. 735a 20.

² Met. 1032a 24: *... ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγόμενη φύσις ἡ ὁμοειδής*. Srv. Met. 1024b 8; 1071a 17. Fys. 193b 8. De coelo 278a 18n.

³ Met. 1033b 17: *ἡ σὺνολος οὐσία*.

⁴ Fys. 192a 28.

⁵ Met. 1034b 10n.

V přírodě jest kontinuita, bytosti v ní tvoří nepřetržitou posloupnost, jest tu harmonický celek, v němž jednotlivé druhy se předpokládají a doplňují; všude můžeme pozorovati postup od tvarů méně dokonalých, k tvarům vyšším a dokonalejším. Jest tu tudíž jednota, v níž každý jedinec, druh má patřičné místo. Každý následující stupeň obsahuje v sobě všechny předcházející (Aristoteles říká: nižší jest ve vyšším), ale netvoří vývojové řady v tom smyslu, že by se tvary byly vyvinuly ze sebe. Zcela určitě vyjádřil se Aristoteles o tom v metafysikách.¹

Naskytá se však otázka: Když tvar jest jednotou, jak se rozeznávají dvě individua jednoho druhu? Čili: záleží na tom, aby se našly pro individuum znaky poznatelnosti. Neboť Kallias a Sokrates, bílý a černý člověk nerozeznávají se již dle tvaru, dle druhu. Podle čeho je tedy máme rozeznati? Jako prostředek k pochopení měnitelného zavedl Aristoteles látku. Tato, aplikována na statické individuum, činí je produktem změny. Látka jest podkladem, ale jest také to, co obdržíme, když věc dělíme, rozkládáme, a tím rušíme tvar. Kdežto na příklad pojem člověka zůstává týž, jsou maso, svaly, kosti atd., z nichž se člověk skládá, rozdílné od masa a kostí jiného člověka.² Tyto části, svaly, maso a kosti, které dohromady, spojeny tvarem, tvoří člověka, mohou sice také jednotlivě, o sobě, býti pojmy, ale v celku člověka mají jeden tvar, který jest nezměnitelný, nedělitelný a obecný. Konsekvencí toho jest jediná možnost, že látka jest principem zjednotlivujícím (principium individuationis). Celek pak, takový a takový tvar, vtělený do tohoto masa a do těchto kostí, jest Kallias a Sokrates; oba se liší po stránce tělesné, ale druhovou podstatou se neliší; ta totiž se nedá dělit.³ Bytosti tedy se rozlišují látkou. „Neboť proč by jich byla nekonečná spousta a nikoliv jedna?“⁴

Individuální různosti pocházejí tudíž z látky. Všechna individua však, náležející témuž druhu, mají týž tvarový princip; v tom záleží jednota

¹ 1049b 15 nn. Srv. „Vývoj v organické přírodě podle Aristotela,“ Hlídka XLVI, 1929, str. 73 nn.

² Srv. Met. 991b 1n.

³ Ib. 1034a 5n.

⁴ Ib. 1069b 30.

druhu. Všem v zcela stejném způsobu náleží tvar, podstata a jen tyto mohou být předmětem poznání. Poslední rozdíly nedají se již pojmově určit, právě proto, že pocházejí od látky;¹ jsou něčím nahodilým, měnícím se, neomezeným, jako látka sama, neboť nemají účasti na nezměnitelném tvaru podstaty a mohou proto nějaké věci stejně příslušet a nepříslušet.² Co trvale zůstává na jednotlivé věci, jest tvar; látka jest principem změny.

Aristotelův výklad má smysl následující: individuální substance jsou sice jiné látkou, ale rozdílnost, různost samu, poskytuje vždy jen pojmový tvar, neboť jenom jí jest látka pochopitelná a poznatelná. Aristoteles v *Metafysikách*³ píše: „Jinakost (*ἕτερον*) jest protivou totožnosti (*ταὐτόν*), ale různost, rozdílnost (*διαφορά*) a jinakost (*ἑτερότης*) nikoliv. Neboť co nazýváme jinakým a jeho protějškem, nemusí se něčím lišiti; všechno zajisté, co jest, dá se označiti za jinaké nebo totožné. Co však jest různé (*διάφορον*), jest různé vzhledem k něčemu, takže oběma musí být něco totožného (*ταὐτόν*), čeho se týče rozdíl. To pak jest buď rod (*γένος*) nebo druh (*εἶδος*); všechno, co označujeme za různé, liší se buď rodem nebo druhem. Rodem, co nemá tutéž látku a neproměňuje se v sebe navzájem, čili to, co spadá pod různé kategorie; druhem pak, co má společný rod. Tak jednotliviny jsou jinaké látkou (*ἕτερα ὕλη*), ale každá rozdílnost (*διαφορά*) náleží tvaru (*εἶδος*). Neboť „látka nečiní rozdílnosti (rozdílů druhových), jen celkovým vzezřením lidé jsou jinací, nikoliv však druhem.“⁴

Cesta k poznání individua (*ἕκαστον*) není tudíž uzavřena, ale poznání není možné přivesti ke konci z důvodu neomezenosti a nekonečnosti látky; proto Aristoteles stále zdůrazňuje nedefinovatelnost jednotlivin.⁵ Pojmem a definicí jsou obecniny a druhy, kdežto jednotliviny možno chápati pouze neprostředně vnímáním a myšle-

ním.¹ V tom se Aristoteles shoduje s Platónem, který rovněž poukazoval na nedefinovatelnost jednotlivých věcí.

Věci vznikají a zanikají, vědě však záleží na konstantním a identickém. Se zánikem jednotlivé věci tvar nepřestává existovati, trvá dále. V určité věci sice zaniká, ale přece zas nezaniká, jest skutečně podstatou, jest sice pomíjivá, ale nezničitelná.² Množství věcí³ může být nekonečné, pro pojem to však není závažné. Na otázku tedy: Může vůbec a jak může být poznána nekonečná mnohost jednotlivých věcí,⁴ lze dle Aristotela odpověděti: Jestliže v mnohosti jest něco jednotného a identického (*καθόλου τι*), může toto jednotné a identické být jen tvar, kdežto mnohost nutno přičísti látce jako její příčině.

Naskytá se ještě otázka: Konečné body, termíny, představují látka a tvar, forma. Látka jako „pralátka“ jest myšlena bez formy, ale to jest nutný předpoklad. A tu někteří badatelé se táží: Není také forma, „čistá forma“ jen ideální pojem, který nikde ve skutečnosti neexistuje, který však, zrovna jako „pralátka“, byl by jen nutným předpokladem pro vysvětlení řady ve skutečnosti světa? Jako není látky neformované, tak by také nebylo žádné formy bez nějaké látky. „Čistá forma“ byla by pak jen ideálním cílem a dostala by se nápadně blízko „nepodmíněnému“ Kantovu. Ale takové pojetí nedá se dobře sloučiti s realistickým myšlením Aristotelovým, že by totiž to, co ve světě jest opravdově skutečné a působící, mohlo být ve své nejvyšší formě jen ideální, myšlené. Kdežto látce jako „pralátce“ nepřísluší pravá realita — ač ji jako věc existující musíme předpokládati — formě v její čistotě přísluší realita nejvyšší a jednotlivé bytosti a věci jako střední členy, sestávající z látky a formy, jsou skutečné. Co jest na nich poznatelné, může a musí být všeobecné.

Dr. A. Kříž.

¹ Ib. 988a 2n; 1034a 7.

² Anal. post. 73a 34; b 10.

³ 1054b 33n.

⁴ Met. 1058b 6n: οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη — ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μὲν, εἶδει δ' οὐχ' ἕτερον.

⁵ Ib. VI, 11a 15.

¹ Ib. 103a 2n: τοῦ δὲ συνόλου ἥδη, οἷον κύκλον τοιοῦτο, τῶν κατ' ἑκαστὰ τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ.

² φθαρτὴ ἀνευ τοῦ φθείρεσθαι.

³ Met 1043b 15.

⁴ Ib. 999a 26.

PSYCHOLOGIE A PROBLÉM DUCHOVOSTI

(Pokračování.)

Avšak s tímže zjevem, s touž rozdílností poměrů, jde-li jednak o vědu, jednak o umění, setkáváme se, ať jde o jakoukoliv hodnotu či jakoukoli kvalitu.

Není tedy jediným aspektem, jímž se duch zmocňuje věcí nebo relací, vyčerpána všechna jeho schopnost uplatňování. Z toho vyplývají samozřejmé důsledky, kterých však praxe životní přes jejich samozřejmost nedbá vždy dosti pečlivě. Jinak nebyl by možný typus lidí, pro něž neexistuje nic jiného než poznání vědecké, podobně nemohl by se vyskytnouti, ač ne tak častý, typus opačný, který vůči vědeckému poznání se staví velmi skepticky, ne-li naprosto odmítavě a hledí zmocniti se hádanky životní ne diskursivním poznáním, nýbrž cestami zcela jinými. Jednou z nich jest také citově vzrušený stav, který provázívá vnímání velkých uměleckých děl.

Jsme ostatně v posledních desetiletích svědky toho, kterak vždy obecněji se uznává pluralismus v hierarchii hodnot; na půdě estetické zdůraznil jej zvláště J. Volkelt a logicko-noetickým vypracováním jeho v nejpřísnějším smyslu jest dílo L. Kühnové: *Die Autonomie der Werte*, Berlin 1928.

Všechno to si uvědomující, neubráníme se otázce, jaký úkol, jakou funkci zaujímá toto štěpení hodnot pro podstatu ducha. Nemůžeme se na půdě tak nebezpečně odvažovati příliš daleko: smíme však bezpečně souditi z těchto zjevů na nesmírné bohatství duchového principu. Nepřihlížíme-li k činnostem, jimiž se duch tak, jak nám jest dán v duši lidské, zmocňuje světa extramentálního a snažíme-li se pochopiti jeho činnost immanentní, pak nedovedeme si jej představit jinak, než jako potenci forem stále se měnících neb alespoň měnitelných. To může nám znamenati, že pro svůj život duch sám jest naprosto soběstačný. Zůstává nám ovšem tajemstvím, kterak se projevuje v duchu jeho činnost, která nemá žádných relací k něčemu, co by leželo vně ducha samého, co jest to onen *actus purus*, kterým teologie definuje Boha jako

nejvyšší bytost duchovou. Jsme tu odkázáni výhradně na analogie a jest možno někdy naléztii analogii velmi šťastnou. K takovým v první řadě čítám Volkeltovu, jež dává absolutnímu duchu rozvíjetí a uskutečňovati jeho nekonečnou lásku. Podstatu absolutního ducha bylo by tedy klásti v nekonečný pud lásky. Takto se ocitá Volkeltovo pojetí v blízkosti jedné základní myšlenky křesťanství (*System III.* str. 358/9). Bylo by tedy možno cosi jako analogon lásky, analogon onoho *amor est diffusivum sui*, pokládati za podstatu ducha.

Ale netřeba se dále ztráceti v duchových oblastech, kde konec konců přece si uvědomujeme nedostatečnost našich analogií; s jiného hlediska, se stanoviska tvůrčího umělce, naskytá se opět jiný pohled v podstatu duchovosti.

Abychom určili obsah idee v tvoření básníkově, potřebujeme *dvou* v polárním poměru stojících pojmů. Jediný, harmonicky jednotný nestačí. Příčina toho jest v zakořeněnosti idee v duševním životním boji umělecké osobnosti. Tvoření jakožto duševní a duchový pohybový proces nevzniká, kde člověk k stavu, který nachází, přisvědčuje, ale také ne, když jej bezpodmínečně popírá. Není-li v prvním případě žádné potřeby nějakého nového vytvoření, je v druhém případě nemožno, poněvadž z pouhého záporu nevyrůstá nikdy nic pozitivního. Naopak projevuje se osobní síla jen tehdy jako tvůrčí, když je člověk ve svém duševně - duchovém já rozpolcen, s ním jednak se účastní „ne - já“ okolního světa, jenom tedy částečně nebo do jisté míry jeho existence přisvědčuje, jednak ale jej až do jisté míry popírá, poněvadž něco hodnotnějšího chce dosaditi na jeho místo. Tato labilita lásky a nenávisti, kladu a záporu, nejen jako mravní nebo poznávací poměr subjektu k objektu, nýbrž zrovna tak jako boj a napětí ve vlastním duševním a duchovém prostoru „já“ vyskytuje se jako oplodňující moment u všech tvůrčích duchů, u každého v jiné formě podle jeho duševně-tělesného uzpůsobení. (Sr. E. Ermatinger, *Die Idee im Dichtwerk*,

Blätter für Deutsche Philosophie II, 2, 1928 str. 124.) — Projevuje se tu ona dualita, s níž se setkáváme na každém kroku, ona dualita života v přírodě a ducha, ono Euckenovo poznání, že se duch v přírodě uplatňuje jen jako „svět činu.“ — Totéž shledáváme, pohlédneme-li na poměr přírody k tvůrčí činnosti. V přírodě není žádného direktivního určení pro lidské tvoření umělecké. Není to jen lhostejnost. Není to jen bezesměrnost, s níž v přírodě vznikají i zanikají hned ty, hned ony významově kvalitativní poměry. Jest to také nekonečnost významových kvalit v přírodě. Tento fakt, znamená dvojí pro umění: ono musí z přírody vybírat. Ale příroda nedává mu žádných direktiv pro takový výběr; rozmanitost toho, co různí umělci vyvodí zestejně krajiny, ukazuje, že i v základním rysu existuje nekonečná rozmanitost. A příroda poskytuje všeho stejnoměrně. Umělec musí nejen z přírody vybírat, nýbrž vůči viděnému dojmu musí také obraz proorganisovati podle kategoriální formové vrstvy umělecké hodnoty. V protivě k neukončenému přecházení forem v přírodě musí svému dílu položit prostorové meze, které musí býti zdůvodněny v celku díla. A pro tuto uzavřenou celistvost zase nedává příroda pokynu. (Sr. P. Bommersheim, Von der Wertmacht über die Natur, ibidem, str. 195.) Pozorujeme moc kulturních hodnot nad přírodou. Též omezení této moci hodnotou, která jest skutečněna v přírodě. Pozorujeme též harmonii obou hodnotních oblastí. Vidíme je též v novém napětí. Zjevuje se jednotná hodnotná říše nad přírodou a kulturou. Projevuje se v tom poukaz k poslednímu jednotícímu základu hodnoty a přírody směrem na nadmyslnou a konstitutivní ideu ve významu Kantovy třetí Kritiky. A tato nadmyslná idea musí býti povznesena nad protivu hodnoty a skutečnosti, abstrahentního a konkrétního, poněvadž všechno to ve své souvislosti zahrnuje. Ona není nic jiného než nadživý Bůh (sr. ib. str. 197).

Čím výše vystupujeme v hierarchii hodnot, abychom dospěli ideje, tím tedy patrněji polarita jsoucnostní i pojmová se projevuje. Kdybychom podnikli velkou přehlídku všech uměleckých děl, věru, že by se našlo z nich jen málo, v nichž by — a třeba jen na samém je-

jích dně — neležel tragický rozpor, který trhá a drásá život lidský na každém kroku. A tento rozpor nezasahuje pouze — to by ani nebylo snad rozhodující — látku umělcem zvoleného námětu díla, nýbrž on vítězně proniká až k samotné formě jeho. Vrcholná díla uchvacují nás důsledným uplatňováním tvůrčího principu, na němž jsou zbudována: jsou jako překypující číše, která nestačí pojmuti drahocenné tekutiny, která jest pro ni určena. Ať chceme či nechceme, v nejvyšší obdiv, v osvobozující vytržení mísí se zpola uvědomělý stesk po vyšší synthese, již by, kdyby to možno bylo, dílo mohlo v sebe pojmuti umělecké hodnoty vytvořené v jiných směrech slohových. Díla jsou jako lidé a lidé jako díla: stojíce na vrcholích svých možností vyhlížejí a snaží se ještě výše a svou vyhraněnou slohovostí, která je činí právě vrcholnými, odkazují k možnostem neb i nedostupnostem ještě vyššího. Tragický cit životní, který se snaží vystopovati Unamuno, projevuje se živelní silou nesporně ve všem umění, třebaže ho nepostřehujeme vždy na stejných složkách tvořících dílo umělecké. Jinde budeme hledati tragiku díla Raffaelova, jinde Cézanova, jinde Alfreda de Vigny. Vyplyne-li nám u Raffaela vědomí životní tragičnosti z oné stále ukájené a nikdy přece úplně neuklidněné touhy po dokonalém vyvážení poměrů prostorových, (ze stále touženého a nikdy nedosahovaného nového způsobu vidění tvarů prostorových,)¹ jeví se nám tragika Vignyho nejen ve volbě tragicky zahroceného námětu básnického, nýbrž i v zdůrazňování tragiky životní symbolickým

¹ Neboť jemu vyvíjel se kontrast, ležící v každém konfliktu, k boji sil, volních snah, které přicházely proti sobě s tvrdými štíty a mohutně středověkými pancíři a hromadily z boje samého nový svět, království, tak obrovité, tak velké a hluboké, že vždy znovu žasneme, vždy znovu činíme objevy. Jednou nacházíme hněvivého hrdinu, jednou lyricky něžného snílka, obra na Olymp útočícího, Promethea k smrti týraného orlím kousnutím absolutna. Svět tragického člověka. Neboť na jeho tvůrčí síle hlodala protisíla v něm bytující, jeho charakteru hlubinně náležející, nemohoucnost nebo nadmohoucnost, v každém případě moment, který musil přehlúšiti celým napětím své vůle. „Je me suis juré de mourir en peignant“. Raphael: Von Monet zu Picasso, Mnichov III. vyd. str. 90—91.

pojímáním veškeré scenerie i vším kouzlem hudebnosti řeči. Nepřetržitou řadu tragických momentů najdeme v průběhu dějin umění, ba můžeme říci bez paradoxu, že dějiny jsou tragikou umění. Ani této tragiky nepostřehujeme vždy a všude stejně intenzivně; tragické úsilí hýbe mocně duší umělcovou a v díle hotovém jistě ho nepostřehujeme. Tragickou povahou jest Michelangelo, rovněž Richard Wagner, neméně i mírný, andělský César Franck, náš Vycpálek, a přece nevím, co by na struktuře jejich díla tak zcela bezpečně mohlo nás vésti na stopu jejich tragické rozeklanosti. Ovšem, i zde jsou rozdíly stupňové, tragické úsilí snáze postihne pátravý zrak v dílech Michelangelových, zvláště poslední jeho doby, avšak marně bychom je hledali v díle Franckově. A přece, co nám nezjevuje dílo, o tom neklamně nám svědčí život umělců, náčrty, deníky, dopisy, rozhovory jejich o postupu jejich tvůrčího procesu (sr. na př. Vincent d' Indý, César Franck, Paříž 1924).

Ale ostatně nemusíme sestupovati příliš do hlubin, z nichž tryská dějinný pochod umělecké tvůrčí činnosti, již fakt umělecké tvorby sám, jak nespočetněkrát v přerozmanitých variacích bylo zdůrazňováno, má své kořeny v tragické rozeklanosti lidské bytosti. Umělecké tvoření jest projevem odvěkého rozporu mezi aspektem věcí nebo stavů vědomí, jak se nám podávají nebo jak je obvykle prožíváme, a mezi představou o nich, po př. aspiracemi po nich, jimiž se osvobozujeme v svět vybudovaný všemi uvědomělými i podvědomými tužbami vlastní své duše. Velmi stručně formuluje to Schmarsow: „Umění jest vypořádání s přírodou“; při tom však jest v tom zahrnuto vše, neboť zajisté „vypořádání“ (Auseinandersetzung) znamená rozporový korektiv, který v přírodu vnáší všechny tužby duše lidské; a terminus „příroda“ dostatečně charakterisuje vše, co s životem naším jest spjato železnou zákonitostí.

Fakt umění mluví tedy velmi důrazně pro jistý dualismus, kterého však z opatrnosti nelze ihned formulovati. Chtěli bychom ovšem mysliti v první řadě na dualismus ducha a hmoty, ale touto formulí, kterou ovšem můžeme uznávat, v našem případě bychom však nikterak nevystihli onoho dualismu, jehož zvěstovatelem

se činí umění. Mohli bychom říci, že umění svým dualismem klade proti sobě komplexy mnohem složitější, klade proti sobě totalitu světa i s jeho duchovým i hmotným principem a říší inteligibilní se všemi aspekty, které by mohla dáti tomuto našemu světu. Tato inkongruence mezi světem a uměním, bolest jako nejpřednější zdroj inspirace největších uměleckých děl, bolestný proces v tvoření samém, jehož fáze mnohdy dovedeme úplně sledovati (klasický příklad u C. Francka při tvorbě kvarteta C-dur z r. 1889 viz d' Indý u. d. str. 163. a násl.) jsou půdou, která chce býti prokopána, neboť tudy vede cesta k tajemství duchovosti.

Vycházejíce však takto od otázek estetických, nebo lépe od otázek filosofie umění, narážíme na obtíž. Neboť zajisté neubráníme se tu otázce, zda náš postup touto cestou jest slibný, když převážná většina lidí nikdy nezakusila ani bolesti tvůrčí práce a když konečně rovněž veliká část lidstva, ne-li také většina jeho, ani jediným záchvěvem vcítění při vnímání díla neprožije stavu tvůrčího umělce. Jest to postup správný chtíti se dobrati podstaty lidské duchovosti a při tom vycházeti z výjimečných a krajně vzácných případů? A přece bych chtěl tvrditi, že tento paradoxní postup znamená jediné správnou cestu. Měli bychom se vrátiti hodně daleko do minulosti, až tam, kde poprvé se setkáváme s uvědomělým rozlišováním duše a ducha. Snad Aristoteles nebyl by prvním v této řadě, avšak stačilo by vyjítí aspoň odtud. Pro raný středověk našli bychom přehojně dokladů (Origenes) a nová doba s jistou vášnivostí dokonce by nám ukázala, že není jí cizí toto rozlišení. Pro Rubinera, německého expresionistu, duše stojící pod mocí ďáblovou nezná žádných hodnot, drží se jen účinků, to znamená, že jest přírodní (naturhaft), příčinně vázána. Duch jest milost Boží, jest vzdálen vši nečisté bytosti. Dospěli bychom tak k poznatku, že přes nejpestřejší různost názorů o povaze duchového principu v člověku jedno jest společné, třebaže namnoze zatemněné a utajené pod matoucí růzností terminů: že totiž jest netržitým vědomím a přesvědčením filosofů, že duchový princip v člověku nezasahuje toliko v projevy rázu biologického, nýbrž že má svou oblast zcela autonomní, kterých nelze přenést na

zjevy fyziologické nebo jim koordinovati. A nyní jsme již na stopě záhady. Zajisté jsou oblasti všem lidem společné, v nichž duchový princip se projevuje svou čistou autonomií, takovou na př. jest všechno souzení, ale jsou i jiné, kterých nelze přisuzovati všem lidem bez rozdílu. Tuto nezměrnou oblast, která není všem stejně přístupna, tvoří všechny duchové hodnoty. Hlásí se ve vědomí oním nedefinovatelným stavem radostné volnosti, vzrušení, které tryská z náhle se vynořivšího bohatství myšlenek. Duchovou hodnotou jest každé obohacení našeho poznání, kterým více dovedeme vnikati v nesmírné tajemství života, v něž sami jsme vsazeni jako článek nesmírného řetězce; uspokojení, které odtud plyne, může se stupňovati až v opojivou radost, která nemá nic z pomíjivosti a ze znepokojivé nenasytnosti smyslných rozkoší a při tom svou trvalou schopností oblažovati nesmírně je převyšuje.

Proč jsme tedy oprávněni hleděti se přiblížiti k poznání duchového principu na výjimečných zjevech, za jaký jsme rovněž označili všechny stavy estetické? Poněvadž vycházíme od základního evidentního poznatku, že člověk není bytostí číře duchovou, nýbrž že jej možno nazvati s W. Burkampem „přírodní bytostí a duchem normy realisujícím.“ Jest snad zcela zbytečno připomínati, že nikoho nemůže napadnouti, aby

kvalifikoval konkrétní estetické stavy mysli za jevy čistě duchové, ale dozajista nebude mnoho námitek proti tomu, abychom viděli v jevech estetických takové, kdy zrovna intuitivně poznáváme, jak uplatnění ducha třeba nepoznaného v jeho podstatě a v jeho funkci, jest posledním cílem. Mnohé zjevy, byť i naprosto individuální a někdy i zcela protichůdné, které provázejí estetické vnímání, lze pochopiti jen s tohoto stanoviska. Ale jsme ostatně tak šťastni, že se nikterak nemusíme uchylovati k naprosto individuálním prožitkům estetických dojmů. Vedle nich stojí všechny výtvořiny umělecké se vším, co umělci jimi chtěli říci i co z nich nazírateli bylo vyčteno.

To obecně lze shrnouti formulí více negativní: duchovost jest princip, jenž přesahuje princip biologický. Již když obyčejně se rozhlížíme, lidem nasloucháme a podobně, jest tendencí, kterou se stále udržuje styk s předměty, jistá nezištná, to znamená nebiologická náklonnost, přání vnímati věci tak, jak jsou. F. J. J. Buytendijk: *Zur Untersuchung des Wesenunterschieds von Mensch und Tier, Blätter für Deutsche Philosophie* III., 1., 1929, str. 54. Jde dále ovšem o to, aby zkoumání estetických stavů a umělecké tvorby poskytlo také pozitivních indicií pro určení duchovosti. (Pokračování.)

Dr. J. Hruban.

LOGISTIKA INTENSIONÁLNÍ

I. Úvod. (1—24)

- Axiom = Ax Rozumová činnost děje se tvořením relací. (1)
- Definice = Df Relace je určité spojení aspoň dvou členů. (2)
- Ax. Obor činnosti rozumové jest dán souhrnem všech věcí vyslovitelných; tento souhrn nazveme množstvím základním M ; (3)
- každou věc (v nejširším slova smyslu) vyslovitelnou elementem m_k
- Df. Df. Definice je pouhá zkratka symbolická, lze vystačiti (teoreticky a neprakticky) bez definic. Znak = Df . (4)
- Df. $m_k = Df$. cokoliv. (5)
- Poznámka = V poznámkách uvedeme pouze zevrubnější, v podstatě zbytečné, vysvětlení postupu pro (6)
- Pzn. snažší pochopení.
- Pzn. M jako celek neposkytuje ještě možností tvořiti relace, neboť podle (2) je k tomu třeba aspoň dvou členů. Jelikož k získání aspoň 2 členů nemáme dosud prostředků, zavedeme si takový prostředek axiomaticky. (7)
- Ax. Platí-li, že elementy m_k a m_e nejsou současně pravdivé, symbolicky (8)

pak nechť náleží m_k do množství M' , m_e do M'' .

Pzn. O M' a M'' pak platí, že žádný element jednoho množství nemůže být současně elementem druhého. Souhrn pak obou $M' + M''$ vyčerpává všechny elementy základního množství M' , tedy symbol. $M = M' + M''$. (9)

Ax. $M' =$ bytí, (10)

z (8) $M'' =$ negace bytí. [podle M'/M''] (11)

Ax. Zkušenost smyslová předkládá jeden nebo více elementů m_k , obecně určitý souhrn Σm_k , aniž známe příslušnost Σm_k do M' nebo M'' . (12)

Rozšíř. ax. (1) Rozumová činnost jako tvoření relací je umožněna axiomem (8) a záleží proto ve zjišťování o kterémkoli elementu m_k do které ze skupin M' a M'' patří. (13)

Ax. Logické relaci nesnášenlivosti (ax. [8]) a relacím z ní odvozeným přiřadíme hodnotu „logicky oprávněné“, případným jiným relacím hodnotu „logicky neoprávněné.“ (14)

Pzn. Zdůvodnění pro volbu ax. (14) lze nalézt ve snaze pro jednotnosti logické budovy a ex posteriori též v poznatku, že relacemi vymezenými ax (14) lze vskutku všechny nám běžné relace vyčerpali. Axiom ovšem tato zdůvodnění nepotřebuje a pouhý další postup rozhodne o jeho upotřebitelnosti. (15)

Ax. Celému množství M' , jednotlivým elementům m'_k a částečným množstvím $\Sigma m'_k$ z jeho elementů vytvořených přiřazujeme hodnotu pravdivosti. (16)

Analogicky M'' , m''_k a $\Sigma m''_k$ hodnotu nepravdivosti.

Ax. Rozumové činnosti ve smyslu (13) přiřazujeme hodnotu „rozumnosti“, jakékoliv jiné činnosti rozumové hodnotu „nerozumnosti“. (17)

Pzn. V dalším podáme několik základních definic logických, jejichž oprávněnost ukáže v dalším redukcí na relaci nesnášenlivosti. (18)

Df. Mějme znaky $x_1, x_2, \dots, x_n$ neboli proměnné, za které lze dosazovati elementy ze základního množství M . $f(x_1, x_2, \dots, x_n)$ budiž funkce udávající určitou relaci mezi proměnnými. Hodnoty, kterých funkce $f(x_1, \dots, x_n)$ může nabýti budiž $a_1, \dots, a_r$. Funkce $f(x_1, \dots, x_n) = a_n$ jest výrazem obecné funkce pravdivosti o n proměnných. (19)

Df. Jako hodnoty, kterých $f(x_1, \dots, x_n)$ může nabýti, stanovme ve shodě s Df (16): $P =_{Df.}$ pravdivost a $N =_{Df.}$ nepravdivost. Obor proměnných budiž taktéž (P, N) . (19.1)

Příklad k 19.1 Funkce bude mít pak na př. tento průběh: (19.11)

$x_1,$	$x_2,$	x_3	$\dots$	x_n	$f(x_1, x_2, \dots, x_n)$
P	P	P		P	P
N	P	P		P	N
P	N	P		P	P
$\dot{N}$	$\dot{N}$	$\dot{N}$		$\dot{N}$	$\dot{P}$

Df. Z takto specialisované funkce (19'1) budeme prozatím uvažovati opět jen (19'2)
zvláštní případ a to funkci o 2 proměnných: $f(x_1, x_2)$. Místo argumentů x_1 a
 x_2 budeme podle vzoru logistických prací užívat písmen p a q , tedy $f(p, q)$
místo $(f x_1 x_2)$ ovšem přesně ve významu definovaných x_n .

Příklad k 19'2 Analogicky podle (19'1) bude míti $f(p, q)$ tento průběh: (19'21)

p	q	$f(p, q)$	nebo	p	q	$f(p, q)$
P	P	P		P	P	N
P	N	P		P	N	N
N	P	N		N	P	N
N	N	N		N	N	N

atd.

Příklady k 19'2 Všechny funkce typu $f(p, q)$ vyčerpáme, uvedeme-li ke 4 dvojicím hodnot (19'22)
pro q a p všechny kombinace hodnot P a N , celkem tedy 16 funkcí $f(p, q)$.
Ke každé funkci uvedeme hned vžitý logistický znak a pojmenování.

$p=P=P=N=N$						
$q=P=N=P=N$						
P	P	P	P	$f_1(p, q)$	$=_{Df} p \vee \sim p$	$=_{Df} \text{tautologie}$
N	P	P	P	$f_2(p, q)$	$=_{Df} p \mid q$	$=_{Df} \text{nesnášenlivost}$
P	N	P	P	$f_3(p, q)$	$=_{Df} p \supset q$	$=_{Df} \text{implikace}$
P	P	N	P	$f_4(p, q)$	$=_{Df} p \vee \sim q$	$=_{Df} \text{—}$
P	P	P	N	$f_5(p, q)$	$=_{Df} p \vee q$	$=_{Df} \text{disjunkce}$
N	P	P	N	$f_6(p, q)$	$=_{Df} p \equiv q$	$=_{Df} \text{ekvivalence}$
N	N	P	P	$f_7(p, q)$	$=_{Df} \sim p$	$=_{Df} \text{negace } p$
N	P	N	P	$f_8(p, q)$	$=_{Df} \sim q$	$=_{Df} \text{negace } q$
P	N	P	N	$f_9(p, q)$	$=_{Df} p$	$=_{Df} \text{kladení } p$
P	P	N	N	$f_{10}(p, q)$	$=_{Df} q$	$=_{Df} \text{kladení } q$
P	N	N	P	$f_{11}(p, q)$	$=_{Df} p \equiv q$	$=_{Df} \text{ekvivalence}$
N	N	N	P	$f_{12}(p, q)$	$=_{Df} \sim p \cdot \sim q$	$=_{Df} \text{—}$
N	N	P	N	$f_{13}(p, q)$	$=_{Df} \sim p \cdot q$	$=_{Df} \text{—}$
N	P	N	N	$f_{14}(p, q)$	$=_{Df} p \cdot \sim q$	$=_{Df} \text{—}$
P	N	N	N	$f_{15}(p, q)$	$=_{Df} p \cdot q$	$=_{Df} \text{konjunkce}$
N	N	N	N	$f_{16}(p, q)$	$=_{Df} p \cdot \sim p$	$=_{Df} \text{kontradikce}$

Dodatek k (19'22) Symbolickému vyjádření v přehledu (19'22) odpovídá toto slovní, ovšem (19'23)
méně přehledné vyjádření:

- $f_1 = p \vee \sim p =_{Df}$ „ p nebo $non p$ “, hodnota vždy P , vždy pravdivost.
 $f_2 = p \mid q =_{Df}$ „ p čárka q “, aspoň jeden z obou je nesprávný.
 $f_3 = p \supset q =_{Df}$ „ p implikuje q “, bez ohledu na obsah p a q .
 $f_4 = p \vee \sim q =_{Df}$ „ p nebo $non q$ “, nemá zvláštního názvu.
 $f_5 = p \vee q =_{Df}$ „ p nebo q “, aspoň jeden je pravdivý.
 $f_6 = p \equiv q =_{Df}$ „ p je ekvivalentní q “, oba elementy mají tutéž hodnotu.
 atd.

$f_{15} = p \cdot q =_{Df}$ „ p a q ;“ platí jen při správnosti obou; shoda s mluvou.
 $f_{16} = p \cdot \sim p =_{Df}$ „ p a *non* p ; neplatí v žádné kombinaci.

Pzn. Jest dbáti toho, aby funkcí f_1 až f_{16} bylo použito přesně ve smyslu jejich definic (19'22) a nikoliv ve smyslu slovního vyjádření (19'23), které není dosti přesné. Jediná shoda mezi vyjádřením symbolickým a slovním je, jak již bylo uvedeno u funkce f_{15} $p \cdot q =_{Df}$ konjunkce, v řeči spojka „a“. Nelze dosti důrazně na jemné odstíny mezi řečí obvyklou a uvedenými definicemi upozorniti. Neboť přesnými definicemi užívaných pojmů má logistika býti výhodnějším nástrojem myšlení než logika vyslovená běžnou mluvou. (19'24)

Věta Jest nám nyní dokázati, že relace definované funkcemi pravdivosti jsou logicky oprávněné, to jest podle ax. (14), že jsou redukovatelné na relaci nesnášenlivosti. (19'3)

To však lze, neboť jak z (19'22) snadno dokážeme, platí ekvivalence

$$\begin{aligned} f_3 &=_{Df} p \supset q \equiv p \mid (q \mid q) \\ f_5 &=_{Df} p \vee q \equiv (p \mid p) \mid (q \mid q) \\ f_7 &=_{Df} \sim p \equiv p \mid p \\ p_{15} &=_{Df} p \cdot q \equiv (p \mid q) \mid (p \mid q) \end{aligned}$$

podobně u všech ostatních.

Jsou tedy funkce f_1 až f_{16} logicky přípustné.

Df. Zvláštní případ nastane pro $p = q(x)$, kde tedy argument p je sám funkcí, analogicky to platí pro q nebo pro p a q současně. Funkce $f(\varphi(x), \psi(y))$ nazýváme pak složitou a její hodnotu zjistíme postupně takto: nejprve hodnotu $p = \varphi(x)$, pak hodnotu $q = \psi(y)$ a konečně dosažením hodnot p a q hodnotu $f(p, q)$. (19'4)

Příklad Uvedeme několik případů složitých funkcí v tabulkách jako v (19'21) a (19'41) (19'22):

p	$p \supset p$	$p \vee (p \supset p)$
P	P	P
N	P	P

p	q	$p \vee q$	$q \vee p$	$(p \vee q) \supset (q \vee p)$
P	P	P	P	P
P	N	P	P	P
N	P	P	P	P
N	N	N	N	P

p	q	$p \vee q$	$q \supset (p \vee q)$
P	P	P	P
P	N	P	P
N	P	P	P
N	N	N	P

p	q	$p \vee q$	p	r	$p \vee r$
P	P	P	P	P	P
P	N	P	P	N	P
N	P	P	N	P	P
N	N	N	N	N	N

Příklad

(19'44)

q	r	$q \supset r$
P	P	P
P	N	N
N	P	P
N	N	P

$q \supset r$	$p \vee r$	$p \vee q$	$(p \vee q) \supset (p \vee r)$	$(q \supset r) \supset [(p \vee q) \supset (p \vee r)]$
P	P	P	P	P
N	P	P	P	P
P	P	P	P	P
P	N	N	P	P

Dodatek (19'22) Zvláštní význam má funkce f_1 (tautologie) at již je jednoduchá nebo složitá: její hodnota je vždy pravdivost bez ohledu na hodnotu argumentů. Nepraví proto nic o obsahu argumentů, je „bezobsažná“.

Df. Existuje směr logistický tvrdící, že lze vystačiti v logistice výhradně s funkcemi tautologickými, tedy bezobsažnými: Jest to tese extensionální, kterou hájí na př. Carnap¹ pěstující logistiku extensionální.

Df. Logistika uvažující mimo funkce tautologické též funkce závislé na obsahu argumentů, nazývá se ve smyslu námětu J. Jörgensenova² logistikou intensionální.

Aplikace (22) Pokus o logistiku intensionální představuje tato studie.

Pozn. V příštím pokračování budeme uvažovati o funkcích intensionálních, v dalším pak přikročíme k úvahám o vlastních funkcích intensionálních. (Pokračování.)

RNDr. Artur Pavelka.

¹ Stanovisko extensionální je v této studii podáno v podstatě podle názorů Carnapových. Srovnej Rudolf Carnap: Abriss der Logistik, 1929. Der logische Aufbau der Welt, 1928.

² Jörgen Jörgensen: Über die Ziele und Probleme der Logistik, Erkenntnis III. Bd., H. 1, 1932.

VARIA

Spor o české dějiny. (Pokračování.)

Toto zjištění je dělící vývojový bod — a není tím řečeno, že každé teoretisování minulé, které má zároveň demagogické zabarvení, se jím zatracuje. To by bylo opět neobjektivní. Neboť jediné chyby způsobené minulými methodami nás mohou poučiti o tom, čemu je nutné se vyhnouti v budoucnosti. — Z těchto chyb právě také naprosto nezvratně plyne požadavek, aby konečně již ustalo *laicisování historické vědy*, neboť jest nezodpovědností podávati lidem věci nehotové a tudíž škodlivé a omylné. V řádu fysickém je takové počínání trestné. V řádu duchovním — tresty, ač neviditelné, jsou mnohem

hroznější, neboť nejsou trestáni praví viníci, ale svedení.

Tímto laicisováním ovšem nemyslím vyučování dějepisu na škole a v životě. Myslím tím vsak onu činnost, kdy se těch nebo oněch zjevů demagogicky využívá. Děje-li se tak dnes i na školách, tím hůře. A neznamenaloby nikterak zánik historické vědy, kdyby se tímto způsobem nerozšiřovala. Znamenalo by to jen zánik poškozovatele pravé vědy, která bude vždy žít — i bez kantorů a politiků — v pracovních vědeckých.

(*Filosofie dějin.*) Vědecká činnost historická není pouhé kronikářství, není pouhé konstatování a seřazování faktů. Z heuristiky, která je základnou, velmi rychle spějeme ke kombinacím, *srovnávání* — a od-

tud, abstrakcí, nutně toužíme vyvoditi zákonitosti, dle nichž se dějí historické procesy. Kdyby se nám to podařilo, pak by konečně mohlo přijíti k plné platnosti heslo „*historia magistra vitae*“ Totiž bylo by možno předvídati, a ev. vyhnouti se, nebezpečím.

Ale právě proto je důležité věděti neustále, že nic a nikde nesmí být konstruováno, nýbrž že vše musí spočívat na vždy kontrolovatelné evidenci a realitě; neboť jedině tak je také možná správná abstrakce. Kombinace a srovnávání historické jest řazení poznatků získaných z materiálu písemného a památkového (výtvarného) dle principů logiky a noetiky. Stanovení zákonitostí je pak ovšem již v řádu metafysickém. Jedině v tomto smyslu vyhneme se omezování a mechanisování práce. Tím je zaručeno vědomí, že spějeme za cílem. Jsme na neustálém pochodu. Nikterak si nemůžeme představovat, že už zítra nebo dokonce dnes dospějeme k cíli. Znamená to trpělivost, odevzdanost a pokoru. Znamená to ctnosti. Jen zmechanisování, materialističtí (a materialistou je v podstatě každý, kdo cíl spatřuje v tomto životě a světě), techničtí nedovzdělanci, ať již stavěli Babylonskou věž, nebo americký mrakodrap — chtěli se osvoboditi z těchto závazností, a proto také musili podlehnout. Tito nedovzdělanci vyrůstají jako houby po dešti vždy, když se lidstvo cítí příliš povznesené, a když se chce státí božským. Když se chce, aby nebylo záhad a aby vše bylo co nejrychleji rozřešeno. Zmatek v němž tkvíme, a který přinesl celou záplavu literatury, vznikl kdysi jakýmsi nedopatřením v logickém postupu myšlenek.¹ — Pro nás je již téměř nepochopitelné volání po empirismu, indukci, skepsi atd. Zase ovšem toto volání nemůžeme za každou cenu zavrhovati, nýbrž jen právě dle jeho intensity konstatovati, do jaké asi míry byla zkomolena filosofie tomistická, která přece nikterak nezavrhne ani badání empirické, nikterak se neuzavírá indukcí — a která přece staví tak pevně hráze nemírnosti, do níž vyúsťuje skepse tím, že rozumové poznání klade jako nerozborný základ všeho, jestliže takové hlasy musely se ozvati.

¹ Ve starší literatuře se praví, že se tak stalo v 18. stol. Moderní literatura německá (Viedeňská skupina „*Schönere Zukunft*“) hledá počátek již v renesanci, což asi není správné, neboť renesance je jen pokračováním protorenesance, a musili bychom tedy sestoupiti až do 13. století. Sotva bude lze tento fakt vyhledávati a vymezovati časově. Přesně časově lze vymeziti jen jeho vypuknutí v 18. století.

Při ukončení tohoto odstavce opakujeme, že tu byly řečeny všeobecnosti a evidentnosti. Nám postačují. Postačují nám tím více, čím méně lidí se jimi řídí. Neboť je evidentní, že lidé se jimi neřídí nikoliv proto, že by tato stanoviska byla překonána, nýbrž proto, že nejsou dosažitelná bez těžkých osobních obětí.

II.

Od let 1900 veden je u nás urputný boj o t. zv. smysl českých dějin. V nadpise našeho článku pravíme však úmyslně jen „spor o české dějiny.“ Chceme se tím odlišit, chceme říci, že nemíníme nikterak rozmnožovati nepřehlednou literaturu tohoto famosního turnaje a vměšovati se tam, kam nepatříme ani generačně, ani mentalitou. Stojíme úplně stranou, pozorujeme z povzdálí, a tento spor — který s našeho stanoviska nemá podstaty věčné — nabývá významu velmi praktického. Je totiž charakteristický a typický pro naši národní psychologii, a podložíme-li ho historickými analogiemi, shledáme ho nesmírně cenným a poučným. Porozuměti mu úplně, znamenalo by nesmírný zisk. Naznačíme si jen strukturu tohoto sporu, všimneme si některých průvodních zjevů — a pak teprve přikročíme k vyjádření vlastního názoru na tuto záležitost jako takovou, t. j. jako typický příklad.

Není jistě lhostejno, ví-li se, či neví-li se, jaký je vlastně úděl, smysl, cíl, význam našeho malého národa, tak podivuhodně, jako klín, vraženého do germánského moře, který tady uprostřed Evropy tisíc let prožívá svoji pestrú historii plnou zvrátů a protimluv, národa zoufale ohroženého zevně — a přece neustávajícího vésti bratrovražedný boj uvnitř — tohoto průsečíku východu a západu.

Leč kdybychom si chtěli na otázku po smyslu, úkolu a cíli uspokojivě odpověděti, pak bychom se přece nemohli spokojiti tím, abychom badali jen v historii, nýbrž bychom musili zabočovati kromě jiných, i do sféry předvídavosti. A proto, ptáme se, jaký smysl má hledati nějaký jednotný smysl v našich dějinách — jestliže tím nemůžeme odpověděti na palčivé otázky po jeho smyslu současném a budoucím, leč bychom, jak řečeno, počali předvídati a věstiti — což snad může být správnou methodou politickou, ale nikdy správnou methodou vědeckou. Neboť i kdyby bylo jisto — že naše dějiny mají nějaký vyšší, principiální, jednotný smysl, plyne z toho

nutně, že ho budou mít i nadále? Je snad život národa nějakým vyhraněným krystalem, který se řídí vždy týmž výpočtem? Je možno nějak takto mechanisovati život? A nebo (opačně) probíhá život toho kterého národa naprosto volně, bez jakýchkoliv omezení, zcela svobodně — nemá snad vůbec žádný smysl — a je tudíž nesmyslný? Jest tedy předem a naprosto vyloučeno, že bychom se někdy mohli v dějinách dopátrati něčeho bližšího o našem určení, jest tedy pro vždy nutno tápati ve tmách? Pak tedy veškerá věda, a hlavně věda historická, by byla úplně zbytečným marněním času!?

Vidíme řadu palčivých a protichůdných otázek. Vidíme, že odpověď na ně je nutná. Nemůžeme ji dáti, aniž bychom se nepodívali předem alespoň trochu na zmíněný již boj. Na jedné straně se praví, že smysl našich dějin je náboženský. Tento názor jest přímým výsledkem morálních příkazů humanismu, všelidství, pacifismu atd., tedy krátce všech těch vznešených pouček, které přinesla doba po Kantovi a formulovala škola Brentanova. Nadšenému idealistovi otvírá se tu vskutku jakoby nekonečné pole možností. Zušlechtění lidstva pomocí národa! Čím menší národ tím více a lépe může prosperovati právě v tomto směru, tím více může být hlasatelem a nositelem těchto krásných ideí, které jsou zcela vrcholnými, přece zůstávají lidskými, pohybují se v lidských mezích a možnostech a na této zemi. A najíti proto dokonce potvrzení a tím i sankci v dějinách! Nesvádí to však až příliš k tomu, aby se tato sankce tam hledala za každou cenu?

Na druhé straně se proti tomu praví, že smysl našich dějin je boj o zachování národní svébytnosti. — Co však je to „národnost“? Není až příliš zřejmo, že právě my jsme konglomerátem všech možných cizích vlivů, pod jejichž tíhou téměř zaniká naše personalita? Není naše krev až příliš pomíšena? Jak chceme definovat tento pojem národnosti? Není to pouhá romantická vymyšlenost?

To jsou tedy dvě stanoviska, která spolu vedou dnes již „prastarý“ spor, tak typický pro naše poměry. Až příkladně! Počíná při roztržce školy Gollovy s pozdější skupinou „Časistů“. Do šlépějí Gollových vstoupil jeho žák, prof. Pekař. Škola a skupina Gollova byla nejpozoruhodnějším zjevem doby právě uplynulé. Říkáme to s plným vědomím toho, že to byl právě pozitivistický realismus této skupiny, který zasazoval katolicismu u nás mnohem horší rány,

než hnutí „volnomyšlenkářská“, a než různá hnutí a hnutíčka, vyvolávaná v život druhou skupinou realistů Časistických. První šli do hloubky, druzí do šířky, do extensivity — vždy a všude. Jedině tedy soupeř tak dobře obrněný, jako škola Gollova měl státi za to, aby se mu se strany katolické odpovídalo. Že se tak nestalo a že tento úkol připadl až naší a budoucím generacím, lze vysvětliti jediné nemohoucností oné kapitalisticko-liberalistické směsi rakušáckého, oficiálního náboženství, které vrhlo samo houfně lidi do náruče volnomyšlenkářských absurdností a které ještě naší generaci dokonale otrávil mladá léta. Právě mužným bojem s tím vskutku mužným positivismem školy Gollovy, byly by se poměry u nás vyjasnily. Ale bylo by opět nehistorické říkati „kdyby“ Tento opožděný boj čeká tedy na nás — a díky Bohu, neboť nutnost zjistiti plnou vědeckou pravdu, nutnost nekompromisního vyznání svého přesvědčení, nutnost jíti bezohledně až na samý kořen věci — je tak naléhavá a žádoucí, že všechny ohledy a výmluvy ustupují za ní daleko do pozadí. (Pokračování.)

Dr. A. B.

Otázky současného malířství.

Mám-li dnes něco říci¹ o otázkách současného malířství, o otázkách, které jsou tak spleťtí jako dnešek, musím především naznačit, co rozumím současným uměním. Ještě dříve však upozorním na rozdíl živého umění a na rozdíl akademismu, který žije v umělé atmosféře opakováním pravidel umění minulosti. Tento formalismus spokojuje se přijatými formulami, přeceňuje techniku a řemeslo, které jsou sice podkladem a podmínkou, ale nikdy cílem. Jak patrně i akademismus důvěřuje víc hmotě, než duchu, a dovolává-li se ducha, bere jeho jméno nadarmo. Ovšem i zde, jako všude v umění nutno postupovat velmi opatrně. Proti romantickému malíři Delacroixovi, byl vydáván vyznavač klasicismu Ingres za akademika; ale tento malíř přece nebyl akademikem, protože nežil z formulí a jak ukázala nedávno vyšlá kniha Waldemara George, bude snad právě jeho jméno ve Francii, v této vlasti míry, heslem těch, kteří byli zklamáni současným chaosem a hledají z něho východisko. Omyl, jakým by bylo hodnocení Ingrese jako akademika, vyplývá z toho,

¹ Tato přednáška byla proslovena v dubnu v Umělecké Besedě.

že si ztotožňujeme pojem klasicismu a akademismu, ačkoliv akademismus může být nejen klasicisující, ale i romantický, nebo chcete-li i kubistický. Akademismus nám vlastně představuje soubor všeho, co je z umění naučitelného, co lze získat pečlivým cvikem, ale co bude prázdné a marné, nestane-li se to zbraní ducha a prostředkem tvůrčího procesu. Od akademismu bylo by třeba rozlišit ještě kýč, který nemusí souviset s akademismem, ale často s ním souvisí, zvláště tam, kde se přejatá forma zkříží s fotografickým způsobem pohledu. Kýč je něco, čeho se u nás zvlášť bojíme, ale docela zbytečně. Kýč je zplozeninou špatného umělce, který neumí vidět skutečnost vlastním pohledem. Nikdo mi nenamluví, že některé věci nesmíme malovat, nechceme-li udělat kýč. Jsem přesvědčen, že jsou nám západy slunce odporné jen proto, že je malují lidé, kteří nemají dost tvůrčí síly na tuto otázku. (Východ a západ slunce dovedl na př. namalovat Claude Lorain.) Můžeme snad litovat, že nejsou napsány krátké dějiny kýče, který je pravděpodobně jen zjevem nové doby; mohly by nám dost přispět k vyjasnění rozporů, v nichž žijeme, ale dál se s kýčem nemusíme zabývat.

Byl-li svár Delacroixův a Ingresův zápasem dvou tendencí, romantismu a klasicismu, opravdovou vzpouru proti akademismu znamená teprve impresionism. Ačkoliv by se stopy akademismu ve smyslu dříve naznačeném mohly sledovat hlouběji do minulosti, (na př. historická plátna Davidova, vedle jeho portretů, kde už jde o klasicismus a nikoliv akademismus), přece ostré rozlišení akademismu a živého umění nastává teprve impresionismem. Živé umění je teoreticky to umění, které nepřijímá hotové formy a formule a dochází k tvaru vlastní cestou, prakticky je ovšem i zde mnoho stupňů.!

Rozpor, který vyhrotil impresionismus svým postulátem bezprostřední zkušenosti oka nekontrolovaného intelektem, nemůže ovšem podat důkaz, že současnost nutno datovat od impresionismu. Reagoval-li tak ostře proti akademismu, byla to vlastně zásluha, neboť z opakování hotových formulí nevznikne nikdy umění, a je to zásluha, ačkoliv vzpoura, kterou zahájil, vedla až tam, kde se opouštěly některé základní hodnoty, jejichž nedostatek způsobuje dnešní bezradnost. Impressionismus souvisí s naší současností dvěma vlastnostmi, kterých se po něm nezbavila ani jediná tendence a umělecká myšlenka.

Především je to materialismus a za druhé subjektivismus. Obě ty vlastnosti, jak se mi zdá, spolu osudně souvisí. Kdo je vyznavačem materialismu, musí být také subjektivistou. Měřítkem materialismu nelze nalézt ve světě hmoty vyznačeném extensitou něco, co subjekt pojí k subjektu, to společné nemůže být v mnohosti jevů, nemůže být v extensitě, ale právě v intensitě, která není vlastností hmoty. Materialismus i subjektivismus je u impresionistického malíře samozřejmý. Malíř chtěl obsáhnout bezprostřední zkušeností oka jedinečný fakt, který mu podával okamžik. Intelekt zde byl zbaven své kontrolní funkce, stal se jen sluhou zrakového smyslu; z toho je už jasné, že byl malíř materialista. Jeho subjektivismus ukáže nevýhoda, kterou měl proti pozitivistickému vědci. Pozitivistický vědec stejně jako impresionistický malíř zdůraznil zkušenost, ale nezbavil ještě tuto zkušenost kontroly. Fakty, které z ní načerpal, musil mezi sebou srovnávat, kdežto impresionistický malíř, protože je umění oblast na rozdíl od vědy více spjatá s jedinečností, musil se zachytit na jediném faktu; ten fakt okamžiku chtěl vyjádřit a vzdal se i té kontroly intelektu, kterou měl k dispozici pozitivistický vědec.

Zdá-li se vám, že materialismus a subjektivismus v dalším střídání tendencí nepokračoval, můžete se snadno přesvědčit o opaku. Snaha neoimpresionismu o zvědečtění malířství, snaha o podrobení impresionistického instinktu objektivní metodě, ukazuje nejlépe materialistický základ tohoto hnutí. Užívání komplementárních barev kladených na plátno v mechanisovaných tečkách (ta tam ubyla instinktivnost a individuálnost rukopisu impresionistického malíře), spoléhání na fyziologický proces zrakového vnímání, ukazují nejlépe, že zde bylo umění pokládáno za něco hmotného, co lze vypočítat, čeho lze dosáhnout jen správným technickým postupem, jako se správným technickým postupem vyrábí cukr. Lze říci, že v neoimpresionismu se po prvé v současnosti objevil vliv technického věku na umění, vliv, který pokračuje v kubistickém obdivování geometrických tvarů, vliv, před nímž se snaží, spíše jen v teorii, nadrealismus sestoupit do mlhovin člověka vnitra, ale do mlhovin neovládaných duchem, neztvárných a spíše fyziologických než duševních. Materialismus neoimpresionismu je doufám zřejmý, snad je méně zřejmý u kubismu, zvláště proto, že jeho vyznavači nechtějí vidět rozdíl úmyslů a výsledků

a že nerozlišují mezi tím, užívám-li ducha jen jako nástroje a mezi tím, je-li mi duch cílem. Když se chystala vzpoura proti ilusionistickému impresionismu, prohlašoval se impresionismus za pouhou věc smyslů, za věc fyzického zraku, který může dobyt jen něčeho pomíjivého, jako je okamžik zanikající už svým zrozením. Byla to pravda. Vzpomeňte si jen na nejdůležitějšího impresionistu Moneta, který maloval své cykly „Kupy sena“, své cykly „Leknínů“ v různém čase a za různého stavu atmosféry. Je zřejmo, že zde byl člověkův intelekt jen sluhou zrakového smyslu, který nemohl nalézt spočinutí v extensitě času a prostoru. Ale ptejme se, dosadila vzpoura která přišla intelekt na jiné místo, přestal v ní být pouhým nástrojem? Odpověď na tuto otázku si můžeme odpustit u francouzského fauvismu, jehož typickým představitelem je nám Matisse, původce věty o obraze, který má být lenoškou ducha, což jistě neodporuje materialismu. U fauvismu je smyslovost příliš zřejmá, neopouští materialistickou základnu, i když nechce být a není na viděném tak závislý jako impresionismus a i když je mu příroda slovníkem, z něhož si vybírá tvary. A co nyní kubismus? Jeho geometrisace, jež vychází spíše z obdivu k strojové civilizaci, než ze Cézanna, který viděl jen směřování přírodních tvarů ke geometrickým tělesům, jen směřování a nikoliv už geometrii. Tato geometrisace je činností abstrakční a proto se zdá být i duchovou. Při bližším zkoumání objevíme už v teorii, a to ještě nemusíme srovnávat rozpor úmyslů a výsledků, že i zde zůstal duch jen nástrojem a že kubismus neopustil materialistickou základnu. Co tedy kubismus chtěl? Představte si krychli. My se na ni díváme z jednoho bodu a z tohoto bodu vidíme z ní jen její tři stěny. Že je tělesem o šesti stěnách, to si domýšlíme ze zkušenosti. Kubismus chtěl na obraze tu krychli ne zobrazit, ale přímo vytvořit jako těleso s šesti stěnami. Protože je z jednoho pohledu nemožné spatřit z krychle víc než tři stěny, měnil malíř stanoviska, aby spatřil těleso i z té strany, kterou si musíme domýšlet, máme-li stanovisko jednotné. Nejednotnost zorného úhlu není ovšem v umění novinkou, na ní je založeno na příklad malířství a relief starého Egypta. Paradox je pouze v tom, že egyptský umělec chtěl různými stanovisky pohledu obsáhnout jen obrys, nešlo mu o těleso v prostoru, jako na něm záleží kubistickému malíři, a vystačil právě s ploš-

ností tvaru vymezeného obrysem. Příklad krychle, kterým jsem chtěl naznačit snahu kubismu, je sice náhodný, ale ukazuje myslím jasně, že všechna práce intelektu byla zde vynaložena proto, aby byla obsáhnuta tělesnost co nejtělesněji. A čím jiným byl zde duch, ne-li služebníkem hmoty, tedy opět nástrojem jako v impresionismu, nástrojem, jakým bude také v nadrealismu, kde má z fyziologických mlhovin jen čerpat, ale nesmí si dovolit to, co je jeho vlastním posláním, třídění a hodnocení.

Tím je vám už zřejmo, že umění dneška vychází z materialistického základu, marný zápas o únik z tohoto osudu připomenu později. Zde je třeba ještě ukázat, proč je toto umění subjektivistické, neboť snad nemusí být pro někoho tak jasná nevyhnutelná souvislost a nerozlučitelnost materialismu a subjektivismu. Proč je subjektivní toto umění, které se přece snažilo už v neoimpresionismu zavést do této oblasti doslovně vědeckou metodu. Subjektivismus začíná, jak jsem už řekl v impresionismu, před ním lze spíše mluvit jen o individualismu.

Odpůrce současného malířství Camille Mauclair řekl, že trombon ještě není hudbou. Má téměř pravdu, ale s tím rozdílem, že trombon začíná být hudbou právě v impresionismu, třebaš jenom instinktivně. Tím trombonem myslí Mauclair barvu. Tvrdí v podstatě, že barva sama o sobě nepůsobí estetický dojem, což není docela správné. Je rozdíl mezi barvou na nátěru, kde je úplnou hmotou a mezi barvou na obraze, kde je tvůrčím procesem zbavena hmotnosti, kde je podkladem a nositelem duchovního napětí. Tento rozdíl nesporně existuje, ale z něho nijak neplyne, že by barva jako hmota, barva na takovém nátěru, kde nemá jinou funkci než dodat dřevu nebo jiné hmotě trvanlivosti, nepůsobila esteticky. Je přece jisto, že se nám některé barvy líbí víc, některé méně a proti jiným můžeme mít přímo idyosinkrasii. Barva na tomto hmotném stupni působí esteticky, ale působí tak už sama svou existencí, nikoliv něčí zásluhou. Z faktu tohoto nižšího estetického působení ovšem nevyplývá, že neexistuje onen rozdíl mezi barvou hmotnou a mezi barvou odhmotněnou tvůrčím procesem, mezi barvou, která je jen barvou a mezi barvou, která je už znakem a podkladem čehosi nehmotného. Nelze ovšem říci, že je mezi těmito dvěma stupni estetického působení barvy nějaká nepřeklenutelná hráz. První stupeň estetického působení barvy, který bychom mohli označit jako

nižší, neobsahuje ovšem tu vyšší možnost barvy. Lákýrník, který podle naší volby natře dveře tou nebo onou barvou, jež vám je příjemná, není jistě výtvarným umělcem. Ale přece už na tomto nižším stupni estetického působení barvy může a také začíná výtvarná práce. Spojíme-li několik barev dohromady, vybíráme je úmyslně, aby spolu souvisely nebo aby spolu kontrastovaly, zde už užíváme svého výtvarného smyslu, ale stále jsme ještě v oblasti hmotné barvy působící esteticky. Takto užívá už výtvarného smyslu aranžér, který upravuje výklad s modními látkami, tak užívá už výtvarného smyslu švadlena, a musíme říci podle pravdy, že zde začíná umění, jak vidíme na celé ornamentální větvi výtvarného smyslu, kde barvy, linie i tvary působí esteticly ve svém hmotném stavu. Obrátíme-li nyní svou pozornost k vyššímu stupni estetického působení barvy, najdeme pravý opak. Byl-li nižší stupeň od vyššího dosti striktně omezen, vyšší stupeň s nižším splývá v nerozpletnou jednotu. Barvu tvůrčím procesem zbavenou tíže hmoty nelze si vůbec odmyslit od prvního stupně, od barvy hmotné. Proto se také domnívám, že moderní objev tzv. čistě estetického působení barvy, linie nebo tvaru, je dosti pochybným vynálezem, protože ta čistá výtvarnost, t. j. to hmotné působení výtvarných prostředků musilo existovat v každém umění. Vracel-li se impresionismus k tomuto působení barvy jako hmoty, objevil-li neoimpresionismus tento nižší estetický stupeň v liniích, rozvedl-li oboje fauvismus a rozšířil-li po Cézannovi kubismus toto chápání ještě na tvar, byl to jen důsledek materialismu a jak nyní ukážu, svým výsledkem byl to subjektivismus, který v nejzazších důsledcích odsuzuje umělce k nemožnosti objektivisace citu, představy nebo čeho chcete.

Tato nižší poloha estetického působení výtvarných prostředků je totiž velmi nebezpečná snaze po objektivisaci. Působení týchž barev, týchž linií, týchž tvarů závisí totiž daleko více na vnímajícím subjektu než působení ve vyšší poloze, kde jsou prostředky odhmotněny. Mně se může některá barva líbit, (jiným slovem než libostí nemůžeme označit estetické působení výtvarných prostředků v jejich hmotném stavu), vám však může být docela týž tón barvy úplně lhostejný a někomu třetímu dokonce protivný. Já na příklad nesnáším bílou zeleň trávy, která živořila bez světla a nemohla se stát zelenou. Někdo z vás má možná právě tuto barvu velmi rád.

Užívá-li malíř k sebevyjádření výtvarných prostředků v jejich hmotném stavu, vystavuje se tedy zřejmě nebezpečí, že jeho výsledek nebude působit jednoznačně. Takový malíř je totiž dvakrát závislý na subjektu. Nejprve, když si volí ty nejisté prostředky, které mohou působit na každého jinak a po druhé, když se jeho práce octne před diváky, kteří budou, i kdyby neměli ani žádný požadavek na obraz, reagovat ze subjektivního stanoviska. Namítne-li někdo, že se táž nesnáž může vyskytnout také při vnímání vyššího stupně, při vnímání odhmotněných výtvarných prostředků, má pravdu, ale pouze pravdu stupňovitou. Má pravdu v tom, že lidská vnímavost je různá, někdy žádná, někdy vysoká, má pravdu potud, že i barva ve stavu odhmotněném obsahuje nižší stupeň jejího hmotného působení, ale jinak se ta stupňovitá pravda ukáže dosti lichou a sofistickou. Z téhož důvodu by se mohlo tvrdit, že bych vám nemohl o těchto věcech zde vykládat, kdybych neměl jazyk nebo byl němý. U prostředků ve stavu odhmotněném, je totiž subjektivismus omezen, ale prostředky ve stavu hmotném jej do této míry nikdy nemohou omezit. Je už to několik let, ce jsem slyšel na jedné vernisáži básníka, který hlásal, že si ve vystavených obrazech můžeme představit mořské pralesy, čajovnu v Singapuru a ještě mnohé jiné věci. Pro mne bylo toto doporučení velmi pochybné a poděkoval bych každému, kdo by mne dal čistou knihu, v níž není třeba ani nadpis, a řekl mi, že si mohu nad těmi čistými stránkami představit lyrickou poesii, drama, hrdinský epos nebo cokoli chci. Zašel jsem nyní už daleko, ale tak daleko je také dnešní malířství ve svých nejkrajnějších výbězcích, kde už je schopnost objektivisace naprosto pohlcena hmotností výrazových prostředků, které vlivem materialismu přestávaly být od impresionismu vyjadřovacími prostředky a stávaly se cílem. Na této nejzazší výspě setkává se nejkrajnější křídlo expresionismu s nejnovější malířskou tendencí, s nadrealismem, ačkoliv u obou tendencí impulsy, z nichž vyrostly, nebyly materialistické. Expresionismus právě vystoupil proti smyslovosti impresionismu, ale přeceněním hmotného stavu výtvarných prostředků dospěl na nejkrajnějším křídle dílem Paula Klee a ještě více Kandinským k nesdělitelnosti, kterou doznává na př. i Carl Einstein, teoretik jistě příznivý novým tendencím. Nadrealismus opět vzniká jako reakce proti tzv. čisté výtvarnosti a chce zatížit prostředky

novým „obsahem.“ Ale i v něm trvají výtvarné prostředky na hmotném stupni, a proto „obsah,“ který může vykresat z podvědomí, je neztvárněný, je spíše materiálem, je vágní a podle nálady, kterou bohužel křísí opět k životu, je vlastně jakýmsi obráceným, bezpředmětným a fyziologickým impresionismem. Či spíše by jím byl, kdyby bylo možno tuto potápěčskou práci ve vlastním vnitru provádět bez účasti vůle a bez účasti intelektu, které zde opět jenom slouží.

Jak pozoruji, vymezením pojmu současného umění, jehož nejdůležitějšími znaky jsou jeho materialismus a subjektivismus, dotkl jsem se už mnoha a právě těch nejdůležitějších otázek. K hlavní z nich, k otázce sdělitelnosti vracím se ihned. Nejprve musím upozornit, že nebyla a není v celé současnosti stejně vyhodnocena. Její krajní případ jsem ukázal na posledním výhonku expresionismu a nadrealismu. Otázka sdělitelnosti neexistuje, nebo lépe řečeno, téměř neexistuje v impresionismu. Zde byl ještě malířův subjektivismus vázán panteisticky uctívanou přírodou. Ale když jsem už vyplnil slovo přírodě, musím podat vysvětlení k jinému bodu své dřívější these. Naznačit, z čeho podle mého soudu vzniká ten druhý a vyšší stupeň estetického působení odhmotněných prostředků. Vyznavači hmotných prostředků mohli by hned jásat, slyšíce slovo „příroda“ a tvrdit: Hleďte, ohání se odhmotněním, ohání se duchem a zatím chce, aby obraz něco popisoval, o něčem vypravoval. Nikoliv, na popisu nebo vypravování mi nezáleží, ale nejsem falešný idealista a nevěřím v bezrukého Rafaela. Předpokládám, že malíř, který se staví před plátno, má nějakou představu, nějaký cit, prostě něco, co chce svým obrazem vyjádřit. Kdyby ti malíři, kteří užívají výtvarné prostředky v jejich hmotném stavu, neaspirovali na nějaké vyjádření, dohodli bychom se velmi prostě. Od počátku lidstva existují dvě větve výsledků výtvarného smyslu, které se čas od času více sblíží nebo více rozcházejí. Je to snaha po vyjádření a snaha po ozdobě. Obě tyto větve působí beze sporu esteticky, ale první z nich, snaha po vyjádření aspiruje vždycky na nehmotnost výtvarných prostředků, zatím co se druhá větev, snaha po ozdobě, může plně vyžít v oblasti estetického působení hmoty. Kdyby se tedy ty výsledky, u nichž hmotnost výtvarných prostředků přivádí postupně a někdy docela snahu po vyjádření ad absurdum, spokojily orna-

mentální úlohou, která jim ostatně bude připsána, byť proti vůli jejich autorů, byla by naše shoda na prostá. Řekli bychom, dnešní doba se vzdává umění vyjadřovacího a rozhodla se pro umění ornamentální. Protože se však autoři, alespoň v teorii, nevzdávají práv na vyjádření, dochází k tomuto rozporu. Řekl jsem, že nepředpisuji umění, má-li něco vypravovat nebo něco popisovat, ale mohu ukázat, že se nesmí beztréstně a bez důsledků vzdát předmětu, který podle mého soudu jediný umožňuje odhmotnění výtvarných prostředků. Myslím, že lze toto tvrzení podepřít docela jasně zákony oka, psychologii vnímání, kterou se ovšem nezdržovali teoretikové v době pokusů o bezpředmětné malování a vydali se s velkou důvěrou v odbornictví na dobrodružnou cestu v předpokladu, že lze dělat ve všech oblastech umění totéž, v předpokladu, že neexistují různé zákony pro různé oblasti, jež nelze beze škody překročit. Když nebyla nosnost výtvarných prostředků vyzkoušena před dobrodružstvím, bude musit být zkoumána nyní, kdy se cítí ovšem více jinde, než v snobistických kruzích u nás, že se v dobrodružství odpoutaného subjektu ztratilo cosi podstatného, co nesmí zmizet z umění, které chce růst na té větví odvěké lidské snahy po vyjádření.

Každá psychologie nás poučí, že si barvy nedovedeme představit jinak než na nějakém předmětu. Představíte-li si zeleň, myslíte na trávu, představíte-li si modř, myslíte na oblohu a ne-li na oblohu, tedy alespoň na hmotu, která se vymačká z tuby na paletu. Tedy barvu si představujeme vždy na nějakém podkladě.

Když je tomu tak při vnímání, sotva to bude jiné při estetickém zažívání. A zde nám vystoupí vlastní funkce předmětu v obraze. V obraze vnímáme barvu na předmětě, ale na obraze, který působí esteticky hmotným stavem barvy, na obraze, z něhož autor vyloučil předmět, vnímáme tuto barvu na ploše plátna stejně jako vnímáme ornament na látce. V prvním případě, kde je v obraze předmět, je právě předmětem umožněno to odhmotnění výtvarných prostředků. V druhém případě stává se celý obraz něčím hmotným, je plochou namalovanou těmi a těmi barvami, plochou dělenou těmi a těmi liniemi, těmi a těmi tělesy. Nyní je snad už funkce obrazu v předmětě poněkud jasnější a je snad patrné, že je to prostředek, který umožňuje změnit hmotnost výtvarných prostředků, který odpoutává hmotu vý-

tvárných prostředků od plátna, aby se stal sám jejich podkladem a umožňuje tak vyšší stupeň jejich estetického působení.

A při tom ve skutečnosti nezáleží na tom, zda-li nám ten předmět něco vypravuje či popisuje, tyto vlastnosti jsou individuální a rostou z povahy umělců, podle toho, kdo z nich je epický, kdo lyrický, kdo dramatický. Dále také nezáleží na tom, je-li předmět deformován ve smyslu idealisace nebo deformován ve smyslu výraznosti. Někteří umělci, některé doby idealisují, jiné deformují v opačném slova smyslu. Vyslovil jsem zde slovo deformace a dostal jsem se tím k další stránce funkce předmětu v obraze. Dnešní literární estetika, formalistická čili strukturální škola zakládá svoji básnickou teorii na t. zv. aktualizacích. Aktualisace je vyšínutím slova nebo slov z jejich užité polohy, znamená tedy aktualizace jiný výraz pro deformaci. Estetický zážitek vzniká podle této teorie právě z napětí mezi prvky aktualizovanými a neaktualizovanými, konvenčními prvky. Z toho plyne, že ve slovesném uměleckém díle musí být nejen prvky deformované, ale i prvky nedeformované a konvenční. Teprve z pozadí nebo z podkladu těchto konvenčních a nedeformovaných prvků vystoupí deformace, z napětí obou složek vzniká estetické působení, které by nebylo možné, kdyby ve slovesném díle byly jen deformace, neboť deformace bez podkladu konvence staly by se opět novou konvencí. A totéž lze říci o předmětu v obraze. Předmět v obraze nám beze sporu představuje konvenci, tu nejméně deformovanou složku obrazu, ale jen na podkladě této konvence mohou existovat deformace. Když tedy předmět z obrazu vymýtíme, a zůstanou-li v obraze jenom deformace, mizí napětí, z něhož se právě rodí odhmotnění výtvarných prostředků, a vzniká konvence. Tím si vysvětlíme, jak bezpředmětný obraz klesá z vyjadřovací polohy do polohy ornamentu.

Když jsem objasnil otázku předmětu v obraze, vyřešil jsem zároveň otázku sdělitelnosti. Sdělitelný může být jen ten obraz, který se nevzdal předmětu, bezpředmětný obraz se připojuje objektivně k ornamentální linii výtvarného smyslu, i kdyby subjektivně pro autora znamenal vyjádření.

Snad jste si mohli všimnout, jak důležité místo má v současném umění užívání výtvarných prostředků v jejich hmotném stupni. V tom smyslu lze u současného umění právem mluvit o barbarisaci.

Tato barbarisace začíná už impresionismem. Na rozdíl od barbarisací, které přicházejí v dějinách umění (na př. barbarisace po zhasnutí antického světa je dnešní barbarisace chtěná; v impresionismu se projevila prozatím podřazením ducha zrakovému smyslu, dále postupuje stále větším a větším rozšiřováním výtvarných prostředků v jejich hmotném stadiu. Na této cestě nás zaujme případ kubismu, který ve své snaze po tělesnosti zaútočil na existenční podmínku obrazu, myslím na ilusi, bez níž nemůže být obraz obrazem. Vezměme si opět prostý příklad krychle. Chci-li ji zobrazit, mohu nutně podat jenom její obraz čili přece jen *ilusi krychle a nikoliv krychli samotnou*. Kubismus však chtěl ve své snaze po tělesnosti podat přímo tuto krychli na obraze jako šestistěnné těleso a z tohoto důvodu měnil stanovisko pohledu a spojoval na obraze tyto různé pohledy. Z této snahy po tělesnosti dostaly se na obraz skutečné předměty, lepily se do obrazu vignety, noviny, sypal se písek do barev, aby se ne namalovala, ale přímo v obraze vytvořila drsnost předmětu. Domyslíme-li ovšem tuto snahu po rozbití iluse¹ v obraze až do konce, musíme poradit malíři, aby nechal své marné snahy o vytvoření krychle na obraze a nechce-li už mermomocí podávat na obraze obraz krychle, aby se věnoval užitečnějšímu vyrábění krychlí.

Ostatně se takové pesimistické hlasy, které udělali kříž nad uměním a zahodili je do starého haraburdí minulosti, tehdy vyskytly, ale na počestilost malířů, kteří přece jen chtěli malovat, neměly vlivu. Ani kubismus proto nepřestal existovat, jen se stal ve své druhé fázi ornamentálnější, když poznal marnost své snahy o vytvoření skutečné tělesnosti na obraze. Vraťme se ještě k barbarisaci a řekněme, že s ní také souvisí orientální vlivy, které v této době Evropa tak ochotně přijímá, bloudíc uměním všech dob a všech ras. Abychom to pochopili, stačí jen připomenout nejtypičtější zjev, Picassa, u něhož najdeme vedle vlivů Ingresových, vliv Pompejí a vliv umění barevných národů stejně na počátku jako v roce 1932, kdy jej spojuje s Matissovým dekorativismem. Ještě dodejme, že tyto orientální vlivy sahají opět k impresionismu, kde je zahajuje japonské umění. Typický je pro tuto barbarisaci osud Paula Gauguina, který cítil jasně, že vyjadřovací vě-

¹ Tato iluse čili obrazovost obrazu není ovšem ilusionismem. Je pravda, že kubismus šel proti impresionistickému ilusionismu, ale s vodou vyléval z vaničky i dítě.

tev umění musí být jiná než ornamentální, a z nedůvěry k Evropě jel hledat schopnost symbolu na Tahiti.

Jiným zajímavým rysem současného umění je stále postupující ztráta zájmu o člověka. Lze opravdu říci, že se o člověka zajímá z výtvarných umělců sem tam jen pošetilý karikaturista, který z dnešního stanoviska není čistým výtvarným umělcem, protože jeho práce rostou z morálního soudu. Úpadek zájmu o člověka nastal také v impresionismu. Tehdy se stal člověk v panteistické krajině barevnou skvrnou, která zajímala malíře právě tak jako barevná skvrna stromu. Z této tendence sice vyrostla možnost některých velmi lidských obrazů u van Gogha, v nichž není sice člověk, ale v nichž přece žijí intenzivně jeho stopy. (Připomínám některé zátiší jako prázdnou židli nebo staré van Goghovy boty. Ale van Gogh je výjimečný zjev člověka, který maluje svou autobiografii až k branám blázince. Jinak všechna malířská díla, v nichž žije člověk jako člověk a nikoliv jen jako výborná záminka, ať připomenu Renoira nebo Modiglianiho, ukazují jen to, čeho se tito malíři nechtěli vzdát. Proti této tendenci, která v současném umění odstraňuje člověka a na kterou jsem upozornil v knize o současném malířství, bojuje Waldemar George v nedávno vydané knize o ziscích a ztrátách současného umění. Autor ji objasňuje až k mechanickému člověku francouzského malíře Légera a vidí v ní největší ztrátu. Jak se neměl ztratit malířství člověk, když se malíř čím dál tím více soustřeďoval na hmotné působení výtvarných prostředků, když se snahou po odbornictví, jež začalo čistou zrakovostí, omezoval na oblast stále užší a užší, na oblast, kterou už nadrealismus hledá či domnívá se hledat jen v mlhovinách svého podvědomí. Zde tzv. vědecká doba dospěla velmi blízko k fetišismu. Rozdíl je pouze v tom, že takový černošský primitiv hledal svá strašidla spíše mimo sebe a my se je snažíme v nadrealismu vyvolat z podvědomí.

Vnějšíkové vlivy, jako je na příklad zmizení zákazníka, jako je vliv obchodu nebo výstav, jež jsou určitou formou divadelního představení a budí proto v malíři herce, který chce překvapovat, ty vnějšíkové vlivy ponechám sociologii umění. Než přejdu k stručnému naznačení české malířské otázky, chci ještě poznamenat, že je současné umění ovocem liberalistického a kapitalistického řádu, v němž pro vztah člověka k člověku platilo *laissez faire*, které bylo a ještě někdy je pokládáno za svobodu, ačkoliv je pouze

anarchií. A je pochopitelné, že tato anarchie ovládla také umění. Když lidstvu byla nejcennější věcí hmota, nelze se divit, že nabyla tak velkého významu i ve výtvarných prostředcích. A domnívalo-li se umění, že může samo ze sebe vytvořit styl, bylo příliš pošetilé. Umění bylo vždycky a vždycky posterius, kterému předchází život. Máme-li dnes nalézt východisko ze situace, kde malířství jako větev vyjadřujícího výtvarného smyslu ztrácí velmi podstatné složky, nedá se to napravit nějakým postulátem nebo novou teorií. Napřed musí přijít změna v životě a dokud ta nepřijde, nepomohou snahy o nějaké návraty, nepomůže nám klasicismus, realismus a bůhví jaké ještě ismy a předpisy.

Závěrem chci ještě říci několik slov o české malířské situaci. V hlavních rysech se samozřejmě shoduje i česká otázka s malířskou otázkou světovou. Věci, v nichž se zde liší, jsou jednak podstatné a jednak vnějšíkové, ale proto ne snad méně významné. Podstatnou otázkou je české překladatelství, které je tím trapnější, vyskytuje-li se v tendencích, jež kladou takový důraz na subjekt, že skoro znemožňují někdejší docela blahodárnou působnost vlivu přijímaného od tvůrce stejně nebo podobně citící povahou. Toto překladatelství je u nás umožněno jen důvěrou publika a hlavně důvěrou snobistické společnosti. Publikum ovšem nemusí znát prameny této laciné české inspirace, ale kdo ji myslím má povinnost znát, to je výtvarná kritika. Nemusila by našim malířským překladatelům vytýkat jejich epigonství, kdyby se sami nehonosili originalitou a kdyby se spokojili úlohou epigonů. Když však tito překladatelé aspirují na originalitu, pak má výtvarná kritika konat svou povinnost, chce-li být ještě kritikou. Na naší situaci, kde mnozí avantgardisté opisují stejně bázlivým způsobem jako jejich epigonští příbuzní z druhého břehu akademismu, kteří mají dobrou paměť pro dojmy z galerií, na této situaci má velkou vinu to, že u nás kulturní politika převyšuje věcný zájem a zájem o skutečnou hodnotu. Je snad pravda, že na příklad ve Francii mají místo kulturní politiky zase politiku obchodní, ale z toho nevyplývá, že musíme naši kulturní politice blahorečit. V kultuře je vždycky pochybené, když se v ní přeceňuje organizace a představme si, jakého významu nabude kulturní politika v zemi, kde chce být každý aspoň jednatelem, když už ne předsedou. Z doby obrození nám zbyly spolky, které jistě byly

nutnou svépomocí. Jak dnes jejich funkce zmizela, je nejlépe vidět na tom, že v nich nabývá organizace většího významu než umění. Podle mého názoru právě jejich dnešní velká, kulturně politická moc je znamením jejich zbytečnosti. Buď se vrátí ke své hmotné funkci a budou působit jen v mezích svépomoci a nebudou politikou vnucovat názory a hodnocení, ať je to hodnocení tendencí nebo osob, nebo se nevrátí k svému vlastnímu poslání, a zítřek musí jít přes ně, neboť už dnes mnohdy znemožňují hledání a tlakem kulturně politické moci ubíjejí i uvnitř svých hranic mladé talenty. Kdyby nedělaly tyto věci, které jim nepatří, neměli bychom proti nim nic a mohli bychom se právě naopak u nás, v zemi bez tradice, těšit, že nebyl život těchto institucí tak krátkodechý.

Ještě poznámku na konec. V lékařském časopise srovnával Dr. O. Janota některé výběžky současného umění s výtvarnými projevy choromyslných, jejichž studiem se zabývá. Ukazoval na leckteré podobnosti, na blízkou příbuznost a naznačoval, že tato podobnost umění s projevy bláznů vzniká jako výsledek dnešní zmatené doby. K tomu chci jen říci, že může být takové srovnání velmi zajímavé a velmi poučné, ale musí zůstat vždy jen paralelou. Úsilí současného umění i v nejkrajnějších důsledcích je vědomé (to je také paradoxem nadrealismu, který chce proniknout do podvědomí, ačkoliv výtvarná práce jako každá jiná tvorba předpokládá vědomí). A když jsou snahy současného umění vědomé, nelze je klást do jedné roviny s výplody skutečných bláznů. Je-li dnes nutno provádět korektury, pak je můžeme provádět jen na půdě umění, jak to ostatně řekl právě dr. Janota už dříve v předmluvě k Vinchonovu Umění choromyslných.

Ukázal-li jsem dříve, že je umění posterius, kterému předchází život, neznamena to pohodlné složení rukou do klína a omluvu pohodlného očekávání výsledků, které musí i do oblasti umění přijít ze života. Pro zítřek, který musí i ve výtvarné oblasti přijít, můžeme dnes udělat nejvíc, podíváme-li se do tváře dnešního umění bez předsudků krátkozrakých odpůrců a bez předsudků jednookých vyznavačů a vynasnažíme-li se rozpoznat, jak skutečně vypadá. Neboť věřím, že jen poznání a myšlenka mohou být pramenem tvůrčího činu.

Fr. Kovárna.

P. S. Text přednášky je ponechán beze změny.

Die zeitweise Sterilität der Frau.

In der letzten Nummer der *Filosofická Revue*, S. 76 usf. unternahm P. Wyser O. P. den Versuch einer Darstellung und Kritik der biologischen Grundlagen der zeitweisen Sterilität der Frau. Es ist sehr zu bedauern, dass P. Wyser sich hierbei nur auf die bis zum Jahre 1930 erschienenen Forschungen und Kritiken beruft (und diese nicht einmal vollständig) und die neuesten Arbeiten unberücksichtigt lässt. So konnte er zu keinem wesentlich anderen Resultate kommen, als Niedermeyer im Jahre 1931. Dennoch sind wir heute über den Standpunkt von Niedermeyer und auch den von P. Wyser weit hinaus.

Es ist nicht ohne Interesse, zwei Arbeiten hervorragender medizinischer Sachverständiger, die fast gleichzeitig mit der Studie P. Wyser's erschienen sind, zum Vergleiche heranzuziehen, nämlich die Untersuchung von Dr. Raoul de Guchteneere, Brüssel,¹ und von Univ. Prof. B. Engelhard, Groningen.² Sie bringen jeden Zweifel über die Richtigkeit der Smulder'schen Methode und deren wissenschaftliche Grundlagen zum Schwinden, sofern solche Zweifel überhaupt noch bestehen konnten.³

De Guchteneere wirft die Frage auf, auf welchen Grundlagen die bisherigen Ansichten über die ständige Konzeptionsfähigkeit des Weibes beruht haben und kommt zu dem Resultate, dass keine der bisher gelehrten Hypothesen je bewiesen worden ist. (Ich will es unterlassen, in einem Nicht-Fachblatte auf Einzelheiten näher einzugehen.) Er kommt dann auf die neueren Forschungen zu sprechen und kann aus der amerikanischen Literatur des Jahres 1930 und schon früher, ferner aus der europäischen Literatur nach 1930 den Nachweis erbringen, dass die kurze Lebensdauer der Keimzellen, (eine Voraussetzung der Smulder'schen Methode), experimentell einwandfrei bewiesen ist. Ebenso ist die Frage des Ovulationstermines seit Ogino gelöst.

Ferner berichtet De Guchteneere über seine ei-

¹ *Revue Française de Gynécologie et d' Obstétrique*, Mars 1933, pg. 138 usf.

² *Nederl. Tijdschrift voor Geneeskunde*, 1. April 1933, pg. 1430.

³ Ganz besonders aufschlussreich ist auch die soeben erschienene und vollständig neubearbeitete 6. Aufl. des holl. Buches von Dr. Smulders (unter Zusammenarbeit mit dem Gynäkologen Dr. Holt): *Periodieke Onthouding in het Huwel ijk*, Utrecht, März 1933.

genen Erfahrungen. Er selbst ist Gegner jedweder unbegründeten Beschränkung der Kinderzahl und als gläubiger Katholik Gegner der künstlichen Methoden. So kam es, dass er in Fällen strenger Indikation nur die zeitweise Enthaltung raten konnte. Er tat dies schon jahrelang vor Smulders, im Anschluss an die Forschungen von Siegel, aus denen De Guchteneere, ebenso wie P. Noldin S. J., die richtigen Schlüsse zog, was Siegel selbst nicht getan hat. Er riet also damals den Ehepaaren, nur die letzten sechs Tage des Zyklus zum ehelichen Verkehr zu benutzen. — Nachdem Ogino seine Resultate in Europa veröffentlicht hatte, dehnte De Guchteneere den empfängnisfreien Zeitraum auf die letzten 11 Tage aus. Er wagte es damals noch nicht, die Tage des Postmenstruums anzuraten, da er sich über die Möglichkeit der sogenannten provozierten Ovulationen nicht im klaren war. Schon im Jahre 1931 veröffentlichte er die Resultate: „uniformément satisfaisants“. Allmählich ging er doch dazu über, auch die nach Smulders unfruchtbaren Tage des Postmenstruums freizugeben und veröffentlichte nun die Ergebnisse in der oben genannten Arbeit. Nachdem er noch feststellte, dass in der theoretischen Erklärung der Tatsachen noch Uneinigkeit herrscht, kommt er zu folgender Conclusion:

„Il ressort de cet ensemble d'observations, jointes a celles d'autres auteurs, que chez la femme normale, la conception n'est possible, à chaque cycle, que pendant un nombre limité de jours, dont l'échéance est invariable par rapport à la menstruation suivante. Cette théorie, défendue d'abord par Ogino, repose sur des bases physiologiques solides; elle se confirme par l'étude du cycle reproductif des primates et par l'observation clinique. Il appartient à l'avenir de lever les contradictions qui existent encore entre le témoignage de la clinique et l'interprétation de certaines expériences et observations d'ordre physiologique.“

Prof. Engelhard, der ebenfalls eine Reihe praktischer Erfahrungen hat, kommt zu einem analogen Resultat.

Von den übrigen Forschern, die sich durchwegs auch auf ihre praktischen Erfahrungen mit der Anwendung der Smulders'schen Methode berufen, nenne ich noch: Univ. Prof. Remelts-Batavia (Geneesk. Tijdschr. voor. Nederl. Indie, 1932), Dr. Holt-Doorn (ehem. Gynäk. an der Universität in

Utrecht) in Artsenblad 1932/33, Dr. med. Nord, Chefredakteur von Vox Medicorum (mehrfach 1932) und Dr. Latz von der Loyola-Universität in Chicago (The Rythm of Sterility and Fertility in Women, 1932); ausser den schon bekannten Erfahrungen von Ogino, Knaus und Smulders.

Von der Gegenseite konnte bisher noch nicht ein einziger Beweis gegen die Methode Smulders oder ihre wissenschaftlichen Grundlagen erbracht werden, obwohl hiezu schon drei Jahre Zeit waren.

Wir dürfen eben nicht übersehen, dass die früher herrschenden Meinungen in keiner Weise bewiesen waren, sondern bloss, von verschiedenen Forschern ausgesprochene Vermutungen darstellten. Ebensowenig dürfen wir übersehen, dass alle früheren Versuche, in die Frage der zeitweisen Sterilität Klarheit zu bringen (Pouchet, Capellmann, bis zu den Häufigkeitskurven von Nürnberger, Pryll, Brodauf, Jäger, Siegel, Bolaffio u. a.) prinzipiell verfehlt und darum fast wertlos waren, da sie auf die Individualität der Frauen, d. i. ihre Zyklusform, keine Rücksicht nahmen und den Konzeptionstermin durch Zählung der Tage von der letztvergangenen Menstruation bestimmen wollten.

Est ist darum ganz unmöglich, wie P. Wyser es in Anmerkung 3 auf S. 76 versucht, durch Zusammenfassung der alten Lehrmeinungen und neuen Forschungsergebnisse den Konzeptionstermin ermitteln zu wollen, *denn Wahrheit und Irrtum lassen sich nicht zu einer wahren Lehre addieren*. Darum ist auch das Resultat von P. Wyser: 4 bis 18 Tag, wertlos. Bei Frauen mit längerem als 37-tägigem Zyklus, (nach Ogino kommen solche Zyklen in 10% der Fälle vor, also häufiger als 28-tägige Zyklen) ist gerade diese Zeit steril und die darauffolgenden Tage stellen den Konzeptionstermin dar. — Dasselbe gilt analog von dem Konzeptionsminimum nach Niedermeyer (Cappellmann-Niedermeyer, 1931).

Es ist darum nicht richtig zu sagen, die Ansichten der Forscher gehen in der Frage des Konzeptionstermines weit auseinander, sondern vielmehr, die Resultate der Forschung und die Vermutungen aus früherer Zeit, wo es exakte Forschungen über dieses Problem noch nicht gegeben hat, widersprechen einander. Es wird dann nicht schwer fallen, daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen.

Noch ein Wort zu den Häufigkeitskurven von Siegel u. a. — Siegel hat bei seinen Beobachtungen

an Kriegerurlaubern und ihren Frauen, die ganze Urlaubszeit des Mannes (bis zu 9 Tagen) als Konzeptionstage registriert, obwohl die Konzeption nur an einem dieser Tage erfolgt sein konnte. Uebersieht man, wie Holt im *Artsenblad* 1932 nachwies, nicht bloss Frauen mit 28-tägigem Zyklus berücksichtigt — was praktisch auch kaum möglich gewesen wäre, da diese Zyklusform fast überhaupt nicht auftritt. Seine, und alle übrigen ähnlichen Kurven stellen darum höchstens ein statistisches Häufigkeitsgesetz (Gesetz der grossen Zahl) dar, aber kein biologisches Gesetz. Es ist darum ganz ausgeschlossen, diese Kurven so zu interpretieren, als wären sie physiologische Individualgesetze und aus ihnen Schlussfolgerungen für das Individuum zu ziehen, wie es Niedermeyer (a. o. a. O.) getan hat.

Es ist nicht richtig zu sagen, der 28-tägige Zyklus stelle die gewöhnliche Zyklusdauer dar (Wyser, S. 78) oder gar von einem 28-tägigen Normalzyklus zu sprechen. Es gibt keinen Normalzyklus. Bei gesunden Frauen kommen Zyklen von ungefähr 21 bis 45 Tagen vor. Kürzere oder noch längere Zyklen sind meistens schon pathologisch verursacht. Uebersieht man bei derselben Frau die Zyklen durchaus nicht immer gleich lang, sondern sie schwanken bei fast allen Frauen um einige Tage. Warum die verschiedenen Frauen verschieden lange Zyklusformen haben, warum bei derselben Frau die Zyklusform im Laufe des Lebens sich ändern kann — das hängt mit der inneren Sekretion und somit mit der Konstitution der Frau zusammen und ist eine im letzten Grunde noch nicht geklärte Frage.

Ogino hat genaue Untersuchungen angestellt, wie oft die verschiedenen Zyklen auftreten und hat gefunden, dass eine einfache (nicht schwankende) Zyklusform praktisch überhaupt nicht vorkommt. Er fand sie nur in 0, 7% der Fälle. Zu einem ganz

ähnlichen Resultat gelangten Smulders und Holt und auch Guchteneere. — Unter den verschiedenen, bei den Schwankungen vorkommenden Zyklen trat der 28-tägige Zyklus nur in 9% der Fälle auf, während sich der 31-tägige Zyklus in 13, 6% der Fälle zeigte. — Wenn man früher von einem vierwöchigen Normalzyklus zu sprechen pflegte, so hat man damit wohl einen annähernden Durchschnittswert gemeint. Heute aber wissen wir, dass wir mit Durchschnittswerten in der Frage des Konzeptionstermines nichts anfangen können, sondern individuell vorgehen müssen und beim Individuum auf die Grenzwerte, nicht auf die Durchschnittsdauer achten müssen.

Die kurze Befruchtungsfähigkeit der Spermien ist von Knaus experimentell bewiesen worden (*Arch. f. Gyn.* 151, 1932); die kurze Lebensdauer der Eizelle von Grosser (*Anat. Anz.* 1932), Hammond, Pincus (*Proc. Roy. Soc. med.* 1930), Hartman (*Am. J. Obst. Gyn.* 1930) und Allen. — Den Ovulationstermin fand bekanntlich Ogino, dem sich Schroeder anschloss.

Den sogenannten seltenen Konzeptionstermin, den P. Wyser erwähnt (S. 79) hat Ogino inzwischen längst fallen gelassen und auch in seinem für Eheleute bestimmten Drehkalender nicht berücksichtigt.

Es ist also nicht richtig, dass die Methode Smulders auf zweifelhaften Grundlagen ruht. Smulders selbst, dessen Erfahrungen hunderte von Fällen umfassen, berichtet über durchwegs guten Erfolg. Allerdings ist zu betonen, dass die Methode tatsächlich richtig angewendet werden muss.

I. E. Georg.

Poznámka. Na požádání redakce *Fil. R.* psal jsem tento diskusní článek v řeči německé, t. j. v řeči autora, proti kterému polemizuji. — Ty kdož se zajímají o tento problém ze stanoviska lékařského upozorňuji na svou diskusi s panem Dr. Rečkem v odborném časopisu „Praktický lékař“; diskuse není ještě ukončena.

KRITIKA

*Kritik der Transzendental-Phänomenologie
Husserls.*

Von F. Weidaner; S. Hirzel, Leipzig, 1933.

Studie má být odpovědí na otázku, zda jest transcendentální fenomenologie filosofickou vědou.

Práce navazuje na „Husserlovy Méditations Cartésiennes“, podává předmět a úlohy transcendentálně-fenomenologické metody, vztah transc. fenomenologie na speciální objektivní vědy, universální systém věd: systém philosophiae universalis.

Transcendentální, solipsistické egologie se definuje jako deskriptivní nauka o podstatě fenomenu domenu transcendentálního ego v jeho plné konkrétnosti a jako philosophia prima, t. j. jako systém v sobě prvních (úplně bez předpokladů) a absolutně apodiktických poznatků, který zakládá universální systém věd — philosophiam universalem. Objektem transc. solips. egologie jest transcendentální ego ve své plné konkrétnosti, a jeho existence (o sobě dřívější) jest absolutní a apodiktická. Vzhledem k apodikticitě chápe Weidauer domenu transc. solips. egologie jako obor subjektivních duševních skutečností.

Husserlův problém „Raumding-Wahrnehmung“ jest problém čistě psychologický. Zážitky normálního klamu v postřehu a zkušenosti pouhé představivosti jsou nepostradatelné k luštění tohoto problému. Pravý postřeh věci v prostoru jest tedy intencionální zkušenost, jejíž intencionální objekt se postřehuje nebo se může postřehovati jako absolutně existující a materiální věc v prostoru (Raumding), která jest v souhlase se souvislostí zkušenosti zákonné skutečnosti. Intencionální předmět pravého postřehu věci v prostoru jest fenomen subjektivní, noema pravého postřehu věci v prostoru pasivní subjektivní konstituce. (Této these lze užít jako užitečné vědecké hypotese k dalšímu psychologickému řešení problému.) Autor studie pokládá Husserlovu metodu transcendentální redukce za nemožné zbloudění, protože 1. není možné zdvojnásobení „já“, a 2. není svobody stanoviska vzhledem k nároku bytí nějaké skutečné materiální věci v prostoru (Raumding). Vyloučením prvního kroku jest nemožný i druhý krok transcendentální redukce, který vede k vlastnímu (evidentnímu) transcendentálnímu ustavení (Einstellung).

Nutné důsledky na podkladě poznání, že these o noematickém charakteru, o subjektivitě pravé materiální věci v prostoru jest hypotesou, jsou: 1. transcendentální, solipsistická egologie nemůže být philosophia prima, 2. idea universální filosofie není uskutečnitelná, 3. transc., solips. egologie nemůže být filosofií ve smyslu vědy, (která by jako taková patřila k universálnímu systému apodikticky založenému).

Transcendentální fenomenologie a interní psychologie skládá se ze dvou hlavních disciplin samostatné vědy, psychologie.

Externí (experimentální) psychologie skládá se ze dvou hlavních disciplin samostatné vědy, psychologie. Psychologie, samostatná věda transcendentální, deskriptivní samostatná čistě duševní skutečnost, člení se ve čtyři hlavní discipliny: v interní dogmatickou anthropologickou psychologii, kritickou anthropologickou psychologii, externí dogmatickou anthropologickou psychologii a psychologii zvířat.

K problému originární zkušenosti psychofysické jednoty člověka a jeho psychologickému řešení poznamenává Weidauer toto: 1. Počitek, (pravý) jest deskriptivní subjektivní daný fakt, který má jisté subjektivní usměrnění a určité subjektivní místo. 2. Subjektivní psychická místa pravých počitků a objektivní, nesubjektivní, neppsychická místa ve skutečném objektivním prostoru, která prožívám v jejich souhrnu v originární zkušenosti svého těla jako mým tělem přijatá, slévají se v originární zkušenosti mého těla, kryjí se v ní. 3. V případě originární zkušenosti cizího těla lidského však nedochází k tomu krytí se subjektivních míst mých počitků s objektivními místy mnou postřehnutého cizího těla.

Ve druhé kapitole podává autor všeobecnou kritiku pojmu filosofie a odpověď na thematickou otázku: Jest transcendentální fenomenologie filosofickou vědou? První částí se nezabýváme pro její příliš subjektivní zabarvení. (Což by se konečně mohlo vytknouti celé této práci.) Odpověď autorova na them. otázku jest: transcendentální fenomenologie není filosofickou vědou.

V první kapitole dokázal, že transcendentální fenomenologie jest částí psychologie. Podle „objektivního“ pojmu definuje dále filosofii jako výlučně normativní etiku, a tím dokazuje, že psychologie není filosofickou vědou. Nemusel prý ani tak daleko a mohl hned při důkazu, že pojem theoretické filosofie není objektivní, rozhodnouti: Protože psychologie jest theoretická věda, a idea theoretické filosofie nedá se uskutečnit, nemůže být psychologie filosofickou vědou; pak ovšem ani fenomenologie, jež jest částí psychologie.

Poslední kapitola je věnována problému apriorního poznání. Tím se zabývá hlavně proto, aby dokázal, že fenomenologie není systémem přísně apodiktických a o sobě prvních poznatků.

Historicko-kritická studie problému apriorního poznání od Platona k Husserlovi jest příliš povrchní než aby si mohla činiti nároky na větší pozornost. Autor označuje jako hlavní blud v Husserlově teorii deskriptivního eidetického (deskript. apriorního) poznání: thesi o ideálním bytí a mluví o jejích následcích pro tuto teorii. Husserl rozlišuje dvě sféry pravého, skutečného bytí: sféru individuálního, reálného bytí (jež se zas dělí na bytí ve světě (weltliches) a transcendentální) a sféru čistě všeobecného, ideálního bytí. Eidos, předmět eidetického poznání, jest čistá, ne v individuálním existující, nýbrž pro sebe jsoucí všeobecnina, jež patří, viděna nebo viditelná, ke sféře ideálního bytí. Objekty t. zv. věd (mathem., logika, eid. psychologie, transc. egologie) jsou v říši ideálního bytí. Autor kritiky dochází konečně k závěru: Apriorní poznání nemůže býti poznáním ideálního bytí, ani poznáním čisté, od individuální existence neodvislé všeobecné podstaty; není ideální, eidetické existence.

Autorovým „přínosem k teorii apriorního poznání“ se nezabýváme z důvodů již uvedených.

H. P.

*Jacques Maritain, Distinguer pour unir ou
Les degrés du savoir.*

Desclée de Brouwer et Cie Edit. Paris.

Maritain vydal nové dílo. Je myslitelem důsledným. Pro něho život lidský nemůže odezírat na své cestě k pravdě od nejvyššího bodu moudrosti ve víře a v životě kontemplativním. Život duševní tvoří jednotku: jsou v něm různé stupně moudrosti, počínající ve fysické zkušenosti a končí u zkušenosti z kontemplace. Duch lidský probíhá dlouhou drahou hledáním od jsoucna, toto hledání roste, spojuje-li se s hledáním jiných. Úkolem metafysiky dnes je odstraniti rozpor, který postavil klasický humanismus mezi vědou a moudrostí. Každý metafy-

sický postup k poznání musí jíti přesným rozlišováním k jednotě, a proto hlavním úkolem reflexní filosofie a kritiky je vnitřní stupňovitost a reorganisace věci, t. j. rozlišovati stupně vědění. Každý jiný postup, na př. idealismus se nedostane přes jednoznačnost všech věcí (univocitas). Tento postup uvádí rozmanitost v životě lidském na noetický monismus, neužitečný k obohacení lidského ducha.

Jiný nový směr poslední doby přichází ke kulturnímu dogmatismu zanechatí možnosti zkoumání duchovních problémů a přivádí k dialektickému materialismu.

Proti tomu Maritain chce ukázati, že „filosofie jsoucna“, jakou je tomistický realism, je zároveň filosofií ducha a přivádí k poznání věcí o čtyřech rozměrech: — quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas et profundum —.

Tento velký úkol si staví Maritain do úvodu svého díla. Jeho způsob postupu chce ukázati, že tomismus je nauka svou povahou progresivní a asimilativní, proto jeho práce chce podat tomismus přijatelný a osvobodit lidské myšlení od předchozích předsudků. Tomismus je životní organismus ducha lidského. Proto též práce Maritainova vychází z tohoto bodu. Jeho vhléd do věcí je hluboký. Tři stupně abstrakce v lidském poznání jsou základním bodem racionálního poznání věcí; jsou tři stupně, jak se podávají věci mimo nás lidskému duchu; odtud plyne poznatelnost věcí a způsob definice. Tento základ dává Maritainovi možnost osvětliti celý postup lidského poznání, počínajíc od Descarta a Galileiho, u nichž začíná universální věda o přírodě, ne filosofická, nýbrž matematická, a jak postupovalo vývojem až do dnešního stavu.

Přírodní filosofie i metafysika vystupuje jako odborné vědy ze smyslové zkušenosti a z empirického poznání, avšak nezastavuje se na něm, poněvadž způsob jejího chápání je dokonalejší a čistší. Vychází-li někdy filosofie z faktu jen lidově pojatého, je to jen počátek vědecké zkušenosti, posud nedokonalé, má však týž účel. Tento fakt však určen filosoficky, je určen vyšším způsobem, metafysickou moudrostí. Maritainova kniha je souhrnem filosofie tomistické, při tom cesta kritická a přes moderní materiál vědy i filosofie.

*Hans Driesch,
Philosophische Gegenwartsfragen.*

Verlag Emanuel Reinicke, Leipzig, 1932.

Německý myslitel Driesch stojí na základně induktivní metafysiky, hledající spojení mezi vědou a metafysickými problémy. Patří k myslitelům nové doby, u nichž se objevuje odvaha k pravdě. Ve svém novém díle podává řadu kritických prací, jak sám je označuje, které nemají přímé souvislosti navzájem, které však patří do jednoty jeho logického systému. Jeho systém má být těmito pracemi z části rozšířen do podrobností, z části přináší nové věci. Poněvadž celá postava Drieschova má význam sblížováním přírodních věd s metafysikou, ukazuje se i v této knize tato snaha. Snaží se ukázat, jak některé metafysické pojmy, na př. intuice, neodporují pozitivismu. Hlavní význam intuice je ve vjemu forem řádu v empirickém světě, který vede k definicím věcí. Není to pouhý popis věcí. Intuitivní činnost působí, že se stane vědomým daný předmět v přírodě (Jetzt — Hier — So — Daten) nebo v duši (Ich — Jetzt — So — Daten). V duchovním prožití přichází „Urschau und Zuordnung“ jako logicky souvislé. Je možné dle Kantova smyslu oddělit tyto dvě věci, a pak zbývá jen logický smysl — možnost k náhledu pojmů řádu a jejich vztahů „a priori.“ Vrozená schopnost je tu jen „virtuálně“, podle smyslu Leibnitzova. Pojmy řádu a jejich vztahy jsou: „Junés, mais non connus.“

Kloní se tedy Driesch ke Kantovskému řešení vědeckých úsudků (Judicia synthetica apriori) v tom smyslu, že to, co vyslovují formálního, bývá poznáno zkušeností, avšak již před zkušeností jako „non conner“, logicky je myšleno.

Tento problém, řešený Drieschem a ústící Kantovými soudy syntheticko-apriorní shoduje se s problémem scholastiky o „quidditas rei“, kterou vyvádí intelekt z daných jednotlivin, kde smyslové vjemy předcházejí a universálnost je abstrahována činností intelektu, avšak obsah se shoduje s věcí, v níž jako jednotlivě je povaha věci ojediněle. Nezachází Driesch ovšem tak daleko jako Kant, že by připouštěl jeho kategorie, nýbrž omezuje se na „Urordnungsbegriffe“,

k nimž nepatří na př. pojem podstaty nebo kauzality. Výklad Drieschův, jakkoliv subtilní a dále než Kantův, přece jen nedospívá ještě v mnohém k přesné metafysice a kritice svatého Tomáše.

Alfred Kröner, Verlag Leipzig, vydává v menším, kapesním, avšak krásném vydání tato díla:

*Arthur Schopenhauer,
Die Persönlichkeit und das Werk*

in eigenen Worten des Philosophen,
von Konrad Pfeiffer.

První část tohoto díla přivádí k osobnosti a do filosofie Schopenhauera, filosofa bolesti, je muž stál před očima život jako stálá snaha po něčem, bez cíle a bez odpočinku. Základem věčného chtění a snahy je nedostatek a bolest, která patří k podstatě člověka. Je to filosof zvláštního životního názoru, plný poetické vzrušenosti a to ukazuje Pfeiffer z vlastních slov Schopenhauerových. Druhá část podává dílo filosofovo, při čemž se řídí zásadou, že chce-li kdo proniknouti filosofií, je třeba nořiti se v tichu do svatyně díla filosofova.

Druhým dílem téhož nakladatelství je dílo:

*Nietzsche,
Also sprach Zarathustra.*

Muž, který se tázal po těch nejnejpříjemnějších otázkách lidského svědomí, jak praví Peter Gast, totiž: Jaký cíl a účel má váš život nad živočišný pud sebezáchovy? Jaký účel má vaše kultura? Nikdo se nenaučí tomuto cíli. Cíl života není v jeho konci, nýbrž ve velkých příkladech života, t. j. má povstati vždy nový velký člověk mezi vámi. To je cílem životní námahy, aby vždy nový člověk povznesl život do jeho výše a zbavil vás tíhy vědomí opuštěnosti. Velmi těžký úkol bere na sebe tento filosof, kterého však nedosáhl, neboť „genius“ Nietzscheova druhu není mezi lidmi a též není osud lidský upoután na geniálnost jiného, nýbrž každý jednotlivec má svůj vlastní, osobní život, který má přivést ku geniálnosti dobra.

Třetí dílo z Krönerova nakladatelství je:

Pestalozzi,
Grundlehren über Mensch und Erziehung,
von Hermann Schneider.

Pevnou základnou výchováním podle autora je nauka víry, která uvádí člověka k poslednímu cíli, a tím upevňuje vědomí, mohoucnost, vůli a jiné schopnosti, sloužící zlému tím, že smyslnost poznáním sebe a všeho mimo sebe, aby byl zjednáán soulad. Člověk nemá práva podrobiti si tělesné a duševní síly jiného tak, že by se staly nástrojem jeho záliby. Kristova nauka obnoveje původní síly přirozenosti.

R. Le Masson, Philosophie des Nombres,
Avant-Propos de J. Maritain,

Paris, Desclée de Brouwer.

Tato malá studie chce postaviti do světla filosofii čísel pomocí tomistické metafysiky. K této práci poznamenává však Maritain, že příliš se snaží povýšit matematiku do třetího stupně abstrakce. Jinak však toto dílo přináší mnohonových poznatků a hodnot metafysických v matematických jednotkách. Jeho dílo je dílo matematika, který činí reflexi filosofickou nad svou vědou.

Theodor Steinbüchel, Das Grundproblem der
Hegelschen Philosophie,

1. Band, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung
Bonn, 1933.

Jeden z nejstarších problémů od dob Platonových probíhá světem. Je to problém poměru universálního k jednotlivinám (universale-individuale.) Plato miloval universálno v jednotlivci, dnešní doba se zabývá individuem jako takovým. Týmž problém stavi Steinbüchel jako základ celé filosofie Heglovy. Hegel jako metafysický myslitel poznal, kam až do hloubky bytí a poznání sahá tato otázka. Otvírá mu vlastně obsah filosofického myšlení. „Pravda je celek,“ tato věta heglowské fenomenologie obsahuje odpověď: Není individuální pravdy, která by nebyla dříve pravdivou v systému celku — pravdy. Netvrdí tým Hegel jen vřazení poznání jednot-

livé pravdy do celku vši pravdy, nýbrž jen myšlení buduje celek pravdy. Tak pojem vyjadřuje nutnost jedince v jeho bytnosti a smyslu, a tedy jednotlivec je poznáván všeobecninou jedné pravdy. Heglovo universale není abstraktní, oddělené od skutečnosti, pouhý pojem rozumu bez obsahu, jeho universale je v konkrétních jedincích a formách, a tyto jsou „okamžiky“ vývoje, k nimž universale dospělo. Z toho vyplývá, že Heglův systém je naukou o skutečnosti a je třeba posuzovati to jako realismus, což nová studia o Heglovi potvrzují. Není to však pozitivismus, pozorující skutečnost v jednotlivostech a její zákonitosti, Hegel je metafysik, postupující tak, že poznání jednotlivin jde s původního základu jsoucna jako takového, oproti ontologii, která odtáhla pojem od jsoucna. Hegel vyplňuje pojem a myšlení skutečností.

Z těchto několika objasněných principů Heglovy filosofie autor vyvádí, že nauka Heglova může očekávat v dnešní realistické době vzkříšení. Lepší porozumění systému záleží v porozumění základního problému poměru universálního a individuálního, který u Hegla není jen formálně-logickým, nýbrž stále spojen s řešením vzniku a dění, bytnosti a jednotnosti skutečnosti.

K porozumění Hegla (v 1. svazku, cesta Heglovu k duchu jako k universální, jenž se konkretisuje v jednotlivinách) je studie prospěšná.

L. Dugas, Les maladies de la mémoire
et de l'imagination,

Paris Librairie J. Vrin, 1932.

Stav duševní nemoci je důležitým problémem k poznání. Autor zdůrazňuje jeho dvojí možnost pozorování. Předně lze pozorovati duševní nemoci v jejich vlastním rysu, a tým se obírá lékařská vlastní psychiatrie, aby je vyléčila. Poněvadž tvoří takto stav, lze zjistit v nich určitou zákonitost. Druhá možnost je pozorovati je jako zvláštní fakta a zvláštní případy, které se přiházejí v povšechně platných zákonech duševních a v tomto smyslu pathologie je částí povšechné psychologie. V tomto smyslu autor v první části knihy určuje pathologickou psychologii co do předmětu a metody, druhá část jedná o nemocech paměti a obrazotvornosti.

Výchova obrazotvornosti je velmi nutná, neboť její funkce je buď konstruktivní (plastická nebo poetická), kde tato schopnost vytváří, avšak též reproduktivní, která zpřítomňuje lidskému duchu věci. Odtud plyne důležitost zdravé výchovy. Pathologie jedné nebo druhé funkce přivádí poruchy, fabulace, mythomanie, deliria, v druhé funkci, ilusi skutečna nebo haluscinaci. Tyto funkce mohou být porušeny jen částečně a tím přivést mnoho zmatku do duše.

Nakladatelství P. Téqui, Paris (VI^e), vydává některá nová díla :

Problèmes Philosophiques.

1. La connaissance humaine, Les fondements de la morale par le P. J. Le Rohellec.

Tyto dva problémy zaměstnávaly nejvíce P. Rohelleca, který se zasloužil o obnovu scholastiky. Výsledky jeho práce jsou shrnuty v toto jedno dílo.

Rohellec byl znatelem myšlení sv. Tomáše. Patřil k velkým myslitelům scholastickým římským, jako je P. Gény, Mgr. Talamo, P. Billat a jiní.

2. Wilned, Si les Hommes avaient su regarder les bêtes... (Esquisses biologiques); Préface de l' Abbé Moreux.

Se stanoviska filosofického dílo Wilnedovo má značný význam, pokud objasňuje mnoho záhad biologicko-filosofických, zvláště o *finalitě* životních pochodů. Finalita, tak důležitá k pochopení životních jevů ba i neživotních, je zvláště dobře osvětlena v tomto díle. Příroda je podivuhodnou tvůrkyní, v níž je vše organizováno.

3. Maurice Guéhot, Mystères et Lumière, Excursions pittoresques à travers le temps et l' espace. Knížka křesťanské výchovy pevnosti, přesvědčení a cílevědomí života.

Alfredo Poggi, La Filosofia di G. T. Herbart, La filosofia dell' azione, Soc. Edit. Dante Alighieri, Milano, 1932.

Autor si bere za úkol vzbudit zájem univ. posluchačů nad „domina omnium et regina ratio,“ nejen u toho, kdo chce vychovávat člověka, nýbrž i u toho, kdo chce žít jako člověk, kdo hledá filosofii jako vůdkyni a posilu. Autor uvádí hluboký rozbor duchovní krise dneška;

člověk ztratil kontakt sám se sebou, žije více ze svých slov než myšlenek, nastupuje zmatek a nepokoj jeho života. „Zlo dneška značí nedostatek věčného.“ Rozum dává světlo a ukazuje cíl, nikoliv neznámé schopnosti intuitivní a emotivní. Proto v jiném díle autor přechází kriticky přes De Unamuno, přes Simmela a j.

Dnešní doba je plná nebezpečí subjektivní filosofie ilusorní, které dává směr Blougel; druhou cestou rozumu se ubírá Herbart.

Takový je autorův důvod zkoumati a podati filosofii Herbarta. Je to realismus.

Dominik Pecka, Svatí a lidé,

vyd. Ústředí Katol. student. v Praze.

Knihy Peckovy zahrnuje hluboké myšlenky do formy přístupné studentům. A snad je to jen forma, která autora uvádí k upřílišněnému zavrhování slova, které lze dnes použiti i v křesťanské výchově — t. j. charakteru a j. Při zdůrazňování křesťanského života nemůže být udušen přirozený proud života lidské bytosti.

Fr. Bernardus M. Mariani,
Philosophiae Christianae Institutiones,

vol. I. — II., Taurini, Marietti 1933.

Přednost této scholastické příručky před jinými je, že mnohé nauky, zvláště z psychologie, podávají zároveň možnost použít prakticky filosofické nauky, a též si všimá dosti v mnohých bodech přírodních věd, zvláště v kosmologii. Avšak některé moderní systémy filosofické jsou podány jen jakoby z doslechu, nebo tak, jak se o nich sem tam mluví, zvláště ve školské mluvě. A tento nedostatek scholastických příruček je stále velký.

Dr. Hans Frankheim, Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kinde.

Freiburg in Breisgau 1933 (Herder), 4 M.

Vývoj dítěte, zvláště jeho mravního uvědomění, je každému stále nalezištěm nových záhad. A přece je nutné, aby *zde vše* bylo jasné. Toho se chce dosíci touto knihou, jejíž spisovatel

sbíral své poznatky na všech vhodných polích a všiml si též vztahu svého námětu k náboženské výchově. Podává proto celkový pohled na jednotu vnitřního života.

Antonín Melka, Homosexualita.

Olomouc 1933 (Lidové knihkupectví).

Slova této morální studie jsou jako břitký operační nůž, pronikající až ke kořenům lidské bytosti, aby tolika trpícím duším vzešlo světlo. Strhují se tu neúprosně a přece milosrdně všechny pláštůvky, jimiž si zahalují své důvody lidé, kteří se odvažují dnes volat už i po uzákonění neřesti a ukazuje se jediná záchrana: dobrovolně čistý život, opřený o sílu Boží. (Zajímavé je také, že zdravý lidský rozum po tolika výzkumech dnes nepotvrzuje nic jiného, než co před 7 stol. řekl sv. Tomáš Aqu.)

Science et Philosophie chez Goethe.
René Berthelot.

Paris, F. Alcan, 1932.

Spisek má být analyzou vztahů myšlení velikého básníka k intelektuálnímu prostředí své doby, v nejširším a nejpřesnějším smyslu slova, totiž k myšlení exaktních biologů a profesionálních filosofů z konce XVIII. a XIX. stol. Ukazuje se zde Goethe na chvíli zbavený své romantiky. Dále označeny intelektuální proudy, jimiž byl jeho duch unášen. Ze srovnání jeho ideí s ideami velikého theoretika biologického evolucionismu, Lamarcka a s ideami velikého filosofa historie, Hegela, vyrůstá před námi obraz básníka-mudrce, jehož básnická moudrost medituje o životě a vyjadřuje to v poesii; osobnost, ovlivněná svým intelektuálním prostředím, jehož jednotlivcům vrací básnickým vlivem, co od nich dostala.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben.

4. nově zpracované vydání. Obsahuje 12 svazků a k tomu světový a hospodářský atlas. Dosud vyšlo pět svazků a atlas.

V. svazek: Ganter až Hochrelief, s mnohými obrazy a jinými odbornými podrobnostmi. Po

dvaceti měsících přichází již pátý svazek. Herdrův slovník je řízen základní myšlenkou křesťanského názoru na svět a život, *cílevědomím*. Všechny věci mají svůj řád; ve slovníku se podává možnost nahlédnouti do hloubky řádu celé skutečnosti a všech oborů vědění, (na příklad v sociální vědě, v politice, ve výchově charakteru atd.) V tom má přednost před jinými, že dovede postavit z principu účelnosti celistvost a jednotu všech věcí. Ucelenost a úplnost je předmětem obdivu v jednotlivých oborech na příklad v lékařství a j.

Erkenntnis, Band 3, Heft 1.

Felix Meiner Verlag in Leipzig. RM 22.—
Erschienen: 25. VIII. 1932.

Tento sešit přináší články: Moritz Schlick: Positivismus a realismus; H. Reichenbach: Die Kausalbehauptung und die Möglichkeit ihrer empirischen Nachprüfung. Tato Reichenbachova studie je staršího data, ale pro svoji aktuálnost uveřejněna ještě teď. K ní se pojí taktéž starší dopis E. Schrödingera a závěrečné slovo Reichenbachovo. Posledním a nejzajímavějším článkem jest reprodukce berlínské přednášky Jörgen Jörgensena (Kopenhagen) o cíli a o problemech logistiky. Autor podává stručný náčrt organického vývoje logistiky až po dnešní její stav. Velmi vystižně charakterizuje obtíže, které se dnes v logistice jeví a zároveň naznačuje, kterým směrem by se další vývoj měl brát, aby účelně doplnil, co dnes schází. Logistika směřující ke stanovisku čím dále tím všeobecnějšímu, má ve dvou směrech k tomu otevřenou cestu: Jednak uvažovati více hodnot než je pravdivost a nepravdivost, tedy postup od dvouvalentní k vícevalentní logistice; jednak vybudování logiky jednající o libovolných věcech s libovolnými vlastnostmi proti dosavadní logice jednající o větech a jejich pravdivosti.

Celou řadou jiných velmi zajímavých myšlenek, podává Jörgensen tolik konkrétních námětů pro logistickou práci, že při dnešním živém zájmu o tuto vědeckou disciplinu jeho myšlenky zajisté nezůstanou bez povšimnutí.

RNDr. Artur Pavelka.

Erkenntnis, Band 3, Heft 2 und 3.

Felix Meiner Verlag in Leipzig. RM 22.—

Erschienen: 30. XII. 1932.

Pro fysika jest v tomto sešitě zajímavý článek Carnapův o psychologii v mluvě fyzikální. Zastává názor, že každá psychologická věta se vztahuje na změny odehrávající se na těle dotčené osoby. Proto prý jest psychologie částí jednotné vědy na fyzikálním základě. Proč tyto myšlenky se mají týkati fyziky, lze pochopiti na základě definice fyziky, která je v tomto případě charakterisována nikoliv soustavou zákonitostí, nýbrž jí vlastním způsobem tvoření pojmů: každý pojem lze totiž ve fysice redukovati na veličiny vyjadřující vztah k časprostorovým bodům: takto se stává psychologie částí fyziky, což je jednou z tezí směru zvaného fyzikalismus.

Pro způsoby, kterými lze logistiku aplikovati, je tato studie velmi charakteristická.

Dále obsahuje tento sešit článek E. Zilsela:

Bemerkungen zur Wissenschaftslogik a článek K. Dunckera: Behaviorismus und Gestaltpsychologie. Oba články navazují na myšlenky Carnapovy, poslední je dokonce kritikou Carnapovy studie: Psychologie in physikalischer Sprache, o kterém jsme shora mluvili. Na oba články Carnap odpovídá, při čemž se s Zilslem jen mírně rozchází, kdežto Dunckerovi vytýká naprosté nepochopení fyzikalistického stanoviska v psychologii.

Dalšími články jsou: K. Grelling: Bemerkungen zu Dubislav's „Die Definition“ a k tomu odpověď Dubislavova psaná, jak je to pro Dubislava charakteristické, střízlivě, věcně a klidně.

Konečně Neurathova studie: Über Protokollsätze a Carnapova poznámka k tomu, charakteristická potud, že uznává požadavek po dalším zevšeobecnění stanoviska logistického, opřené o logistiku extensionální. Bude rozhodně zajímavé sledovati, kam až tato zevšeobecnovací tendence povede. *RNDr. Artur Pavelka.*

POZNÁMKY

Z české filosofie. „Ráz české filosofie po převratě, jak se vyhranila určitou náladou v současnosti, lze označiti jako protipositivistický, provázený nikoli zmohutněním nazírání idealistického, nýbrž intenzivnějším pocítováním potřeby náboženského prohloubení názoru životního, jak říkají jedni, aneb jak jsem to už jednou nazval já, zesílením tendence k pánbičkářství,“ píše profesor Krejčí v posledním čísle České Mysli (XXIX. 2.).

Když smí profesor Krejčí říci „pánbičkářství“, smíme my říci, že se ještě ozývá dědek. Neboť nazývá-li svůj positivism „filosofií“, která, vycházejíc od dané zkušenosti, usiluje o systém světového názoru cestou venkoncem vědeckou; při čemž, mluví-li se o cestě vědecké, jest to bráti abstraktně: jest to cesta logikou stanovená, kterou se musí jíti za cílem pravdivého poznání“, odezíráme-li od předpokladů, které hned Krejčí po-

sitivismu klade, (t. j., že podstata jsoucna jest našemu poznání nedostupná a transcendentně nepoznatelná), pak tato definice velmi se hodí filosofii tomistické, neboť její postup je takový, s tou výjimkou, že si neklade předpokladů. Z toho je patrné, že prof. Krejčí mluvě o „pánbičkářství“, neměl příležitosti poznati filosofii náboženství, a tedy mluví ještě jako dědek z minulých dob, kdy taková znalost tomismu dostačovala. To je patrné též ze způsobu, jakým mluví se stanoviska povýšeného, při tom ale marně bychom pátrali po důkazech, zda filosofii náboženství stačí nazvati „pánbičkářstvím.“ *H.*

Logika v Anglii a v Polsku. Nemálo by se asi podivil autor Kritiky čirého rozumu, kdyby uzřel dnešní stav filosofie: neboť ony dvě vědy, které prohlásil za neschopny vývoje, jsou dnes v neobyčejném rozkvětu: je to meta-

fysika, v níž tvrdil, že je prostě nemožná a logika, kterou pokládal už za dokonalou, a proto myslil, že její vývoj je už u konce. Kdežto filosofický obor, jím zavedený, kritika, má jen nemnoho, a to ne příliš ohnivých přivrženců, jak je to konečně každému patrné, nehledíme-li ovšem na Německo.

Platí to zvláště o dnešní Anglii a Polsku; a i velicí dva francouzští filosofové, Bergson a Meyerson, s nadšením se obírají jeden metafysikou (ba možno říci theodiceí) a druhý logikou. Avšak dokonce i v Německu přicházejí k neobyčejnému rozmachu nejenom logiky, o něž se zasloužili vynikající mužové, jako je na př. Wittgstein, Hilbert a j., nýbrž i metafysiky, zvláště v poslední době. Stačí uvést známa jména: M. Scheller, Nik. Hartmann, Hans Driesch, a především M. Heidegger.

Angličané nebyli téměř nikdy nějak zvláště nadšeni pro kritiku; rozumí se tu kritika Kantova. Ne-

boť Angličan je svou povahou empirista a vyhýbá se transcendentnímu myšlení. Tak si také vysvětlíme ultrarealistický scholasticismus Dunse Scota a jeho pojem „univocatio entis“.

Ale i učení Ockhamovo, vývody obou Baconů (Rogera a Františka), Hume a J. Stuart Mill mají týž ráz. Jimi počínajíc, až k dnešnímu vůdci pragmatistů, F. C. S. Schillerovi, rozvíjí se toliko směr realistické filosofie empiristické. Přece však u nich byla značně přestavována v minulém století i metafysika, a to ku podivu, ve své nejabsurdnější formě, Hegelově. Obírala se jí idealistická škola v Oxfordě s Bradleyem v čele a dosáhla velikého rozvoje. Dnes se i zde objevují četné metafysické systémy. Jest škoda, že se v Anglii nerozvíjí stejně tomistická metafysika — neboť mi řekl anglický tomista Greenwood nedávno, že se v Anglii jasně ukazuje snaha o takovou metafysiku, jež by správně dovedla spojití a vysvětliti obecnými transcendentními zásadami všechny dosavadní vědecké výzkumy.

Než, pozornost Angličanů (a jak uvidíme, také Poláků) se dnes spíše obrací k logice, která se v Anglii (a v Americe) po prvé počala utvářeti a rozvíjeti novým směrem, zvláště zásluhou Georga Boolea. V Anglii také byla nemálo zdokonalena památným dílem Whiteheadovým a Russelovým zvaným „Principia Mathematicae“, což uznávají téměř všichni. Ještě dnes se stále vedou spory o ceně tohoto díla, třebaž je to věc už dosti stará — první vydání totiž bylo roku 1910 (první svazek). Toliko název je latinský, kdežto text je anglický, či spíše matematický, protože autor užívá skoro všude vzorců. Podle obecného mínění jsou „Principia Mathematicae“ klasickou knihou, to jest, ovocem hluboké práce, která dává vědě jasně nový směr, a to formou dosti dokonalou.

Nové závěry tohoto díla nejsou většinou vlastním nálezem autorů, jsou však podány velmi dobře, jas-

ně, logicky a obsažně; proto se častěji mluví o „Russelovské logice“, a rozumí se tímto názvem celá moderní symbolická logika.

Je těžké říci několika slovy, co je vlastně podstatou této logiky. Tomu, kdo vezme knihu po prvé do rukou je především nápadné hojné užívání vzorců. Toto však je vedlejší věc. Něčím skutečně novým a snad velmi hlubokým, je snaha uvéstí všechny logické zásady na několik, jež se nazývají axiomata, a všechny ideje na nemnoho základních pojmů. Dále také ještě i jiné rozdíly, na př. obsáhlý úsek o vzájemných vztazích a j., čehož klasická logika neznala.

Tato Russelova logika vyvolala u logiků a jiných filosofů dosti různá mínění: jedni — s Russelem v čele — tvrdí, že jenom tato logika je vědecká, kdežto klasická logika že je naprosto neužitečná a odbytá — druzí však prudce útočí na „logistiku“ či matematickou logiku Russelovu a říkají, že nemá vůbec ceny, kdežto klasická logika že jest nejlepší. Bylo by nesprávné myslet, že tato různá mínění se jeví jenom v rozpravách. Stačí nahlédnouti do seznamu — nejnovějších příruček logiky, který vydala Miss Stebbing, kde se polovina autorů straní vědomé a úmyslně logistiky, druhá polovička však zřejmě úmyslně mluví velmi špatně o klasické logice. Sbírku takových výroků, velmi kategorických, obojího směru, zamýšlíme uveřejniti jinde. Tak na př. logik Levis již r. 1918 prostě prohlásil: Tvrditi, že syllogismus je jedinou možností dedukce, jest zbožňením pitomosti, a sám Russel: četli kdo někdy klasiky, jest naprosto neschopen pochopiti logiku. Ostatní právě tak.

Musi se však říci, že i klasická logika má mnoho obhájců, kteří ji systematicky učí a ji zdokonalují. Činí tak zvláště Keynes, jehož příručka, či spíše celé pojednání, jest velmi dokonalým výrazem klasické formální logiky. — Právě tak si vedou Welton a Monahan. V Americe sepsal Eaton (klasik) knihu,

v níž spojuje obě logiky pod názvem „General logic“ — všeobecná logika. Piší-li však logistikové nějakou učebnici, vždy věnují aspoň několik stran klasické logice, neboť by jinak nemohli dáti svým žákům znalost logické formy. Pokud jde o nás, myslíme, že se v budoucnu půjde nepochybně střední cestou: nemůže se opravdu nedbatí logistiky, pokud jedná o vědecké dedukci v logice, neboť jest dokonalejší. V praxi však, aspoň v jejím všeobecném smyslu a ve smyslu „ideografických“ věd, zůstane klasická logika vždy nutná. Nejlépe to vyjadřuje už dříve uvedená Miss Stebbing, žena to, znalá logiky, i když na jiných místech, snad vlivem náboženství, píše velmi nadšeně o logistice (je však divné, píše-li s takovým nadšením starší už pražský profesor Karnap).

Nesmí se mysliti, že anglická logistika nemá vnitřních nesnází. Jsou v ní, a ne právě malé. Jedna povstala ze stránky tak zvané „teorie typů“, učení to jakéhosi Russelovce, jenž prohlásil, že se všechny logické prvky rozdělují na „typy“, které už nelze dále redukovati. Ve druhém vydání knihy „Principia Mathematicae“ jsou tyto typy (obrazy) rozděleny ještě na „ordines“ (řády). Základní teorii uznávají všichni, kdežto jiné ostře potírá vlastní Russelův žák Ramsay, který se rozhodl nedávno z vážných důvodů k novému zkoumání spisu „Fundamenta Mathematicae.“ Jiná potíž je v matematických axiomech, zvláště v jednom, zvaném „axioma nekonečnosti“, které jedni neuznávají, jiní popírají. Někteří se dále bojí neobyčejné rozsáhlosti této vědy: Russel vypisuje vlastnosti přirozených čísel na 400 stranách. Jeho žáci však, ano sám Russel, míní, že bude třeba tyto výklady zdvojnásobiti, zvláště dnes, po námitkách Němce Wittgesteina. Dovolíme si zde poznamenati, že postup logistiky se v něčem podobá postupu fyziologie. Při zkoumání života, který jest nejprostší a nehmotnou formou, nemůže činiti nic jiného, než rozkládati jej na

části, téměř nekonečné; a logistika právě tak: živý a samovolný kon rozumu jest něčím prostým a naprosto nesloženým. Chceme-li však jej zkoumati „vědecky“, úkon nám uniká hlouběji a hlouběji a vždy vznikají nesprávné komplikace. To však neznamená, že se musí proto logika zavrhnouti: vždyť nezavrhujeme ani biologie, ač sama osobě nedovede proniknouti k tajemství života.

Přejdeme nyní k Polákům. Že polská logika dlouhý čas byla cizincům skoro úplně neznámá, to způsobila jednak prudká a velmi důmyslná protislovanská propaganda Němců, jednak neznalost našich slovanských jazyků v západní Evropě. Dnes však už všichni na západě uznávají její nemalý význam, jako na příklad také nejzarytější nepřítel logistiky, E. Mayer-son, ve své nové knize. Anglická a německá logistika jistě ji převyšuje, než po nich, snad bezprostředně, stojí polská, zvláště originalitou spisovatelů.

Jako v Anglii tak ani v Polsku neměl criticismus většího vlivu, třebaže v minulém století vznikla dokonce speciálně polská škola, zbudovaná z valné části na zásadách hegelovských, nazývaná „messianismus.“ Dnes však již zmizela, a rovněž německá fenomenologie má jen málo vlivu: zrovna jako v Anglii, i v této zemi se učenci obrací s velkým zájmem k metafysice, a také k logice. V metafysice vznikla v Polsku v poslední době zvláštní soustava, sestavená katolickým knězem Jakubisiakem. Jest to parmenidovský, skoro radikální statismus. Zakladatel však zůstává sám. — Větší vliv má beze sporu tomismus: v posledních dnech dochází velikého uznání, zvláště pro díla o filosofii světa; takovou knihou je na př. spis „O biologické teleologii“ od Rutkowského, dále rozsáhlé a původní dílo Lvovského profesora Waise o životní filosofii, a také jeho metafysika, rovněž metafysika prof. Kowalského a velmi mnoho jiných prací.

Také tedy v této zemi se jeví

dnes veliký sklon k logice. Vývoj této vědy souvisí s dosti značným rozvojem polské matematiky, která má dnes nemalou důležitost, uznanou všeobecně, jak je konečně známo. Logistiky totiž v první řadě a jaksi přirozeně užívá matematika, proto jejich vývoj spolu souvisí. Zde jest nutné uvést hlavně tři Poláky většího významu: L. Chwistek, spíše teoretik než budovatel logiky, Leśniewski, autor „Základů matematiky“, lišících se v mnohém od názorů Russelových; a konečně Łukasiewicz, který vybudoval nové názvosloví, velmi zvláštní, ve kterém se mohou vynechávati všechna znaménka a tečky. Dále varšavský profesor Kotarbiński se svým rozsáhlým spisem, v němž podává také několik vlastních ideí (Kotarbiński není jenom nominalistou jako téměř všichni logistikové, nýbrž je současně radikálním realistou, popíráje každou představu rozumovou i smyslovou; Profesor Sleszyński před několika roky psal podobně, ale mírněji, a rovněž Czeżewski, který nedávno podal proti Wiegerovi velmi dobrý důkaz pro učení o vztahu mezi rozsahem a obsahem pojmu (extensio, comprehensio), cestou ovšem logickou (nevím však, proč bez vzorců). Uvedli jsme jen význačné lidi, neboť v „Základech matematiky“ už po několik roků vycházejí tiskem logistické články četných učenců.

Ačkoli je tato polská logistika nominalistická, přece se jí obírají zároveň i materialisté (jako profesor Kotarbiński, předseda varšavské protináboženské společnosti) i pragmatisté (jako profesor Łukasiewicz); celý tento směr má ve zvyku dosti prudce útočiti na logiku klasickou. Klasičtí logikové po dlouhou dobu nic neodpovídali podle svého konservativního zvyku. Nyní však tři z nich již jasně vyjevili své postavení vůči logistice. Jenom jeden z nich je tomistou. Je to profesor Chojnacki, hluboký filosof z frýburské školy, spisovatel četných prací o sv. To-

máši, jež znalci pokládají za nejlepší. Profesor Chojnacki zamítá logicismus či panlogicismus, redukuje všechno na logiku, a při tom naprosto vylučující metafysiku, avšak dožaduje se užití logistiky podle učení sv. Tomáše. Druzí dva nejsou tomisté, přece však jsou katolíci: jeden z nich, Salamucha, autor propracovaného díla o dedukci u Aristotela a svatého Tomáše, míní, že není možné leč zavrhnouti klasickou logiku, nebo aspoň ji doplniti logistikou. Kromě toho pronesl také několik zvláštních názorů na principium contradictionis, jakoby je chtěl zavrhnouti, nebo aspoň popřiti jeho nutnost při důkazu. A v poslední době také exjesuita Kobylecki, kdysi blízký positivismu, zkoumá ve zvláštním studiu závěry Łukasiewiczovy, a správně je vyvrací, neboť nejsou nic jiného než psychologické nesprávnosti jako obyčejně. Ale také spisovatel sám pronáší několik nesprávných zásad: „verbum mentis“ nazývá fictio logica; je velmi nadšen pro matematiku, o níž praví, že je „královnou věd“, ale tím ukazuje určitou neznalost logicko-matematického problému, nechceme-li to ovšem nazvati ještě jinak: neboť dnes není vůbec jisto, dá-li se redukovati celá matematika na logiku, a je to předmětem ostrých sporů tří škol.

Bylo by dobré, kdyby logistiku znovu probádal nějaký tomista, který opravdu rozumí klasické logice (sotva se to dá čekati od pozitivisty, jako na příklad je F. Kobylecki); neboť tento problém je značně důležitý pro filosofa, který má znáti logickou exaktnost podle své filosofické soustavy.

Disputace o ceně klasické logiky se také účastnil jmenovaný již prof. Wieger, který, jak se zdá, jest uprostřed mezi konservativními a radikálními logistiky.

In. M. Bocheński O. P.

Z Maďarska: *Migray József: A marxizmus csödjé.* (Pád marxismu.) 30 let sloužil spisovatel

marxistickému hnutí a byl v něm činným; poněvadž však — jak píše — jeho ideálem byl duch a mravnost, a ne hrubé sobectví, dostal se na pravou stezku. Kniha vědecko-spekulativní, má velkou sociologickou cenu.

Mihelics Vid. Dr.: A keresztényszocializmus. (Křesťanský socialismus.) Poučuje nás o prvních pokusech křesť. socialismu až do dob Lva XIII. Probírá pak *Rerum novarum* a *Quadragesimo anno* a na základě těchto skutečně sociálně-politické výsledky. Svou dřívější knihou: *Új szociális állam* (Nový sociální stát) se ukázal nejlepším ze sociologů křesťanských.

Douillet: Moszkova álarc nélkül. (Moskva bez škrabošky.) Spisovatel jakožto diplomat mohl se volně pohybovat v Rusku a píše o svých zkušenostech z prvních osmi let bolševického režimu. Dává nám nahlédnouti do zákulisí revoluční vlády.

Schütz Antal (Piarista): *A házasság.* (Manželství.) Vydav. Sct. István-Társaság. Nade všechno kladě Kristovy požadavky o manželství proti reformním pokusům modernismu. Svými výklady zasahuje až samé základy otázky. Staré pravdy osvětluje z nové stránky podle požadavků doby. Dokazuje, že jedině katolická myšlenka manželství může vyhovět všem požadavkům mravně-sociálním života v budoucnosti.

Dr. Kenessy Kálmán-Gondolatok a tudományrol és művelőiről. (Myšlenky o vědě a jejich pěstitelích.) Příklady vědců dokládá, že k pravé vědě je třeba mnoho oduševnění a sebeobětování, poněvadž věda má za cíl pravdu — a pravda zase slouží k povznesení lidstva. Končí, že dnes je zapotřebí pracovitě, vědecky činné mládeže s pevnými názory, a ne snílků. Kniha je metodickou příručkou pro mláď.

Intelektuální život maďarský dělí se na tři skupiny: 1. v Maďarsku, 2. na Slovensku a 3. v Sedmíhradsku (Rumunsko). Mládež tří států je v úzkém vzájemném styku pomocí svých časopisů. O slo-

venské části psali jsme výše. V Rumunsku mládeži vyšel vstříc časopis „*Erdélyi Tudósító*“ (Sedmíhradský Věstník), — a sedmíhradští katolíci stojí dnes již tam, že utvořili „*Svaz maď. katol. dělníků Rumunská*“ se střediskem v Temešváru, kde má málem 5000 členů, orgánem jejich jest „*Katolikus Munkás*“ (Kat. Dělník), — jiným význačným činem sedmíhradských katolíků je čistě katolický denník: „*Erdélyi Lapok*“ (Sedmíhradské Listy).

Hnutí mládeže podporuje časopis „*Korunk Szava*“ (Hlas naší doby) a je opravdu životním dokumentem sociálního smýšlení maďarské katolické mládeže. *Velký význam bude mít pro katolickou akci, a vůbec pro maďarský katolicismus zřízení katolické university* soukromého rázu, jež byla založena v říjnu 1932. Vedou ji nejlepší universitní profesorské síly, vědci a odborníci. Studuje se 2 léta, 4 semestry. Vyučuje se filosofii, teologii, sociologii a jiným předmětům, jež zajímají katolickou inteligenci. Počin přijat s velkou radostí: na 1. semestr přihlásilo se 200 posluchačů, z valné části již hotových, diplomovaných.

Časopis katolické inteligence „Új Élet“ píše: Jsme dříve Maďaři či křesťané? Bylo-li by naše katolictví sektářské zájmové skupení, pak bychom měli na tuto otázku jen jedinou poctivou odpověď: napřed jsme Maďaři, a teprve potom katolíci. Než problematičnost otázky je hlubší s vážným pozadím.

Bůh, uznáme-li jeho existenci, může být jenom prvý. Jedinec, lidstvo, národ... jest jenom jeho stvořením: jemu podřízené, vedle něj nekonečně malé. Láska a věrnost k národu, *jež je posvěcená zodpovědností před Bohem*, jež koření ve víře v Boha, je vysoko nad národními city bez základu nábožensko-mravního, čistě sentimentálními, pudově rasovými, kolektivně-egoistickými atd., zrovna tak, jako vše oživující paprsky sluneční nad plaménkem svíčky, zmítá-

ným vichřicí. Pro nás katolictví znamená prostředek a cestu až do podrobnosti sahajícího spojení s Bohem. Naše víra katolická se svými četnými, bohatými, zvláštními prostředky sebekázně a sebevýchovy je školou pro plnění našich povinností *vůči Bohu, lidstvu i jednotlivcům — zvláště pak vůči vlastnímu rodu.* E. B.

Hispanika. Tentokrát uvedu výsledky pečlivého studia o životě slavného scholastika španělského z řádu dominikánského, *Dominika Bañeza*, které podniká F. Vicente Beltran de Heredia O. P. Autor se obírá už od r. 1922 v četných člancích časopisu *La Ciencia Tomista* různými stránkami činnosti jmenovaného scholastika: jeho působením na universitě v Salamance, jeho vztahy k Filipovi II., k inkvisici, naukovou hodnotou (el valor doctrinal) jeho čtení. Autor podotýká, že tím není vyčerpána činnost Bañezova. Připravuje sám ještě vydání dosud netištěných přednášek Bañezových a poukazuje na to, že je třeba ještě důkladné, nestranné, na pramenech založené studie o tom, jak Bañez zasahoval do diskusí, které vzbudil spis jesuity Moliny, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc.*

V letošním ročníku „*La Ciencia Tomista*“ uveřejňuje B. de Heredia dodatečnou studii o životě Bañezově, která má být úvodem ke článkům předešlým a je výsledkem trpělivého a široce založeného badání. V ní se obírá autor Bañezovým *rodinným původem, mládím, studiemi a učitelskou činností v řádu dominikánském.* Dřívější články byly provázeny jen nutnými poznámkami biografickými. Nyní je podán soustavný obraz života Bañezova, zvláště pak důkladně probrána dotud sporná otázka původu jeho, jejíž řešení bylo usnadněno svědectvími, kterých dosud nebylo dbáno.

Předkové Dominika Bañeza pocházeli ze země Basků. Jejich sídlem byla nejprve (ve 14. století) Artazubiaga, pak Mondragon, po-

tom Valle de Mena. Otec našeho scholastika se oženil nejprve ve Valladolidu; z prvního manželství se narodilo sedm synů, z nichž nejmladší byl Domingo Bañez de Artazubiaga. Ten se narodil ve Valladolidu 29. února 1528. Když mu bylo tři léta, zemřela mu matka. Otec se po druhé oženil v Medině del Campo. Také z boční větve toho rodu byl jeden Dominikán toho jména, ba kroniky dominikánské uvádějí ještě třetího mnicha stejného jména, mimo to ještě několik Bañezů s jinými křestními jmény. Ne-li všichni, jistě byli někteří příbuzní slavného profesora salamanského.

Jak vidíme, rozhodl se autor stran rodiště Bañezova pro Valladolid. Z jakých důvodů? Vždyť jsou udávány za rodiště jeho též Mondragón a Medina del Campo. (Město Medina del Campo, ležící v Staré Kastilii, označuje za rodiště Bañezovo ještě nejnovější Herderův Lexikon für Theologie und Kirche, I. Bd. — podotýkám přitom, že jméno Bañez je forma kastilská, baskicky je piši Bañes nebo Vañes, *b* a *v* se ve španělštině rozeznávají jen v pravopise, ve výslovnosti mnohdy splývají.)

1. Ti, kdo hájí Mondragón, odvolávají se na to, že se Bañez na titulních listech některých svých děl podpisoval Mondragonensis. Než toto pojmenování zdědil po dědovi a otci, kteří už se narodili ve Valle de Mena (praděd byl z Mondragóna).

2. Lepší nároky by mohla uvést Medina. Bylať tak označována v tradici dominikánského kláštera sv. Štěpána v Salamance, jak patrno z kronik jeho. Podobně činí P. J. López, současník Bañezův a lepší znalec slavných osobností valladolidských než salamanských, (přes to neoznačuje za rodiště Bañezovo Valladolid). Všichni tito historikové zakládají své tvrzení na aktu profese (el acta de profesión), kde se praví: Tertia maji 1547 anni fecerunt professionem: frater dominicus Vañes, ex Medina del Campo, filius Joannis de Vañes de Mon-

dragon... Ještě určitěji mluví akt doktorské promoce (el acta de doctoramiento), který výslovně uvádí: el padre fay Domingo Váñez, natural de Medina del Campo... Autor náš soudě z obdobných případů vykládá slovo „natural“ ve smyslu širším jako procedente de = pocházející z M., nikoli nacido en M. = narozený v M., neboť Bañez skutečně žil v Medině, než vstoupil do řádu dominikánského, neboť se tam odstěhoval jeho otec, když se po druhé oženil.

Bañez tedy byl pokládán od svých vrstevníků i od svých důvěrných přátel (na př. od sv. Terezie, jejímž byl zpovědníkem a rádcem v posledních 20 letech jejího života) za rodáka z Mediny.

3. Přes to nutno se rozhodnouti pro Valladolid. Kronikář Filipa II. *Esteban de Garibay*, přítel Bañezův, obeznámený úplně s jeho rodinou (i s důvodem, proč se na př. odstěhovala do Mediny), píše výslovně: Narodil se ve Valladolidu 29. února. Kdyby se byl kronikář řídil všeobecným míněním nebo tradicí, byl by se rozhodl pro Medinu.

Ještě víc rozhoduje svědectví, které nám poskytuje P. Juan de la Puente O. P. v díle de la conveniencia de las dos Monarquias, la de la Iglesia romana y la del Imperio español, y defensa de la precedencia de los Reyes católicos de España a todos los reyes del mundo (Madrid 1612). Zde mluví o službách, které prokázali církvi a monarchii mnichové kláštera sv. Pavla ve Valladolidě. Pak je mezi nesčetnými teology a juristy španělskými, kteří obhajovali papežskou moc, uveden Dominik Bañez, profesor university salamanské, o němž se praví, že se narodil a vyrůstal v tomto městě, to jest ve Valladolidu, „jak jsem slyšel od něho samého i od jiných starých mužů, kteří vyrůstali s ním, třebaž měl občanské právo v Mondragónu a Valmasedě, městech Baskicka a sousedních hor.“ Z toho je patrno, že už za jeho života byl spor o jeho domov. Jeho vlastní podpis Mondra-

gonensis i zprávy některých vrstevníků jeho uváděly ve zmatek.

Přes svůj kastilský původ projevuje Bañez ve všech svých činech rysy povahy baskické svou mužnou energií, pevností své vůle, věrností a poctivostí své duše. Sám se cítil Baskem, jak ukazuje věnování spisu Institutiones minoris Dialecticae donu Juanu de Idiaquez, členu královské rady, jehož nazývá „totius nostrae Vasconicae gentis unicum decus.“ (Ve spise tom se zmiňuje i o některých zvláštěnostech baskické řeči.) Bañez udržoval písemné styky s krajany svých předků z Madragonu a vítal u sebe srdečně všechny Basky. Třebas ne svým narozením, svými šlechtickými předky, význačnými rysy své povahy i pouty společenskými náležel Bañez k velké rodině Basků. — Snad je tu poněkud šíře promluveno o otázce rodiště Bañezova, ale otázka ta je zajímavá jako protějšek na př. našeho badání o rodišti Husově nebo Komenského. —

Mládí a studia Bañezova. První léta života ztrávil Bañez ve Valladolidu, mezi 8.—12. rokem se přestěhoval s otcem do Mediny, kde chodil do latinské školy. Do Salamanky přišel r. 1542 v polovici října. Zde byl mezi jeho profesory svobodných umění velmi učený Bartoloměj de Torres, později profesor na universitě v Sigüenze. Tehdejší studium svobodných umění se začínalo menší dialektikou a v ni ho zasvěcoval jmenovaný profesor. Poněvadž profesor Torres působil na této stolici universitní v letech 1542—43, může se takto stanoviti počátek studií Bañezových. V 2. roce studií poslouchal velkou logiku a fysiku, ve 3. roce bylo mu poslouchati čtení De generatione et corruptione, De caelo et mundo a ostatek filosofie, vyjma etiku, kterou mohl absolvovati v malém kurse. Výklady podávali jednak profesori řádní (los propietarios = vlastníci stolice), jednak prostí „regentes“. Kdo chtěl dosáhnouti hodností akademických, byl odkázán jen na prvé. Jen kdo

vstoupil do řádu, nebyl vázán touto podmínkou.

Škoda, že nejsou z té doby ještě univerzitní matriky. První se začínají v r. 1546, kdy Bañez konal noviciát v klášteře sv. Štěpána. Tento dominikánský klášter vynikal tehdy jak přísnou observancí, tak horlivostí ve studiích, která byla podněcována dvěma skvělými osobnostmi: byli to Francisco de Vitoria a Domingo de Soto. Skvělé tyto vzory působily mocným dojmem na mladíka takových schopností rozumových i předností mravních, že toužil přijmouti roucho řádové. Řeholní sliby vykonal 3. V. 1547, kdy byl převorem kláštera Cristóbal de Córdoba. Podle zvyku řádového, zachovávaného zvláště v klášteře salamanském, musil ještě opakovat některé z oborů učebných, již absolvovaných, aby lépe vnikl do nauky dominikánské školy. Po roce pak začal svá studia teologická a konal je po 4 léta (1548—52). Jako vynikající student byl vzat do koleje Cayetanovy, jejíž stanovy vyžadovaly, aby měl 2 léta po slibech, aby byl čilého ducha a vynikal náboženskou horlivostí. V bohosloví měl Bañez profesory vynikajících jmen: byli to Melchor Cano, Chaves, Sotomayor, Cuevas, Barrón a Gil de Nava, vesměs muži, kteří byli ozdobou salamanské university (Cano a Chaves odjeli počátkem r. 1551 na koncil tridentský). Bañez s vděčností vzpomíná těchto svých učitelů, zvláště prvních tří, kteří byli z řádu dominikánského. Když měl nadaný mladík takové učitele, dalo se očekávat, že učiní velké pokroky. O Canovi a Chavesovi víme, že mu projevovali zvláštní náklonnost, vážíce si jeho mínění ve věcech scholastických. Cano to dal najevo tím, že dal na posouzení svému žáku mistrovské dílo své *De locis theologicis*. Chaves, který měl z povinnosti censurovat Bañezův Komentář k 1. části Summy a traktát *De fide, spe et caritate*, nemá dost slov, aby pochválil muže velmi vynikajícího a výborného, ducha vzácného

a jemného, který objasňuje látku projednávanou s takovou hojností světla a dovede sestoupiti do takové hloubky, když vykládá sv. Tomáše, „quo se attollere nullo modo potuit illa nunquam satis pro merito laudanda vetustas. . . Quid quaeris? Divus Thomas, Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus doctor maximum quoque commentatorem est nactus.“ Takové svědectví, jež dal žák slavného mistra Francisco de Vitoria, zaslouží pozorné úvahy, chceme-li spravedlivě oceniti ducha a tendence, které Bañez zastupuje v dějinách španělské teologie,

Učitelské působení v řádu. Svou učitelskou činnost začal Bañez v klášteře sv. Štěpána v Salamance v září r. 1552. Nejprve vykládal svobodná umění, od r. 1555 vyučoval v klášteře teologii, zastupuje občas profesory na universitě za jejich nemoci nebo nepřítomnosti. Pro své neobyčejné schopnosti učitelské i horlivost náboženskou byl vyznamenán povýšením na licenciáta řádového, mistrem se stal teprve po 10 letech. Od r. 1561 pokračuje v učitelské činnosti v klášteře sv. Tomáše v Avile. Za svého pobytu v tomto městě stává se rádcem sv. Terezie a pomocníkem při zakládání reformovaných klášterů karmelitských. Potom působí nějaký čas v Alcale, vrátí se do Avily, pak do Salamanky, v letech 1573—77 učí v klášteře dominikánském ve Valladolidu. Náš autor všechna tato fakta podrobně zjišťuje, aby chronologický obraz života Bañezova byl přesný. Přitom se hojně opírá o korespondenci i díla sv. Terezie (na př. *Fundaciones*) a o jiné ještě prameny. Působení ve Valladolidu bylo Bañezovi ztrpčeno zásahem inkvisice, který zranil jeho jemnou duši. Sv. Terezie vyjádřila svou bolest nad tím v dopise adresovaném ze Sevilly, kde tehdy meškala. Přes to rád vzpomíná na Valladolid, „ubi plurimos ingeniosissimos eruditissimosque discipulos habui,“ jak sám praví. Mnozí

z jeho žáků později prosluli jako profesori nebo hodnostáři církevní ve Španělsku i jeho koloniích. Těšilo ho, že nepracoval nadarmo.

Pětadvacet let profesury, z nich 22 věnovaných vyučování teologii v hlavních duševních střediscích kastilských dalo našemu mistrovi velmi pevnou basi vědění, styk s vynikajícími duchy nezůstal bez vlivu na jeho ducha. I vstupuje na katedru univerzitní roku 1581, neměl nikterak horší průpravu vědeckou než jeho slavní předchůdci: Vitoria, Cano, Soto atd. Jen pro tyto své vynikající přednosti, jež byly poznány zvláště za čtyřletého suplování jeho (1577—81), zvítězil nad soupeři ne nepatrnými, když se ucházel o stoličku univerzitní. Sama sv. Terezie měla radost z jeho úspěchů. Jako profesor teologie spojoval v sobě: snadnost asimilační, jemné vnímání, hloubku usuzování, obezřelost; rozvážný smysl pro rozeznávání pravdy od bludu a ne naposled jasnost a výmluvnost podání.

Trvalým svědectvím toho jsou jeho spisy, které nikdy nezaprou vážnosti a pověsti, jimž se těšil mezi svými vrstevníky. Měl dost protivníků, kteří usilovali zastíniti jeho jméno různými námitkami, jež vznikly buď z neporozumění nebo z různosti názorů vědeckých, ještě však více obdivovatelů, hodných jeho velikosti, již nic neubrala století následující. Bañez je geniální člověk, myslitel solidní a zvláště bezpečný vůdce v interpretaci sv. Tomáše. Jsouť sv. Tomáš a Bañez dva mohutné sloupy, na nichž spočívá španělská teologie v době svého největšího vlivu a největší slávy. —

Onovém vydání Bañezových výkladů k sv. Tomáši „*Scholastica commentaria in primam partem Summae theologiae S. Thomae Aquin.*“ jsme se zmínili v č. 4. minulého ročníku našeho časopisu. —

Přehledy současného světového ruchu ve všech oborech vědních, v náboženství, filosofii i v politice přináší nový časopis *Contem-*

poranea, vycházející ve Valencii. Neopomeneme našim čtenářům i odtud podávati zprávy. Přináší také články v řeči francouzské a anglické se španělským překladem, Je vidět, že nové poměry nutí španělské katolíky k úsilovnější činnosti. — (Dubnové číslo tohoto časopisu zmiňuje se též o pražských tomistických konferencích).

V našem přehledu nemůže býti opomenut pokus o široce založené *církevní dějiny španělské* (Historia eclesiástica de España), který učinil jesuita P. *Zacarias García Villada*. Jde o dílo ohromné, jež má obsahovati 6 — 8 dílů asi po 600 stranách. Dosud vyšel první díl o dvou svazcích, podávající dějiny církve španělské za panství římského (do r. 409 po Kr.) a první část dílu druhého, věnovaného době visigotské (do r. 711). V této 1. části jsou líčeny vztahy mezi církví a státem a vnitřní život církve, druhá část se má obírat liturgií a kulturou církevní tohoto období. K první části měl býti připojen přídatek („Los Fastos Episcopales Españoles“), v němž měl býti vyložen původ každé diecése španělské i každého z jejích biskupů (od začátku církve až do r. 711). Bohužel, materiál k tomuto přídatku a dosud netištěný materiál k ostatním dílům církevních dějin španělských, materiál, který autor téměř po 30 let shromažďoval a shledával po archivech i knihovnách domácích a cizích, vzal za své při požáru jesuitského kláštera za revoluce v květnu roku 1931. Autor už nedoufá, že bude mít tolik energie, aby podnikl znova v nestenčeném rozsahu sbírání materiálu, a také sotva najde mecenáše, který by hradil náklad na nesčetné cesty, kopie a fotografie i ostatní pomůcky. Přes to chce pokračovati ve svém díle a dokončiti je, třeba se mu nepodaří sehnati všechnu bohatou dokumentaci. Tak odpověděl na četné dotazy z vlasti i ciziny v článku, který otiskl přední žurnál katolický „El debate“ a jenž je mi přístupný z přetisku týdeníku ka-

tolické akce španělské „El Universo“ (č. 274 z 31. VII. 1931). Ostatně mám i písemné zprávy o P. Villadovi z rukou španělského jesuity P. José Mazarrasy, t. č. v Belgii.

Villadovy Církevní dějiny španělské jsou založeny na výzkumech posledních 50 let, na přímé znalosti původních pramenů, zpracovány moderními metodami s použitím pomocných věd: paleografie, diplomatiky, archeologie, etnografie a pod., ozdobeny mapami i ilustracemi ceny dokumentární. I nedivíme se, že španělští kritičtí, posuzující díla francouzská a německá o všeobecných dějinách církevních, želi toho, že výzkumů i názorů Villadových není v nich dostatečně dbáno v částech, pojednávajících o církvi španělské. Tak Fr. José Heredia v posledním čísle „La Ciencia Tomista“ (březen-duben 1933) probíraje nesčetné novinky z oboru církevních dějin, vytýká dílu francouzského benediktina Ch. Touleta „Dějiny křesťanství“ (právě vychází za pomoci četných spolupracovníků v Paříži u Beauchesne) neodpustitelnou nezalost díla Villadova, třebaš připouští, že v otázce apoštolského původu církvi španělských se celkem shoduje se závěry španělského historika. Mohl však z něho lépe a přesvědčivěji podepřítí svá tvrzení. Posuzuje nové dílo Kirschovo (Kirchengeschichte, vydávané spolu s Veitem, Grevenem a Bigelmirem u Herdra) uznává, že je Villada též uveden v pramenech, ale lituje, že v textu ho nebylo použito. S větším ještě důrazem upozornil na toto opomenutí výzkumů Villadových se strany Kirschovy P. Felix Garcia v časopise „Religión y Cultura“ (březen 1931) kde pochváliv přednosti posuzovaného díla výslovně praví: „Část nejslabší a nejméně založená na dokumentech je ta, která se vztahuje na Španělsko; bolí, vidíme-li množství dokumentace církevní, kterou hromadí autor pojednávaje o ostatních zemích a nedostatek studií ve věci církve španělské. Je

jisto, že po této stránce nemůže závoditi, leč že se Španělsko nalézá na nejnižší úrovni proti ostatním národům a že naše církevní dějiny jsou ještě bezobsažné; ale mně se zdá, že je to těžký hřích z opominutí, jedná-li autor o počátcích církve španělské, že necituje vůbec dílo „Los Heterodoxos“ Menéndez de Pelayo, které je přínosem velmi cenným — po La España Sagrada — pro studium našich církevních dějin. Také se mně zdá lehkomyšlné a nebezpečné odkazovati do kategorie legend — bez zkoumání a pokusu nějakého odporovati zakořeněné tradici — příchod sv. Jakuba do Španělska a hlásání evangelia v něm sedmi žáky, rovněž přenesení těla sv. Jakuba do Kompostely. Musím opakovati, že zasluhuje vážnější pozornosti část, připadající na Španělsko, třebaš nepopírám jiné přednosti těchto velkých církevních dějin.“

Kirsch totiž tyto věci odbyl poznámkou pod čarou: „Die in der spanischen Liturgie berichtete Legende, dass Paulus und Petrus den Torquatus und noch andere Glaubensboten nach Spanien sandten, wird mit Recht als ganz ungeschichtlich bezweifelt; die weitere Legende, der Apostel Jakobus Major habe hier gepredigt (vgl. Acta SS. Boland. I. April., Diatr.; VI Jul. Append.) ist erst im Mittelalter entstanden; nach der Legende soll der Leichnam des Apostels nach Compostela gekommen sein.“ Str. 307.

Také u A. M. Jacguina O. P. „Histoire de l' Église (I. díl 1928) čteme „Si les traditions qui attribuent à saint Jacques l' évangélisation de l' Espagne, avant 44, sont trop incertaines pour q' u on doire s'y arrêter, du moins ce pays pent, avec une grande probabilité, réclamer la gloire d' avoir été visité par saint Paul“ (str. 111). U I. Vondrušky (Životopisy svatých, I. díl str. 29) čteme podobně: „Je pouhou domněnkou, že (t. sv. Jakub) kázal ve Španělsku.

Před 2 léty jsem zaslal redakci

ČKD článek o tom, jak řeší Villada otázku možného příchodu sv. Jakuba Staršího do Španělska. Redakce článek přijala k uveřejnění, ale dosud neotiskla. Villada věnuje otázce příchodu svatého Jakuba, svatého Pavla a 7 mužů apoštolských do Španělska první tři kapitoly první části I. svazku svých dějin (str. 27—168, tedy 141 stran velké osmerky!)

Na konec nemohu nezmíniti se o dosti obsáhlém referátu o pražských tomistických konferencích, který uveřejnila revue „La Ciencia Tomista“ v 2. čísle letošního ročníku. V úvodě pisatel stručně naznačuje vývoj zájmu o filosofii sv. Tomáše u nás, který pozorujeme zejména od založení Filosofické revue a od tomistických kursů na pražské universitě. Pisatel výslovně podotýká, že teprve naše osvobození politické nám dalo možnost všestranného duševního rozvoje, jak je patrné i v oboru filosofickém. Děje se tu též zmínka o českém překladu celé Summy.

Dodatek. Po napsání hořejších řádků dostal jsem z Madridu 1. část II. dílu svrchu jmenovaných Církevních dějin španělských, jejíž předmluva vytryskla z čerstvých dojmů poslední španělské revoluce. Jeť datována z 15. VI. 1931. Jen za první měsíc padlo za obět revoluci 190 klášterů a kostelů, mezi nimi jezuitský klášter a Instituto Católico de Artes e Industrias, kde mezi 1200 posluchači bylo vychovááno jesuity zdarma 500 jinochů ze tříd dělnických. Škoda byla tehdy odhadována na 200 mil. peset (asi 600 mil. Kč). Ale ztráty umělecké jsou nenahraditelné; tak v Malaze vzala za své všechna umělecká díla slavného sochaře Pedro de Mena (uvádím jen nepatrnou část z toho, co připomíná autor) nebo bohatá a cenná knihovna jezuitská v Madridě. Na konec se Villada podrobněji rozepisuje o velkých ztrátách, které utrpělo jeho životní dílo. Jdeť o zničení bohatého a cenného materiálu k Církevním dějinám španělským a k jejich vědám pomocným, na př. k 2. vyd. Paleografie,

k níž studoval rukopisy od doby římské do stol. XV., k novým vydáním Metodologie a kritiky historické a k příručce Diplomatičky. Shořela též ohromná korespondence autorova s učenci celého světa, zvláště s německými, která se týkala věcí historických, bylo zničeno 2000 diapositivů a fotografií kodexů, které si autor nashromáždil z hlavních archivů evropských, shořela celá knihovna příruční, obsahující díla vzácná, autor sehnal si k některým důležitým partiím starších církevních dějin španělských takřka úplnou literaturu, na př. o priscilianismu a j. j. Nejvíce bolí autora ztráta materiálu pro jeho životní dílo, Církevní dějiny Španělska, jejichž 1. díl ve dvou částech vyšel tiskem už dříve. 2. díl zachránil tím, že dal rukopis jeho několik dní před požárem do tisku a opis 3. dílu půjčil svému příteli. Želí však ztráty velmi cenného episcopologia španělského pro první 7 století. Práci tu staví na roveň podobným dílům, jež pro Francii vykonali Duchesne a pro Itálii Savio. Autor pak vypočítává důležitý materiál pro další díly svých dějin, materiál, jehož namáhavému sbírání věnoval svůj život a jenž je ztracen. Zachráněna je práce, týkající se kodexů patristických a klasických, jež chovají knihovny, katedrály a kláštery španělské. Je to vlastně pokračování studií vykonaných německým učením Loewem a rakouským hispanistou R. Baerem, vydávaných vídeňskou akademií (Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis). Na konec stojí za zmínku *neznalost našich poměrů náboženských*, jakou jsem objevil nejen v katolických publikacích španělských, ale i německých. Tak Almanague catolico hispanoamericano 1932 uvádí při Československu jako jediné vyznání náboženské v naší republice: Iglesia nacional checo(s)lovaca o reformista („s“ ve slově checoslovaca nedopatřením vynecháno). Nevím, kde ten údaj pořadatel almanachu sebral, vytkl jsem mu jej a doufám, že omyl

v dalších ročnících opraví. Ale jiný omyl nelze prominouti dílu Kirchengeschichte, jež vydává J. P. Kirsch se spolupracovníky u Herdra a v jehož IV. sv., 2. č. čteme na str. 373: Die Tschechoslowakische (Staats-!) Kirche hat 793.092 Anhänger (5,38%). K takovým omylům svádí sám název této církve.

F. S. Horák.

Filosofie. — *Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Akvin.* Von P. Wilpert.

Definice pravdy jest pro Tomáše zahrnuta ve shodě mezi myšlením a bytím. Dále je třeba určit, který je první nositel pravdivosti; k tomu je nutné, aby definice byla souhlasnou aristotelským pojetím pravdy jako vlastnosti soudu, nebo jak otázku formuloval sv. Tomáš: utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente (S. Th. I. q. 16. a. 2.).

Podklady, na nichž staví Tomáš, jsou rozličné, ale stále vyniká argument, který uvedl hned v komentáři k Sentencím (Petra Lombarda), že totiž pravda a jsoucno jsou navzájem konvertibilní (verum et ens convertuntur), a proto *nelze* mluvit o pravdě *u pojmu*, který odpovídá bytnosti, nýbrž *pouze u soudu*, který přichází po vnímání nějakého skutečna. — Autor pak sleduje vývoj tohoto základního pojetí ve všech Tomášových spisech a všimá si i nových prací, vydaných v tom oboru. — (Philos. Jahrbuch 1. Heft, Fulda 1933.)

Nicolai Hartmann. — Ethics, translation by Stanton Coit. Vol. I: Moral phenomena; Vol. II: Moral Valmes. London 1932. Autor zpracoval themata s inspirací fenomenologické školy, jak to činí i Max Scheller: morálka předpokládá intuici essenci. Svým „subjektivismem“ se blíží autor morálce kantovské: zákon morální vychází z přírody, je tedy empirický, nebo z rozumu, a je pak universální a bezpodmínečný. — Proti Kantovu kriticismu hájí, že hodnoty existují samy sebou, tvoří

strukturu, zákony, řád. — Bylo by dobré zabývat se více knihou, ale nedostatek místa nedovoluje. — (Rev. philos., Paris 1933.)

Beiträge zum Kausalproblem. Von Dr. G. Kahl-Furthmann. — Článek přináší příspěvek k osvětlení kauzálního problému. Je veden zájmem fisosofickým, ale vstřívá si stavu problému i v moderní fysice. Poměry moderní teoretické fysiky vzhledem k problému nutí, aby i filosof hájil svého postavení, a hlavně, aby zkoumal principy, z nichž vycházejí dnešní rozpory mezi filosofií a přírodními vědami. (Philos. Jahrbuch. 1. Heft. Fulda 1933.)

Edmond Husserl. Méditations cartésiennes, Paris, Armand Colin, 1931 a Formale u. transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Halle 1929. Cíl a výsledky, k nimž autor došel jsou vyjádřeny dobře na str. 130: „Naše meditace jsou ve skutečnosti u cíle: ukázati konkrétní možnost idey Descartesovy o universální vědě, vycházející z absolutního fundamentu. Ukázání této možnosti, její praktické uskutečnění není leč nálezhodný východiska, jež zároveň dovoluje náčrt systému problémů, jež možno položit bez absurdity. To je bod, k němuž jsme došli.“ — Transcendentální fenomenologie insistuje na uvědomění funkcí „intencionálních“ (t. j. poznání), „já“ transcendentálního; a vysvětluje sám takto, „to znamená býti mistrem nad všemi možnostmi skutečnými i imaginativními, vrozenými našemu „já“ a „intersubjektivitě transcendentálními“, (t. j. vztahům s ostatními „já“). Zdá se, že cílem fenomenologie jest postaviti to, čemu se říkalo dříve teorie kategorií. V tom je také originalita metody Husserlovy. — Nelze vyčerpati v několika řádkách celé téma, jak pro obšírnost, tak pro nejasnost.

J. Elbinghaus. Ueber die Fortschritte der Metaphysik. Tübingen 1931. Je to vážný spisek pro studium dějin filosofie, (nyní hod-

ně zanedbávané v Německu), a proti pouze historickému studiu systémů minulosti, což by bylo i pro nás zajímavé.

Karl Jaspers. — Die geistige Situation der Zeit. Berlin, Leipzig 1931. Toto dílo by mohlo býti úvodem k novému velkému dílu autorovu, (Philosophie, 3. svazek. Berlin 1932). A. účtuje se stavem věcí v současné době. Naše epocha jest epochou krise, a to krise radikální a hluboké: je to krise celé západní kultury. Nevěří se ničemu; „nic není stálé, vše je problematické“; pocítujeme definitivní odtržení od historické minulosti; vše, co bylo minulým generacím podstatným a důležitým, není ničím; na otázku, co ještě dnes jest, třeba odpovědět: „vědomí nebezpečí a prohry, což je vědomí radikální krise.“ — Dílo vystihuje moderní německou mentalitu a jeho úspěch, 30 tisíc exemplářů v několika měsících, to dosvědčuje.

Z prací k jubileu B. Spinozy poznamenáváme důkladný článek, *L. Chestov*, Dans le taureau de Phalaris. (Revue Philosophique, Paris, Alcan, 1933).

Pychologie. Revue philosophique, leden-únor 1933, Alcan, Paris. — Claparède: *La psychologie fonctionnelle*. (Komunik. k X. mezinárodnímu kongresu psychologů v Copenhague, srpen 1932). Klasická psychologie analytická si málo všímala příčin aktivity myšlení a jejího řízení. Německá psychologie v druhé polovici minul. stol. nepřekročila hranic experiment. zkoumání aktivity myšlení, zůstala strukturální, nedošla k biologii. (Pojem „apercepce“ u Wundta jest velmi konfusní.) Psychologie funkcí má pozorovati psychologické fenomeny s hlediska úlohy, kterou mají v životě, s hlediska jejich užitečnosti pro individuum nebo pro celek, který je pak může pozorovati ve vztazích ke svým potřebám.

Otcem psychologie funkcionální je William James. Se svého

pragmatického hlediska pozoroval v psychologii aktivitu myšlení jako nástroj akce. Nežijem pro myšlenku, nýbrž myslíme pro život. Názor se ujímá v psychologii jen pomalu. Teprve potřeba psychologie více dynamické, jež by pronikla celou osobností v jejím celku, vzbudila nové koncepce. (Sternpersonalismus; Wertheimer, Köhler a Koffka-gestaltismus; McDougall-hormismus; . . .) Vědec se má vyprostiti ze všech metafysických a epistemologických „skrupulí“, (podle názoru m. Claparède), každý princip, každé poznání, každé hledisko je legitimní, pokud je užitečné. Legitimita má tedy všechnu váhu jen z příjemnosti. Hledisko funk. psychol. jest *užitečnost a příjemnost*. Tuto užitečnost vidí autor 1) v možnosti popisu a vymezení jistých fenomenů; 2) v problémech genese; 3) v praktické aplikaci; 4) ve formulaci zákonů. Postup funkcionální psychologie v pozorování fenomenů *v celku* je význačnou vymožeností proti dosavadnímu rozbíjení přírody (mikroskopické zkoumání). Nejdříve se musíme vypořádati s celkem, který zkoumáme, potom hledáme vztahy mezi jeho částmi, pak určíme jaké má místo každá část v celku, a potom teprv nám prospěje, nebo lépe — přispěje zkoumání podrobné (experiment). Divíme se jen, proč má autor takový strach z „uvážnutí ve finalismu“, proč jen to bonum delectabile a utile. — Vědec se musí osvoboditi od všeho dogmatismu, od každého předsudku a přijmouti každou hypotese, jež se mu hodí k rozluštění fakt. Vysvětlení mechanické však *prý* vždycky více uspokojí ducha.

Zepistemologie tomist. vyšlo nové velké dílo; R. Garin, La théorie de l' idée suivant l' école thomiste (Étude d' après les textes 2 svaz. Paris, Desclée de Brouwer, 1932; a v Německu A. Hufnagel. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Münster 1932. H. P.

FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

KURSY FILOSOFICKÉ REVUE

pořádané v posluchárnách Filosofické Fakulty univerzity Karlovy v Praze V., Břehova 5 rozvinuly se letos velmi pozoruhodně. — Jistě tu zapůsobily podzimní Filosofické „Konference“, které ukázaly výši filosofického vyškolení v cizině a nedostatečnost téhož — způsobenou hlavně omezenou jednosměrností — u nás. Bylo nám jasno, že nejen našim studentům, ale i převážně většině graduovaných, chybí především základy, pevný a systematický přehled, který by jim umožnil správnou orientaci. Proto požádali jsme vysoce důstojného pána, univ. prof. Dra Jaroslava Beneše, aby nás těmto základům naučil. Domnívali jsme se původně, že takovýto systematický kurs, rozpočtený a rozvržený (dvouhodinová týdně) na plné dva roky přiláká v celku asi 30—50 posluchačů. Již to by bylo odpovídalo našim představám. Avšak hned na první přednášku dostavilo se přes sto osob, a počet ten až do posledku se nezmenšil. — Již z toho je vidět, že naše předpoklady byly správně upozorovány. Jest přímo v atmosféře hlad a žízně po synthese a lidé vroucně touží po jistotě objektivní pravdy. — Ovšem toto naše pozorování bylo by marné, kdybychom neměli vdp. prof. J. Beneše. V jeho osobě pojí se v celek vzácné síly a harmonie tří věcí. Jest především knězem, kterému celý život a proto i každý úkol, který převeze, je zodpovědnou povinností, kterou plní s horlivostí v pravdě apoštolskou a neúnavnou. Jest dále vědátorem, kterému jeho látka jest prostě živlem, s nímž srostl a z něhož roste — a konečně jest jediným pedagogem. Každý, kdo jeho přednášky poslouchá, nemůže už prostě vstípené mu poučky zapomenouti. Bohužel, že pro přemíru práce jiné musil být počet přednášek letos omezen. Ale pan profesor slíbil, že příští rok věnuje nám více času.

Novinkou zimního běhu, — která však pro nedostatek času přednášejícího musila být přerušena — byly přednášky RNDr. A. Pavelky o filosofii přírodní.

Tak jako loni přednášeli opět P. D. Brait, Habáň a Urban, jejichž výklady dogmatické, filosofické a z morálky byly vždy odměněny hojnou účastí a zájmem, který se projevuje čím dále tím živějšími dotazy a debatami.

V letním semestru navštívil P. Habáň své pražské posluchače jen jednou — a to proto, poněvadž dlel nějaký čas v Římě, odkud nám přivezl nesmírný ka-

pítal, na jehož základě s novou silou a chutí budeme pokračovati ve své práci, t. j. Apoštolské pozhánání Sv. Otce.

Kromě pravidelných kursů uspořádali jsme letos tři večery literární a umělecké v Umělecké Besedě na Malé Straně. První byl dne 17. ledna večer J. Durycha. Byla to sensace svého druhu a Beseda ani nepojala všeho posluchačstva, chtivého viděti proslulého katolického modernistu. — Ukázky z děl, recitovala pí. Eva Vrchlická. — Druhý večer dne 14. března, byl věnován umění výtvarnému. Přednášel univ. asistent Dr. František Kovárna o „Současné malířství“. — Třetí přednáška dne 2. května byla opět literární. Přednášel pan univ. prof. Dr. Josef Vašík o „Barokní české poesii“. Ukázky recitovala zase pí. Eva Vrchlická. — Byl-li večer Durychův pravou sensací, byly oba následující večery skutečným hodnotným požitkem: platí to nejen o myšlenkově pevně a cílevědomě stavené přednášce Dr. Kovárny, ale hlavně o přednášce prof. Dr. Vašíka. — Ukázalo se jasně, že kvalita neroste na módních a oficielně protěžovaných výsluních, ale že právě a spíše jen násilným přehlšováním je činěna uměle, ne skutečně, neznámou.

Děkujeme zde všem, kteří svojí laskavou účastí činnost „Filosofické Revue“, která je usměrňována jedinečnou snahou po nejvyšší kvalitě, podporovali. Zvláště pak paní Evě Vrchlické, která svoje vysoké umění tak dobrovolně nám dala k dispozici.

Pro naše spolupracovníky na tomto poli zintenzivnění katolické kultury u nás je největším vyznamenáním, můžeme-li prohlásiti veřejně, že *vesměs* se vzdali jakýchkoli nároků na náhradu své námahy. — Jest to ovšem tím větší obžalobou naší veřejnosti, že nedovede pomoci v pravý čas a hodnotiti, alespoň spravedlivě, to co jest jí poskytováno. Necht se, prosím nenaříká na úpadek, krisi, bolševismus. — Jak mohou být poměry lepší, je-li to stále jen hrstka idealistů, která se vydává do posledního dechu — zatím co většina nanejvýše milostivě kývne k jejich existenci!

Boj, který vedeme a práci kterou konáme vidí a posoudí spravedlivý Bůh.

On také jistě milostivě a štědrě odplatí všem těm, kdo nám pomohli letos, a kteří doufáme i nadále pomáhati budou.

A. B.

ZEITSCHRIFT FÜR VOLKSSITTICHKEIT U. VOLKSAUFKLÄRUNG: 5. Jahrg., 4. H.: Der neue Fall Ude (Al. Kabelka). 3. Heft: Soziale Planwirtschaft (Dr. J. Ude) 6. Jahrg., 5. Heft: F F F Geld oder Gold (Dr. J. Ude).

NOVÉ TURISTICKÉ PŘÍRUČKY: ČESKOMORAVSKÁ VYSOČINA bude mít nového průvodce, z pera osvědčeného turistického pracovníka řed. JOS. KLIMENTA. — Své bohaté zkušenosti sepsali R. MÁŠA a J. HAVELKA v příručce „VYSOKÉ TATRY A LIPTOVSKÉ HOLE“ která bude dokonalým vodítkem pro všechny návštěvníky. — SLOVENSKO A PODKARPATSKÁ RUS II. díl známého PRŮVODCE PO ČESKO-SLOVENSKÉ REPUBLICE, vyjde v novém, třetím opraveném vydání. Všechny tyto publikace vydá v měsíci květnu naklad. „ORBIS“ Praha XII.

KNIHY REDAKCI ZASLANÉ:

DE BONNIÈRES L.: Figure de miraculés. (Téqui, Paris; stran 272, cena 12 frs.) Obrazy duchovního života těch, které lurdská Paní objala svými zvláštními milostmi.

ROSAT A.: Le Credo des Lumbles on ce que nous apprend un ami du peuple. (Téqui, Paris; str. 300, cena 12 frs.) Výbor nejlepších apologetických (v nejširším slova smyslu) statí z „Náboženství“ Msgr Gibiera.

WILLETTE H.: Eve Lavallière. (Téqui, Paris; stran 201, cena 12 frs.) Výstižný a milý životopis slavné herečky a potom řeholnice E. L. Povzbudí jemnou ženskou duši.

LISTY PRO UMĚNÍ A KRITIKU

VYDÁVÁ MELANTRICH,
ŘÍDÍ BEDŘICH FUČÍK S REDAKČNÍM KRUHEM

AUTOŘI PRVNÍCH ČÍSEL LISTŮ PRO UMĚNÍ A KRITIKU

BOŽENA BENEŠOVÁ - FRANTIŠEK BIDLO - JAN ČEP - KAREL
DOSTAL - J. L. FISCHER - OT. FISCHER - JAN FRANZ - BED
FUČÍK - FR. HALAS - JOSEF HORA - JINDŘICH HOŘEJŠÍ -
EGON HOSTOVSKÝ - FRANT. HRUBÍN - FR. CHUDOBA -
ROMAN JAKOBSON - FR. KOVÁRNA - E. B. LUKÁČ - MARIE
MAJEROVÁ - BOHUMIL MATHESIUS - VILÉM MATHESIUS -
JAN MUKAŘOVSKÝ - JAN NEVORÁL - VÍTĚZSLAV NEZVAL -
KAREL NOVÝ - IVAN OLBRACHT - A. M. PÍŠA - JARO-
SLAV SEIFERT - F. X. ŠALDA - JINDŘICH ŠTYRSKÝ - VÁC-
LAV TILLE - JOSEF TRÄGER - VLADISLAV VANČURA -
ALBERT VYSKOČIL - MILOŠ WEINGART - RENÉ WELLEK -
JAN ZAHRADNÍČEK - VILÉM ZÁVADA

ALAIN - SHERWOOD ANDERSON - MARCEL ARLAND -
V. G. CALDERÓN - G. CH. CROS - JOHN DÖNNE - PAUL
ELUARD - KARL KRAUS - C. MANSFIELDOVÁ - VIKTOR
ŠKLOVSKIJ

VYCHÁZÍ KAŽDÝ DRUHÝ A ČTVRTÝ ČTVRTEK V MĚSÍCI.
ČÍSLO O 32 STR. 2 KČ. ROČNÍ PŘEDPLAT. (NA 20 ČÍSEL) 40 KČ.

KAŽDÝ PŘEDPLATITEL PRVNÍHO ROČNÍKU DOSTANE
ZDARMA JAKO PRÉMII SOUKROMÝ TISK NOVÝCH BÁSNÍ
JOSEFA HORY: „JARNÍ VÍTR“.

Přihlášku pošlete v obálce frankované 30 hal. svému knihkupci
nebo přímo na adresu nakladatelství

MELANTRICH A. S. V PRAZE XVI., HUSOVA 20

Zašlete mi nezávazně na ukázkou 1. číslo Listů pro umění a kritiku.
Nevrátím-li je do 14 dnů, můžete mě pokládati za odběratele.
Přihlašuji se k odběru Listů pro umění a kritiku. Předplatné pošlu složen-
kou předem na celý rok (s nárokem na prémii) - na půl roku - na čtvrt roku.
(Co se nehodí, škrtněte.)

Jméno

Zaměstnání

Adresa

Odvolávám se na váš insert v časopise

Vydávají profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

Tiskem knihtiskárny F. Obziny ve Vyškově na Moravě.

FILOSOFICKÁ REVUE

odborný čtvrtletník pro filosofii

Pragmatismus	145
Problém subjektu - objektu	149
Tomismus v náboženské psychologii	153
Svědění	154
Psychologie a problém duchovosti .	158
Svatý Tomáš a moderní umění	166
Varia Fakultative Sterilität und natürliches Sittengesetz. .	176
Kritika Glorieux, Ludvíkovský, Messer, Driesch. .	181
Poznámky a zprávy Hispanika, Akademický týden v Praze, Moderní filosofie, Albertinská bibliografie, Philosophisches Jahrbuch.	185

říjen 1933

ROČNÍK V.

OLOMOUČ č í s l o 4

FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

Redaktor: Ph. Dr. Metoděj Habáň O. P., Olomouc, Slovenská 14.

Administrace tamtéž. Předplatné 35 Kč, pro studenty 20 Kč.

Vyrovnejte předplatné přiloženou složenkou.

NOVINKY Z ČESKÉHO TOMISMU: (Administrace Filosof. Revue)

J. Maritain: UMĚNÍ A SCHOLASTIKA,

v úpravě ing. arch. Břetislava Štorma, přeložil V. Renč.
Cena 15 Kč.

Dává se českému mysliteli příručka k pochopení krásy a umění od světového znalce filosofie umění, / Nikdo nemůže říci, že zná Maritaina, kdo nečetl jeho nejkrásnější dílo. Česká veřejnost je obohacena překladem této knihy.

SBORNÍK mezinárodních filosofických konferencí v Praze, kde se podává nutný úvod k poznání tomismu, k porozumění Sumě sv. Tomáše Aqu.

Snížená cena 25 Kč, pro studenty 15 Kč.

Dr. Habáň: SEXUÁLNÍ PROBLÉM (EROS A SEXUS V MLÁDÍ). Kniha připravuje mládež na životní dráhu v důležité otázce.

Cena 7 Kč, pro studenty 5 Kč.

PRAGMATISMUS

(Dokončení.)

IX.

Zmatek, který vládne v pojetí pragmatické metody, vychází jinak ze všeho, co jest neurčité v pojmech, které James předkládá vzhledem k pravdě a poznání.

James zaprvé nechápe přesně klasického pojmu pravdy. Insistuje také v Pragmatismu trochu těžkopádně a s pocitem, že učinil důležitý objev, na tvrzení, které jest již před ním v tradiční logice. Mává vskutku, ta banalita, proti intelektualistické filosofii, aniž zřejmě tušil, že tato není nijak ohrožována. „Antipragmatismus,“ píše, „dopouští se ještě přehmatu, když si představuje, že když se postaráme vysvětliti mu výslovně význam pravdy, tím zároveň se postaráme opatřiti mu nějakou záruku, nějaké kritérium k určení případů, kde bude moci býti materiálně jist, že ji má... Pod touto konfusí vidím jinou, ještě těžší, totiž, že se neodlišuje dostatečně *skutečné* a *pravdivé*. Skutečnosti samy o sobě nejsou *pravdivé*; ony *jsou*, zcela jednoduše; a domněnky budou moci býti *pravdivé vztahem k nim*. Ale myslím, že v duši antipragmatismu se děje výměna přívlastků mezi těmi dvěma pojmy. Mluví o skutečnosti, jako by byla „pravdivá“ o pravdě, jako by byla „skutečná.“ Domnívá se, že by se nedalo mluvit o jedné, aniž by se nemluvalo o druhé, a nějaká pravdivá idea musí *býti*, nebo aspoň *dodávati*, sama sebou, bez nějaké pomoci odjinud, realitu, již se ona intelektuálně zmocňuje.¹

James, jak se zdá, nemá ani tušení, že jest to doktrína, které učí klasická logika, ovšem přesněji a důkladněji. Pro logika, idey jako takové nejsou ani pravdivé ani klamné. Že se nějaká idea podobá jistým datům zkušenostním, není zde nic jiného než *posibilní látka* pravdy, ne však pravda vlastně. Jinými slovy, věci nejsou ani pravdivé ani klamné (totiž formálně): ony *jsou*. Pravda přísluší jen *soudu*, který tvoříme o věcech.

S druhé strany, pravda nedá se představovati jako *kopie* nebo *portrét*. Ty obrazy mohou nejvýš sloužiti jako analogie, nadto ještě vzdálené, neboť pravda, jsouc bytostně jakostí soudu, který jest *úkonem* inteligence, jest konstrukcí ducha nebo určitější vztahem

inteligenci účinně zařízeným mezi více ideami a uznáný jako konformní skutečnu. Tato *konformita* není a nemůže býti vlastně kopií, ježto soud jest bytostně úkon skládající a rozdělující skutečné, a skládání a rozdělování nejsou úkonem ve věcech, ale jedině v duchu. Kromě toho, rozdělení a složení vyjadřují vskutku něco skutečného, (odtud vzdálená analogie kopie), které však jest skutečné pod tvarem odlišným od tvaru *myšleného*, (odtud nepřesnost idey kopie). Tvrdíme tedy, že mezi pravdivou myšlenkou a skutečnou není vztah kopie k originálu, ale vztah rovnosti neb *ekvivalence*: co jest v duchu *ekvivalentní* k tomu, co jest ve skutečnosti.

X.

Pozorování, která předcházejí, dovolují pochopiti, co jest fantastické v historii pojmu pravdy podle Jamesa. These, kterou přisuzuje zvláště intelektualistům, jest ve smyslu, v jakém ji bere, čistý a holý nesmysl. Ve skutečnosti intelektualismus, víc než kdo jiný, připouští a uznává, že pravda se má *vy-nalézati*, a užívá-li termínu *odhaliti*, chce tím říci něco jiného, než si James představuje. Pravda formálně neexistující v duchu, nemohla by existovati před úkonem soudu, leda v možnosti, pokud věci faktem bytí poskytují látce nesčetné množství *možných* soudů.

Dále je třeba k poznání pravdy, — ježto jest konstrukcí ducha, — nalézt, ne skutečno, nýbrž vztah mezi odlišnými aspekty skutečna. Nález v tomto případě jest bez pochyby v jistém smyslu odhalením, ježto vztahy potvrzené soudem existují ve věcech, ač odlišným způsobem, před soudem. Než s jiného hlediska jest to opravdu vynález ve vlastním smyslu, objev něčeho nového nevidaného, ježto vztah není něčím, co se pasivně zaregistruje v inteligenci, ale jest výsledkem průbojné a někdy geniální práce, srovnání a často neočekávaných přiblížení. Pro intelektualistu tedy jest pravda něčím, čeho se dobývá a čeho se dobývá bez ustání. Jest v tom smyslu plodem činnosti.

Jest pravda, že intelektualista mluví také o *věčných* a *neměnných pravdách*. Ale jedná se o něco do-

¹ Pragm. str. 285. Podtrž. od W. Jamesa.

cela jiného než co pozoruje, nebo předstírá, že pozoruje, William James! Jedná se především o zdůraznění toho, že náš soud stanoví *normy*, které přesahují prostor a čas, které ovládají následkem toho naše jednotlivé inteligence a vyžadují existenci Rozumu věčného a neměnného. Ani Platon ve svém přesvědčení o skutečnosti nebe Intelligibilium, a dále ani svatý Augustin, jenž neznal jiného království Ideí než věčné Slovo Boží, nedispensují se od práce na hledání pravdy, — na jejím nalezení, — jako by byla naším dílem, jímž také opravdu jest ve smyslu, o němž jsme mluvili.

Připojme, že pravda, nebo aspoň naše „pravdy“ z velmi velké části nezdaří se nijak neměnnými intelektualistovi. Neměnnými by byly v měřítku, v jakém řídí věci, které mění. Pravda, aby zůstala takovou, bude se muset modelovati na přílivu věcí. Ale praví se tím, že *všechno* mění ve skutečnu, jestliže každé skutečno jest podrobeno změně? Není opravdu v tom všeobecném proudu nic pevného a stálého? Dostačí nám zde podržeti, že pro pragmatismus jako pro intelektualismus existuje jistý celek pravd, které mají zdánlivou pevnost nebo, které, jak se zdá, jak praví James, vyjadřují „věčné logické vztahy.“

Se své strany píše James, „pragmatista neodsuzuje nikterak abstrakcí. Bez insistování poznamenám jen, že se k nim utíká s důvěrou jako nikdo jiný: konstatuje v nesčetných případech, že jejich relativní chudoba dává mu velmi užitečné náhrady aby čelil pestrosti faktů. Ale nikdy jim nepřiděluje vyššího stupně skutečnosti. Pro něho plná skutečnost nějaké pravdy závisí vždy na nějaké práci zjištění, kde se svou funkcí vtěluje jako abstraktní schopnost zařizující mezi ideami a předměty jisté svazky, které by byly pravdivé. Pozoruje-li se, čeho bylo dosaženo, jest neocenitelná výhoda, mohou-li se abstraktně uvažovati kvality, které jsou izolovány od způsobu své činnosti: je to neocenitelná výhoda moci konstatovati, že jsou stejné v hromadě případů; moci je vzíti „mimo čas“ a hledati jejich vztahy s jinými abstrakcemi téhož druhu. Nesčetné vztahy se tak zařizují, jakmile jim přispěje zkušenost.“¹

Při čtení toho textu, kde James jakoby se zříkal až i idey experimentálního ověření, mohlo by se říci, že pragmatismus při akomodaci generální idey a všeobecného soudu k empirické omáčce uznává jejich

cenu. Vše ostatní, co uvádí proti intelektualistickému pojetí pravdy, nese se spíše stranou otázky. Praví: „Pro pragmatistu každá pravda immateriální nebo nevtělená jest odsouzena k nehybnosti, k nemohoucnosti, a neplatí víc jak fantom, pravda nejsoucí plně pravdou, než když se udělá *energií* a svádí bitvy.“¹ — Ale to platí i pro intelektualistu! Odvozené jest jen nástrojem a ne věcí. Zbývá tedy z přiznání Jamesova, že abstrakce má hráti užitečnou a nutnou úlohu v postupu poznání, a že po dobré úvaze, „abstrahovati není lháti.“

XI.

Zde se ještě musí poznamenati, že James nedokázal vyjádřiti své idey uspokojivým způsobem. Jeho myšlení se zmítá mezi velmi málo vyhraněnými pojmy: bylo by věru úžasné, kdyby dovedl vystavěti pevný pomník z těch špatně osekáných kamenů. Ve skutečnosti jeho konstrukce jest křehká.

Ještě jest třeba vypořádati se s ním ve studiu jeho způsobu chápání pravdy. Tato, praví James, sestává jen v uspokojivých následcích nějaké idey. — Bylo by dobře promluvit o tom zde. Ale nutno jen krátce. Vzpomeňme nejprve, že pragmatisté se zpozdíle dovolávají *sensus communis*. Ten, opakem toho, co oni tvrdí, připojoval by se spíše k theorii pravdy — kopie, neboť jeho spontánní filosofie jest právě ta jako naivního realismu, pro který logická pravda jest nezávisle od každého aktuálního postřehu inteligence.

Pomiňme s druhé strany nařčení z absurdity, která byla postavena proti pragmatismu — a z nichž některá nejsou bez podkladu. James proti nim živě protestuje, ale někdy, domnívaje se, že je vyvrátil, vážne ve smyslu svých odpůrců. Pokusme se vzdor tomu vzíti pragmatické argumenty za příznivější stranu.

Poznamenáme na prvním místě, že jest důvod, kde jest velmi správné reklamovati ověření, aby se mohlo právem mluvit o pravdě. Všechny naše idey přicházejí ze smyslového; i když idey, které vyjadřují vnitřní zkušenost nemají původ smyslový, tvoříme je vždy analogií se smyslovým. To je generální smysl axiomatu: *omnis cognitio a sensu*. S tohoto hlediska není idey, ani soudu, ať jsou jakékoli, které by ne-

¹ Pragm., str. 290.

¹ Pragm., str. 291.

musely mít svého základu ve zkušenosti. Jest tedy třeba, aby každé tvrzení bylo *ověřeno*, t. j. odvozeno ke svým empirickým pramenům. V tom smyslu i metafysika vyvěrá striktně ze zkušenosti.

Kdyby pragmatismus chtěl říci jen toto, schválili bychom to. Ale ve skutečnosti chápe ověření jinak: chce, řekli bychom, aby bylo připuštěno za pravdivé jen co má *uspokojivé* následky. O čem se to mluví? O následcích, které by uspokojily smyslovou toužebnost jednotlivce? To by bylo uvádění pragmatismu k alimentární filosofii (*bread and butter consequences*). James se bouří proti této interpretaci. V tom nemá nepravdu, ale také ne úplně důkaz. Neboť odpůrcové, kteří připisují celku pragmatismu tento dosti vulgární cíl, chtějí především zavést tendenční proces, ne však zároveň proces skutečných tendencí (neboť Jamesovy úmysly jsou nesporně ušlechtilé), ale tendencí možných, které by se totiž mohly nějak logicky štěpovati na principech doktrinou přiznaných.

James v každém případě se snažil více a více ve svých posledních spisech odstraniti čistě subjektivní a individuální interpretaci ověření při dovolávání se pravdy. Píše takto: „To „uspokojení“, kterého se dosáhne, není nikterak uspokojením neurčitým (überhaupt), zakoušeným v nějakém jsoucnu, které by samo zůstalo neurčitým: mluvě o „uspokojení“, mluví pluralista výslovně v plurálu o těch uspokojeních, která lidé nacházejí jako věčně existující pod pozitivními tvary ve svých domněnkách. Lidé dle svého postavení konstatují, že uspokojení jsou připojena ve faktu domněni k myšlence jim podobných, k nezávislým fysickým skutečnostem, k minulým příhodám, k věčným logickým vztahům... Opravdu vidíme že jest uspokojující míti *nějaké spojité myšlení*, — nějaké myšlení, kde aktuální idea jest v souladu s ostatkem naší intelektuální zásoby, — zde pojat celý obor našich počitků, — zde také obsažen celý obor intuicí nesoucí se k podobnostem a odlišnostem, — zde konečně obsažena celá naše záloha pravd napřed získaných.“¹ Hle, to se již bude zdát hodně intelektualistickým. — S druhé strany James připouští zároveň, že v jistých případech, uspokojení přinesená tím neb oním tvrzením mohla by býti, (i když by zůstala hodna úvahy), nedostatečnými k oprávnění, aby tato tvrzení byla pokládána za pravdivá. Píše: „V uspokojeních, která dává nějaká domněnka, vidí

pragmatista nezbytné podmínky, aby byla pravdivá; ale nepřestal jsem opakovati, že jsou *nedostatečné*, pokud nás nepřenášejí eventuelně *do přítomnosti skutečnosti*. Nechť zmizí ze všeobecná, o němž mluví pragmatista, skutečnost, kterou pojímá, a on bezprostředně určí nedostatky, i cokoli by jinak mohly míti uspokojivého, i domněnky, které se ještě najdou vzhledem ke skutečnosti budoucně neexistující. V jeho očích, jako v očích jeho protivníka, nemohlo by býti nic pravdivého, kdyby neexistovalo nic, co by mohlo býti předmětem nějaké pravdivé domněnky.“¹ James skokem k nejposlednější mezi směru, kterým se řídil, připojuje, že pro něho i „percepce ideálních vztahů srovnáním atd., musí býti řazeny mezi „*skutečnosti*“ a že intelektuální paměť se skládá z pravd relativních k těm perpcím.“² — Krátce, všechna ta tvrzení, (která by stejně Jamesa neospravedlnila), mohou nám dovoliti, abychom zavedli debatu o problému *libovolného* v pravdě.

XII.

Aby byl tento problém rozřešen, vyžaduje se, aby se rozlišovalo mezi řádem praktickým a theoretickým. Dva stupně libovůle, které se dají rozeznati v našem způsobu konstrukce pravdy, skutečně existují. V nesmírném počtu pohledů, které nám poskytuje skutečno, volíme svobodně ty, jichž chceme použiti, a v tom případě pozůstává pro nás pravda v pronesení formulek, které nám dovolí předvídati a jednati v určitém směru.

Ale oč se o všechno zde jedná? O činnost a o nic jiného, — a to ještě o činnost v oboru fysickém. Tak tomu bude chtíti pojem, který si činí James o pravdě Ale, jedná-li se o poznání *spekulativní*, není již viděti, jak by se dala aplikovati kriteria hlásaná Jamesem. Nebo spíše, jest dobře viděti, jak by se šlo jich aplikací rovnou k následkům, tentokrát trochu málo „uspokojivým“, a to právě ve smyslu, který vyplývá z tvrzení Williama Jamesa, jak je zde stále uvádíme. Blud pragmatismu jest celkově v tom, že chápe poznání, jakoby nemělo jiného cíle než činnosti, ježto jeho esenciální finalita, i ve vědách přírodních jest nejprve si představovati rozumově skutečno. Více než konati, kontemplotati jest určení

¹ *Pragm.*, str. 282.

¹ *Pragm.*, str. 284—285.

² *Pragm.*, str. 285, n. 1.

intelligence. To James opravdu, od základu nepochopil vzdor vši své lásce k pravdě, vzdor tomu „nezměrnému nepokoji, který jej pozdvihoval.“ Po jistém úsilí o reakci proti náporům anglosaského charakteru, který našel zase jednou v pragmatismu filosofii přizpůsobenou svým praktickým chutím a své malé schopnosti spekulace, — snažil se James stále orientovati inteligenci, jako k jejímu esenciálnímu cíli, k praktické činnosti nebo k zmocnění se a zvládnutí přírody. Jeho filosofie není rovněž filosofií vědce. Jest to filosofie inženýra.

Ostatně, jiné důvody, než ty vytažené „z těla a krve“ nebo z ovzdušení, kde se vyvíjel pragmatismus, zasáhly, aby odvrátily Jamesa od pravého intelektualistického pojetí pravdy a poznání. Aby byl schopen takového pojetí, bylo třeba, aby přijal jinou ontologii než tu, která se zdála míti své přednosti a která jest v každém případě podestřena pragmatickým pojímáním o poznání a pravdě. James odpírá představovati si všeobecnou pod logickou a systematickou formou, která jest nám obvyklá, — on to nazývá *Absolutnem*. Myslí raději, že všeobecně netvoří celku, že jest radikálně mnohé, pojetí to nazývá jménem *pluralismus*. Píše: „Cítím se se své strany disponován mysliti, že svět jest dobrodružstvím a nebezpečím. Nezdá se mi, abych proto utíkal; nezdá se mi, abych křičel, že opouštím hru. Připouštím rád, že chování se marnotratného syna, často neschopné dotknouti se nás uprostřed našich vrtkavostí, není tím, kterého se třeba chopiti, které je třeba nakonec uchovati vzhledem k životu ve svém celku. Připouštím rád, že jde o skutečné hry a o ty, kteří ztrácejí pro dobro v partii, která se hraje. Přijímám konečně, že spása není docela zajištěna všemu, co existuje. Mohu věřiti na ideál jako na poslední cíl, ale ne jako na původní prvek; a mohu v něm dobře viděti „extrakt“ skutečna, ale ne skutečno úplně celé... Jak velice oni pro své potřeby rozumového řádu nacházejí uspokojujícími výsledky, které potkáváme v tomto universu, na tom místě neb na onom, defilující jeden za druhým bez spojitosti!“¹

V těchto podmínkách se chápe, že sotva jest přípustné mluviti o nějaké pravdě, nebo o té pravdě, nebo o těch pravdách neměnných a věčných. Pravda intelektuální bude budoucně již jen nálezy lidský, jehož působnost jest využití skutečnosti spíše než uvá-

děti nás do ní.¹ Bude ve skutečnosti představovati jen zcela provisorní nástroj k prospěchu nějakého aspektu skutečna. K druhému aspektu, který by také dobře mohl býti kontradiktorní prvním v tomto mnohonásobném universu, nebo přesněji, v těch mnohých universech jak je chápe James, bylo by třeba vzíti za pravdivé tvrzení absolutně opačné.

Úhrnem, jako v každém případě, diskuse epistemologie nás vede zpět k metafysice. Zde se bude zdáti bez pochyby neužitečnou diskuse s pragmatickým pluralismem. Ani metafysika, ani věda, ani *sensus communis* se zde nesrozumívají, a jsme-li tak dovedeni k poznámce, že tyto theorie Jamesovy silně odporují myšlení obecnému i vědeckému, bude třeba zároveň připustiti, zvláště s hlediska pragmatického, že jest to zde nějaký údaj a nějaký soud zkušenosti. Pragmatismus by tak byl v koncích, zavržen pragmatismem samým. Jako skepticismus, — jehož jest jen jistou formou, — boří se svým potvrzováním.

XIII.

Nicméně, vzdor všem těm kritikám, jest třeba uznati, že jest nějaká správná idea v pragmatismu. James měl tuto správnou ideu, aniž došel kdy k jejímu přesnému vyjádření, protože svobodný pohyb jeho ducha byl brzděn těžkopádnými předsudky empiristickými a nominalistickými. Nuže pravdivé v jeho doktríně jest spíše to, co tuší, než co pronáší. Ale my můžeme dokázati převésti k aktu tuto myšlenku, která se hledá, těmi formulkami, které ji spíše prozrazují než provádějí.

Vskutku, princip, na němž William James chce konečně založiti svou doktrínu, totiž princip ekvivalence pravdivého a dobrého, jest špatný pod tvarem, jaký on mu dává. Dotýká se nejprve smyslu společného jak jej vyjadřuje řeč: má-li tato dva odlišné výrazy k označení pravdivého a dobrého, jest to proto, že se jí ty dvě věci zdají odlišnými. Filosofie s druhé strany potvrzuje tento pohled společného smyslu, neboť se zdráhá smíchat tento tvar psychologické aktivity, jež dostává jméno poznání a jest připodobněním věci s poznávajícím, a tento druhý tvar, jímž jest žádost, nebo tendence k předmětu touhy.

Ale po těch rezervách se nám zdá, že, jestliže se James vyjadřuje špatně — mají něco beznadějného

¹ *Pragm.*, str. 266—267.

¹ *Pragm.*, Úvod (Bergson), str. 15.

pro náš logický vkus — *chce* přece říci něco, co se dá potvrdit. V základě James nezamýšlí podříditi pravdu a ještě méně totožniti s činností v přísném smyslu slova. Jeho pragmatismus představuje spíše úsilí — které nedokázal provést uspokojivým způsobem — o spojení požadavků *konkrétního* racionalismu neb intelektualismu. James končí postavením pravdy v uspokojení všech potřeb myšlení, — bylo to viděti v textech, které jsme citovali, — a též ve spojitosti myšlení samého. — Bezpochyby, zdá se dosti často, že se Jamesovi nejedná o soulad myšlenky a esence rozumu při tomto přízpůsobení se k předem určenému rozumovému řádu a požadavkům vnitřní harmonie, ale jednoduše o její utváření podle reklamaci potřeby citlivosti, což se dá vyjádřiti tak dobře termíny inteligibility jako sensibility. James nesporně ustoupil přeludu toho kantismu nového druhu, a jeho „intelektualismus“ byl v tom případě jen jistým tvarem pragmatismu. Než to hledisko jej neuspokojilo, a my jsme jej viděli určovati pravdu jako duševní zmocnění se věčných logických vztahů, které on pozoroval jako pravdivé skutečnosti. V tomto směru se orientoval více a více, dovoluje podrobovati svou doktrinu požadavkům myšlení dokonale racionálního. Zmítání, jež se pozoruje po stránce výrazu v posledních spisech Jamesových, pochází z utkvělého pojetí pluralistického, ale zároveň ukazuje rozpor který byl mezi rostoucím intelektualismem Jamesovým a touto pluralistickou ontologií, která najednou podceňovala dobrý smysl, logiku a vědu.

Tento konflikt se dal rozřešiti jen zamítnutím pluralismu. Tím zároveň nahlédl James jasněji do vlastních tendencí. Nedá se zajisté udělati z něho pasci- lovec. Ale cítí se dobře, že, co se ho nemile dotýká v intelektualistickém pojetí, jak je on chápe, jest pretence činiti člověka čistým rozumem. Proti Descartesovi zaujal tedy stanovisko Pascalovo a s ním stanovisko myšlenky křesťanské, aniž by se tím jinak příliš zabýval. Člověk, myslí, jest něco jiného než rozum nebo živoucí poučka — *Mens*, které se vy-

smívá Gassendi ve svých námitkách proti *Méditations cartésiennes*, žádná dialektika nedovedla by jej zavázati, aby se zřekl nejhlubších sklonů své přirozenosti: ani epikurovci nedonutí člověka, aby povoloval jen rozkoši, neboť rozumový instinkt se postaví, ani stoikové nevecpou mu svůj ledový rozum, protože smyslový instinkt protestuje. Proto, evidentním zneužitím terminů, James byl sveden k tvrzení, že my si děláme svou pravdu: chce říci, — že *v nás*, t. j. vztahem k požadavkům, které určují naši povahu intelektuální, mravní, svobodnou, aspirující na osobní nesmrtelnost a na jiná ještě dobra, která nemůže rozum odkrýti vlastními silami, — že my si uvědomujeme pravdu.

Taková by byla úhrnem, podle nás, ve svém základním smyslu pragmatická doktrina Jamesova, tato doktrina, k jejímuž jasnému vyjádření on nedošel a kterou velmi často předváděl stejnoznačnými nebo skeptickými formulkami. Ale uvedena na náš smysl, jest tato doktrina správná a připojuje se k tradice, složené ze slavných jmen od sv. Augustina k Pascalovi a k Maurice Blondelovi, — k tradici konkrétní filosofie, méně starostlivé „in generali“ o technické a vědecké studium problémů než o „praktickou a živnou cenu pravdy“, a ve světle hledající vždy teplo.¹ Pokud neustupuje přirozené tendenci, která ji pudí udělati přechod do krajnosti a vyloučiti spekulativní problémy jako nevhodné, není viděti jaké důvody by nás pudily odsouditi tuto doktrinu. James, pravda, povolil více než kdokoli této antiintelektualistické tendenci. Ale my jsme zde chtěli jen pod příliš bujnou vegetací plevele vytěžiti dobré zrno, které vzdor všemu se snaží ke světlu, a duši pravdy, která dává zdání života tomuto vrávorajícímu organismu.

Katolická Universita
v Lyoně.

Régis Jolivet.

¹ Výraz Maurice Blondela v *L'Unité originale de la doctrine philosophique de saint Augustin* (Revue de Métaphysique et de Morale, říj.—pros. 1930, str. 461.)

PROBLÉM SUBJEKTU — OBJEKTU

Tomistická nauka o mohoucnosti a uskutečnění (potentia — actus) je základním kamenem celého systému. Naše poznání sahá na vnitřní vztahy jsoucna a z nich vidí samozřejmost prv-

ních principů, vyjadřujících tyto přímé vztahy jsoucna a bytosti. Proto se rozum lidský nemůže mýlit co do prvních samozřejmých principů. V nich je vyjádřeno nejjistěji (ovšem jen po-

všechně) to, co věci mají bytostního. Je v nich vyjádřena absolutnost, pokud všechny věci jsou výrazem věčných idejí Božích (*rationes divinae*). Není hlubšího základu k lidskému poznání nad tento první fundament. V něm je dána též možnost a jistota v poznání. Sv. Tomáš¹ dodává: „*Dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.*“ Nejistota moderních směrů filosofických má v tomto své zdůvodnění, své proč musí zůstatí nejistotou. Ztratil se v nich první absolutní základ bytostní. Rovněž je jasné, že přírodní vědy, které kladou svou jistotu na smyslovou zkušenost, nemohou dáti jistoty celému životu lidskému. Nesahají až na kořeny bytosti, zvláště lidské, v níž je základní struktura mohoucnost a uskutečnění, (*potentia — actus*) duše a tělo. Tělo spadá pod zkušenost smyslovou, duch nikoliv. K poznání ducha přicházíme intelektuálním způsobem a reflexí. Autonomie lidského ducha a jeho činnosti je tím určena; člověk je závislý ve svém poznání na bytostním řádu; jeho poznání je jím měřeno. Věci ve své strukturální nutnosti, která je odrazem věčného Ducha Božího, dávají možnost k jistému poznání.

Z této základny se pak vyvádí vzájemné spojení logického, metafysického a fysického řádu. Logicky pronesené a nutné zásady a důkazy mají příčinu ve vnitřní nutnosti a neměnnosti bytostních struktur, v poslední základně v Božském Duchu.

Fysický svět má rovněž své postavení, neboť jeho dění a zanikání děje se stále dle věčných zákonů rovněž neměnných. Řád bytostní a řád fysický nejsou si navzájem cizí.²

Maritain³ praví: „Je nutné poznamenati, že vědecký zákon nečiní nic jiného, než vyjadřuje (způsobem více méně přímým) vlastnost, nebo nutnost ontologické jednotky, která sama sebou nespadá pod smyslovou zkušenost, a pro přírodní vědce zůstává neznámou veličinou; a to ve skutečnosti není nic jiného, než co filosofové nazývají povaha věci, čili její bytost. Je nám

vrozena samovolná ontologie, imanentní v rozumu, kterou předvídáme dopředu, že komplexy jevů a vzájemných vztahů, pozorovaných zkušenostně, vycházejí z určitých bytostních vlastností, z ontologických X. Zkušenostní vědy nemohou proniknouti k strukturálnímu složení těchto bytostních znaků, neboť tyto jsou přístupny jen rozumové schopnosti (*intelligibile*). Ještě nad to je nejisté pro vědce, zda kategorie znaků, které jsou zkušenostně pozorovatelné jako více méně provisorně a nestále sdružené k vykonání své účelné práce, odpovídají skutečnosti. A přece je jasné, že v těchto strukturálních ontologických základech, zkušenostně nepozorovatelných, záleží dostatečný důvod, „*raison d'être*“ nutnosti stálých vztahů prvků, jak je vyjadřují vědecké zákony. Každý bytostní ráz věci ze své konstrukce dává nutnost určitých vlastností, nebo vyvádí nutně určitý účinek v určitých podmínkách, k tomu potřebných. Bytostní ráz věci se objevuje v říši skutečnosti obrácen k jednomu směru, (různému ovšem v různých věcech); (*essentia, natura determinatur ad unum*). Náhoda absolutní je nepochopitelná, ba naopak, je to kontradiktorní pojem. (Je to tedy na př. vlastní ráz lidského těla a jiných věcí fysických, morálních i sociálních, v nichž se tělo lidské pohybuje a podléhá vlivu, na němž spočívá pravdivost zákona lidské smrtelnosti a j.)

Metafysický řád věcí se ukazuje ve spojení se zkušenostním řádem fysickým a je základem nutných vztahů vyjádřených logicky. Bylo by nesprávné tvrditi, že nutnost a všeobecnost abstraktních pojmů nemá spojení s proměnlivým světem smyslovým. Tato první a základní pravda je zdůvodněna v pojmech *potence* a *aktu*. Smyslové poznání je prvním pramenem, z něhož vzhází lidské poznání, poněvadž lidský duch je v poznání pouhou mohoucností (*potentia pura*) a teprve smyslovými vjemy přijímá věci a tvoří si pojmy; uskutečňuje své poznání (*actus*). V lidském duchu je potencialita intelektuální schopnosti k všemu, co se dá poznat. Proto vzájemnost a harmonie smyslového světa s duchovním je postavena na rozlišování „*potentia et actus*.“⁴

¹ De Verit. qu. 11., a. 1., ad 13.

² Mauser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1932, str. 84.

³ J. Maritain, Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir, 1932, Paris, str. 50.

⁴ Srov. Mauser, Das Wesen des Thomismus, str. 85. Autor tam praví, že historicky věta Tomášova, že

Druhá věta tomistická, která je základním kamenem systému je: *Soulad mezi subjektem a objektem.*

Poznání se uskutečňuje tím, že poznávaný předmět přechází aktivní činností poznávací schopnosti k pochopení, k uvědomění. Na první pohled je patrný vztah subjektu poznávajícího a poznaného předmětu. Oba mají své vlastní rysy. Velmi záleží na řešení a určení poměru těchto dvou činitelů, subjektu—objektu. Nemůže být než na úkor obou, upírá-li se některý z charakteristických rysů jednoho neb druhého. Oproti plotinské větě: „Duše je v poznávání jen činná,“ která důsledně vzata přivádí k absolutnímu subjektivismu, staví tomismus vnímání — passivitu v poznávajícím; a to nejen na začátku poznání, nýbrž po celý děj poznávací trvá pasivní závislost na objektu. Absolutní idealismus je důsledným provedením plotinské věty. Je-li duše jen aktivní, pak nejen způsob poznání je vlastní, nýbrž tvoří i předmět, sebe, Boha, svět.¹

Tomismus rozlišuje přesně podle nauky o potenci a aktu práva a rysy poznávacího subjektu i objektu. *Subjektivní prvek* zahrnuje aktivní, životní a intencionální t. j. poznávací způsob vnímání věcí. Věci dostávají novou existenci v poznávajícím duchu. Abstrakční činnost počíná

smyslové poznání je jediným pramenem, z něhož vychází všechno poznání, znamená intelektuální převrat v 13. stol. v celé nauky o poznání a byly obavy, že bude sahati tato změna i na celý názor světový. Tím také Tomáš položil pevné základy k rozlišení mezi theologií a filosofií a postavil filosofii jako samostatnou vědu. Tomášem povstává nová orientace ve filosofických problémech na př. v důkazech o existenci Boží. Tomáš buď odstranil platonsko-augustinánské důkazy, nebo jim dal empirickou formu; vycházel z toho, co je skutečně dáno, nebo co se děje, co je potenciálního, avšak v úzkém spojení k absolutnu, k nutnému, k nejvyšší skutečnosti. Tomáš byl první, který svou novou teorií poznání dal vědecký podklad k skutečnému, avšak pouze k analogickému poznání přirozenosti Boží.

¹ V dějinném vzniku věta Plotinova neměla celý svůj význam, neboť Plotin i augustinánský směr byl realistický², avšak vliv byl již tam patrný. Absolutní aktivita ducha ovlivňovala na př. Viléma z Paříže, nebo Jindřicha z Ženevy, Rogera Bacona a j., kteří proto jednostranně chápali poznání.

² Viz Mauser, v cit. díle str. 88.

u elementárních prvků poznání, u smyslových dojmů a vjemů a postupně přichází až k universálním pojmům, z těch se tvoří principy, důkazy atd. Vědění vzniká jen z nové existence v duchu, z universálních rysů věcí, neboť tak zachyceny věci mají ráz stálosti a neměnlivosti. Proto subjektivní činnost lidského ducha je nesmírná a nezměrná, neboť duch je neomezenou mohoucností k poznání všeho. Tato subjektivní činnost nemůže být libovolná, nemůže tvořiti dle libosti věci; jen poznání Boží je tvorné,¹ lidský duch je pouhou mohoucností,² oproti předmětu je pasivní, přijímá předmět, netvoří. Proto smyslové poznání je prvním zdrojem všeho poznání. Subjektem smyslového poznání není duch sám, nýbrž pasivně vnímající a pak dále pracující kompositum z duše a z těla. Vnitřní smysly (obrazotvornost, aestimativa) zpracují jen přijatý material, proto smyslové poznání je pasivně — aktivní. Pasivní, pokud přijímá předmět, aktivní, pokud ho poznává. Proto předmět mimo mne působící svým dojmem na smysly je tíž, který přejímám a poznávám. Rozumová schopnost obdobně je pasivní, pokud přijímá předmět ze smyslového poznání, je aktivní, pokud poznává svým způsobem předmět, t. j. v jeho universálních rysech. Proto Aristoteles nazval intelektuální poznání „pati quoddam“.³

Podle filosofie sv. Tomáše duševní zrak nahlíží do světa skutečnosti, může patřiti na vše, co jest, neboť každé jsoucno je a může být předmětem lidského poznání. I v této věci, co do předmětu potencialita lidské schopnosti je neohraničitelná. Svou strukturou subjektu je dána možnost dívat se a poznávati objekt. Tím přicházíme k tomistickému realismu. Subjekt jako poznávací mohoucnost obrací se k objektu, který vyplňuje subjektivní mohoucnost, ovlivňuje ji, mohoucnost přijímá, předmět uskutečňuje poznání, je proto actus oproti poznávací schopnosti. Tato vhodnost je přirozená, je dána tím,

¹ I., qu. 14. a. 8. Sv. Tomáš.

² Sv. Tomáš, I. 79, 2.: Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.

³ III. Phys. 3. (Did. II. 275—276).

že jsou dány schopnosti a předměty. Je realismus tomistický naivní nebo kritický?¹ M. É. Gilson² postavil thesi, že realismus tomistický je metodický, nikoliv naivní, nemůže se však nazvat realismem kritickým. Jeho zaostření je proti idealismu, zvláště proti kartésskému: *cogito ergo sum*. Odůvodňuje to, že nelze idealistickým principem přijít k realistické noěťce. Kdo začíná idealisticky, skončí rovněž idealisticky. Historie idealismu rozvinula *cogito ergo sum* v další důsledek: *cogito ergo res sunt* a to je vysloveně antithese k scholastickému realismu. V realismu tomistickém je postavena vnitřní nutnost bytostní a postup filosofie je v tom, že jasněji si uvědomujeme obsah bytostní, takže *cogito* nemůže být nikdy zdůvodněním realismu tomistického. K tomuto tvrzení ho přivádí studium historie, která ukazuje nemožnost idealismu dostat se za kritiku k pozitivní konstrukci nebo k názoru na filosofii, která by měla vlastní obsah, mimo kritické zkoumání. V idealismu se ukazuje nutnost nahradit skutečnost rozumovými realitami právě pro postup, jenž nevychází z věci, nýbrž z myšlenky.

Ani Aristoteles ani sv. Tomáš nedokazovali, že jsou realisti, nebylo třeba, aby se kvalifikovali jako realisti v dnešním smyslu, neboť idealistický systém nestál proti nim ve smyslu dnešním, kartesiánském. V dnešní době však tomistický realismus v zásadách sv. Tomáše, že totiž možnost našich schopností poznati skutečno je dána od přirozenosti a že lidské přemýšlení přirozenou snahou, spontánně jde za tím, co je a znemožňuje „*cogito ergo sum*“, přichází k reflexivní činnosti kritické a objasňuje problém před rozumovým požadavkem kritiky. Gilson má pravdu, pokud nelze přijmouti problém tak, jak jej klade idealismus; bylo by však též nesprávné, neklásti vůbec kritického problému. Tím není řečeno, že má-li se dostat k právu realismus, musí se uchýlit k idealismu, aby mu postavil svůj problém. Je však nutné, aby realis-

mus tomistický osvojil si pravý význam slova „kritický“, t. j., že musí dovést posouditi a to dle toho, jak to vyžaduje zkoumaný předmět. V tomto smyslu připravil sv. Tomáš kritiku poznání, která nevychází z našeho myšlení, nebo z našeho pojmu jsoucna, v němž *esse* a *percipi* se shodují, nýbrž kritický realismus tomistický vychází z první zřejmosti (jejíž platnost se dá zjistiti reflexí intelligence), že je nemožné samo v sobě (nejen pro nás), aby některá skutečná věc zároveň byla i nebyla. To je nutný zákon jsoucna a skutečna, není to jen zákon ducha, pokud chápe skutečno. Tato reální nemožnost v jsoucnu je rozdílná od nepochopitelnosti, která odporuje „*percipi*“, o němž mluví Berkeley. Nevychází se tedy z pojmu o skutečnu, nýbrž ze skutečna samého. Základní rozlišení tomismu je skutečno, pokud je samo v sobě a pokud je poznáno. Tím není dáno ještě tvrzení, že subjekt nebo věc existuje. Intelkt poznává jsoucno, ať je jen možné, nebo skutečné. Rovněž absolutně se má k opaku jsoucna. Tato oposice je samozřejmá, nejen jako logické pronesení, nýbrž ontologicky.

Tato první zřejmost patří k přímému realismu v němž intelekt před tím, než reflexivně pronese úsudek o své existenci, před tím, než pronese „*cogito*“, pronáší reální platnost ve skutečnosti principu kontradikce.

Tomistický realismus není naivní. Je položen na kritickém zkoumání idealismu a na důkazu nemožnosti idealismu k vlastní konstrukci. Mimo to scholastická filosofie je studium moudrosti, t. j. vědy prvních principů a příčin věcí. Platnost a pravdivost jejich konklusí vychází ze zřejmosti principů, které mají svou povšechnou samozřejmost pro jednoduchost a jsou schopny dalšího tvoření. Jedná se v tomto systému o zřejmé principy, které jsou shodny se skutečností. Idealismus postavil jeden: *cogito ergo sum*, kdežto správná kritika idealismu přivádí k zřejmosti a k možnosti intelektuální stavby principu kontradikce a j. prvních principů.¹

Dr. M. Habáň O. P.

¹ Viz Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932, Desclée de Brouwer, Paris; Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, 1932, tamtéž; Gredt, *Unsere Aussenwelt*, 1921;

² *Le Réalisme méthodique*, ve *Philosophia perennis* Geyser Regensburg, 1930.

¹ Viz Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932, str. 158 atd.

TOMISMUS V NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGII

Zakončení studie o náboženské psychologii tomistické vyžaduje několik povšechných poznámek, které nebylo dobře možné umístiti dříve. Totiž poukaz na základní rozdíly směru tomistického a ostatních.

Všeobecně lze říci, že jako tomismus jest prováděním myšlenek Tomáše Akvinského, tak ostatní směry všechny jsou přímo nebo odvozeně závislé na Immanuelu Kantovi. Odpověď na tři hlavní otázky náboženské psychologie jako soustavy musí být taková, jaký jest názor na Boha a na poměr člověka k božskému a náboženskému.

Nová badání o Kantovi ukázala závislost Kantovu na některých předpokladech, daných dobou a s nimiž Kant buď musel počítati nebo je chtěl potírat. První předpoklad je Kantova závislost na pietismu, jenž ve své dualistické inspiraci jednostranně uzavírá náboženství v duši. Dále stál Kant vědomě proti náboženské situaci své doby, v níž se ve skutečnosti značně projevovala oddělenost života mravního a života náboženského. Věc, která dodnes mnohé myslitele vede na scestí protilehlé snaze Kantově; kdežto dodnes někteří myslitelé se snaží nesrovnalost vyrovnati tím, že hlásají možnost pravé mravnosti bez náboženství, Kant si pomohl tak, že samu mravnost prohlásil za náboženství. Ve snaze spojití obojí popřel prostě rozdíl mezi mravností a náboženstvím, snažil se prokázati teoreticky totožnost náboženství s mravností, aby se přece mohlo mluvit i o mravnosti i o náboženství. Tu jest pramen trapných rozpaků u myslitelů v náboženské psychologii kantovsky orientované, hlavně když se drží pojem mravnosti autonomní a tato autonomní morálka se stotožňuje s náboženstvím. Neboť je tím vytvořen takový pojem náboženství, že náboženská psychologie musí být přenesena tím na úplně jiné pole, než na jakém se ve skutečnosti náboženství rozvíjí a stává se psychologií nenáboženskou, psychologií subjektivních imanentních pochodů, jako při každém jiném myšlení a cítní lidském.

Ale ukázalo se, že i tento postulát autonomní

morálky je výsledkem prostředí, ve kterém Kant pracoval. Je výsledkem Kantovy snahy zvrátiti snahy jednak hedonistické a utilitaristické, jednak nauky mravnostního pozitivismu, jenž rozdíl mezi dobrem a zlem mravním odvozoval toliko od pozitivní, ničím věcně neodůvodněné vůle Boží. Autonomní morálka a také autonomní náboženství mělo znemožniti nízkost cílů hedonismu a utilitarismu a také odstraniti libovůli mravnostního pozitivismu.

Ráz nekatolické a kantovské náboženské psychologie trpí nejvíce neujasněností v záležitosti skutečnosti božství. Kantovi samému byla tato skutečnost postulát praktického rozumu; ale Kant nemyslel proto na skutečnost jen ideovou, nýbrž byl přesvědčen, jak dokazuje novější zkoumání, o skutečnosti reálné této jsoucnosti a tedy mimoideové. Avšak tato reálná skutečná jsoucnost jest mu naprosto transcendentní ve smyslu nedostupnosti a nezasazitelnosti. S Bohem spojuje pouze kategorický imperativ. Takové spojení subjektivním kategorickým imperativem nemůže vésti dále, než k uznání v náboženské psychologii jediného morálního náboženství, čili rovnice náboženství-morálka. Duševní pohyby tohoto náboženství zase nemohou být než pohyby ducha v sobě uzavřeného, budoucího důsledky sice na transcendentnu, ale nedostupném duchu. Jediné spojení, které Kant chtěl znáti, bylo schválení kategorických imperativů, kterého se jim dostává od reálné jsoucího božství.

Nesrovnalosti a nedůslednosti toho druhu jsou kamenem úrazu všech soustav náboženské psychologie, která přijala nějak Kantovy zásady. Jeví se to, již v obrysech zpracování stanoviska náboženské psychologie kantovských směrů. Buď jest božství nedostupně transcendentní, bez jakékoliv imanence; nebo jest výlučně imanentní člověku, bez jakékoliv možnosti transcendence. A v obojím případě se musí státi i náboženská psychologie i filosofie náboženství anthropocentrickou, v níž člověk sám je středem a vším.

Co Kant v zápalu boje a v závislosti a mentalitě doby neviděl, to jest obsahem náboženské psychologie tomismu. Vlastně je to střední

cesta. Tomismus rovněž odmítá nauky výlučného hedonismu a utilitarismu, nemá místa pro mravnostní pozitivismus. Ale to vše odmítá s jiného stanoviska, ne se stanoviska tak zoufalého jako Kant. Drží a dokazuje theocentrickou soustavu lidského života duše. Theocentrický kruh je v tomismu uzavřen naukou, že Bůh je sice svou bytností pro člověka transcendentní, ale není transcendentním naprosto a nedostupně: je transcendentní, ale zároveň člověku imanentní, s možností tuto imanenci stupňovati. Bůh jest imanentní jako První Příčina ve filosofickém smyslu slova, jejíž úkol nikdy není skončen, jejíž práce a příčinnost nikdy a nikde neustává, ani nemůže ustati, nemá-li se jsoucno propadnouti do nicoty. Ve své nejjemnější působnosti pracuje všude, kde něco existuje, a v důsledku své vrcholné jednoduchosti, jest všude tam, kdekoli pracuje. To jest spojení transcendence s imanencí, jak je vlastním rázem tomismu.

Nejnovější náboženská psychologie nemůže popíráti, že to jest jediné možné východisko a jediné možné pole zdárné práce náboženské psychologie, nemá-li se točiti v bludném okruhu. Nejnovější poznatky náboženské psychologie, totiž, vnucené váhou učiněných výzkumů, dávají za pravdu staré nauce tomistické, že je nutné uznati náboženství za původní, přírodní lidskou vlohu, která není jako u Kanta a následovníků nikterak ve své jsoucnosti a povaze závislá na rozumové nebo volní stránce člověka, jest dána zvenku, jako přirozenost sama je zvenku dána. Proto i psychologický rozvoj

náboženského života musí zachytiti celou bytost a celou činnost člověka. I zde totiž se musí projevit činnost První Příčiny a reakce na tuto činnost. A to reakce, v rozumové a volní stránce uznávající a dělající místo vždy nerušenější činnosti První Příčiny.

Tak jest náboženská psychologie tomismu důsledný další krok psychologie tomistické mimonáboženské, jež jest založena na skutečnosti mimodůševního předmětu a jeho vlivu na duševní mohutnosti. V náboženské psychologii tomistické jest zachyceno obojí, nejen myšlení, ani ne jen afekt, nýbrž obojí v souladné práci a v souladném podrobení vlivu transcendentního a imanentního předmětu reálného, Božství. Základní pojem tomistické náboženské psychologie není ani myšlení, ani chtění, ani cítění, nýbrž podrobení a růst z podrobení.

Konečně se takto může viděti oprávněnost konkrétní formulace rázu veškeré práce tomistické psychologie náboženské, když se praví, že stojí na pojmu a dojmu spravedlnosti. A zdá se, že není daleko doba, kdy se této oprávněnosti dostane uznání také na druhé straně, jest již připravováno teoriemi náboženské psychologie o vědomí nevyrovnanosti, nedostatečnosti, vědomí svatého, vědomí mezer. Neboť to, přivedeno do důsledků, jest jen hlas spravedlnosti, přírodně a živelně žádající, aby se dostalo každému, co mu náleží: vyššímu vlády a nižšímu podrobení.

Prof. Em. Soukup, O. P.

SVĚDOMÍ

V. kapitola.

Morálka vědecká a fakta svědomí.

Svědomí není tudíž ani mravním smyslem vrozeným ani mravním smyslem nabytým. Nemáme všichni stejné ponětí o *povinnosti*, již nutno plniti, o *dobru*, jež nutno uskutečňovat. Na druhou stranu se různost našich soudů a citů mravních nedá doposledka vysvětliti výhradním vli-

vem *dědičnosti a výchovy*. Je nepochybně cosi vrozeného v mravním vědomí a dědičnost i výchova vysvětlují z části její utvoření i znetvoření. Ale otázka *původu* nebo *povahy* mravního vědomí zůstává v jádře nevysvětlena, pokud se obrácíme při jejím řešení jen na prvky *subjektivní*.

Proto vynikající, ale neuvážliví sociologové hledali řešení problému svědomí jinde a usilovali založiti *morálku vědeckou*, tak metodickou a objektivní jako vědy přírodní. Uvidíme, jak

se do ní zamilovali, a vyhrazujeme si říci, co třeba soudit — pro štěstí či neštěstí lidstva — o podobném pokuse.

I. Morálka sociologická.

Všimneme si nejprve tendence, kterou mají všichni moderní filosofové, chtějící řešiti morální problém, tendence k založení individuálního vědomí na instinktu sociálním a na potřebě, potlačiti je ve prospěch vědomí sociálního. Mluvím zde samozřejmě o moralistech, jejichž myšlení se zbavilo všeho tradičního a dogmatického vlivu, a tvrdí o sobě, že závisí jen na ryzí vědě. Rozhodně duje vítr do plachet morálky sociální. Dokonce i ti, kdož věří v existenci a v hodnotu svědomí individuálního jako zastánci *mravního smyslu*, vrozeného či nabytého, činí je závislým jedině na jakémsi instinktu sociálním nebo na potřebách sociálních, tak že člověk ve stavu osamocení by podle nich unikl mravnímu zákonu, a v současném stavu společnosti by lidé, všichni lidé bez výjimky, měli jen povinnosti sociální. Za těchto podmínek se dalo předvídat, že dříve či později se bude morálka čistě sociální hledět postavit vědecky a vnucovati se bez ohledu a na újmu morálky individuální. To také nastalo, a vůdčí myšlenky této morálky měly a mají nyní tak zhoubný vliv na obecného ducha a na mravy, že bych si zazlival, kdybych na ni neobrátil pozornost mladých, abych je varoval před některými jejími svody. Přívrženci morálky vědecké nebo sociologické nepopírají, že fakta svědomí se nám naskytají ve dvojí podobě, jak jsme již řekli: jakožto *závazné* (nutné) a *žádoucí*. Ba naopak připouštějí, že Dobro a Povinnost jsou dvěma charakteristikami mravní skutečnosti. Jenže to vykládají po svém způsobu. Jeden z nich píše: „Zkoumajíce současné mravní vědomí, můžeme se shodnouti v těchto bodech: a) nikdy vskutku nebyla mravní kvalifikace přikládána skutku, jehož jediným předmětem je zájem jedince; b) jestliže jedinec, jako jsem já, nestanoví cíl, který by měl sám od sebe povahu mravní, je tomu tak nutně i s jedinci, kteří jsou mými bližními; c) z čehož uzavřeme, že je-li nějaká morálka, můžeme mít předmětem toliko skupinu

utvořenou množstvím sdružených jedinců, to jest *Společnost*.“¹ Morálka tedy začíná tam, kde začíná připojování k jakékoli skupině, protože toliko tam nabývá oddanost a nezištnost smyslu.

Společnost je věc dobrá, *žádoucí*, pro jedince, který ji nemůže popřít, aby nepopřel sebe sama. Jest zároveň mravní autoritou, jež činíc se sdílnou v některých předpisech chování, které jí obzvláště leží na srdci, dodává jim povahy *závazné* (nutné).

Zde je redukována na své základní prvky teorie morálky vědecké nebo sociologické. Podle této teorie *závisí morálka na společnosti a nikoli na mně*. Jinými slovy, není jiné morálky než morálka sociální. Morálka vnitřní mizí ve prospěch morálky vnější. Sociální autorita je poslední slovo mravní činnosti individuální a sociální.

II. Morálka sociologická není ani morální ani vědecká.

Co je na této teorii zvláštního, je to, že konstruována jsouc ve jménu vědy, jest tak nevědecká, že nemůže být víc.

Především jak se opovážit přizpůsobovati vědu morální vědám přírodním? První východisko morálky sociologické spočívá vpravdě v tom, že jevy sociální musí býti „odděleny od vědomých subjektů, které si je představují“ a že „se musí studovati zvnějšku, jako věci vnější“. Jsou skutečně „způsoby jednání...“, které existují vně individuálních vědomí“ a jež nemají substrátem individuum, nýbrž společnost“ 1. Tedy ježto byly ve vědách světa fysického odstraněny subjektivismus a antropomorfismus k největšímu prospěchu těchto věd, je nutno rovněž vymýtit veškerý subjektivismus a veškerý antropomorfismus z badání o lidech sociálních.

Jaké sofisma! abychom neřekli jaká naivita! Neboť jak vyloučiti subjektivismus a antropomorfismus z takové vědy, jako je věda mravní, jež se právě obírá *lidmi*, vědomými *subjekty*? Tato metoda podle jedné velmi správné poznámky se stává tímtež jako teploměr, na němž by

¹ DURKHEIM: *La détermination du fait moral*; *Bulletin de la Société française de philosophie*, duben 1906.

se ve vzduchoprázdnu měřila teplota nějakého kraje pouhým zjištěním čísel, označených na trubičce. Rtut by byla vyňata, aby se odstranila pohyblivost a nestálost jevu teploty.

S druhé strany, je-li morálka produktem kolektivity, zdá se, že se musí nutně vtiskovat jedinci, že tento je nucen ji přijímat *pasivně*, aniž má kdy právo vznést nad ní *soud co do hodnoty* nebo se proti ní vzepřít, ať je jakákoli! Podřizující individuální rozum vnější autoritě, vzdávají se tedy sociologové autonomie svědomí! Aby se vyhnuli této nesnazi, vymyslili si rozdíl mezi rozumem *jedincovým* a rozumem *neosobním*, který se uskutečňuje jen ve vědě. Jediný rozum, který má právo zasahovat a povznést se nad historickou skutečnost, máje na zřeteli její zreformování, jest rozum opírající se o co nejmétodičtěji vypracované poznání skutečnosti sociální v daném okamžiku jejího vývoje. Sociální věda má tedy praktický dosah. Osvětlujíc svět, nemůže zanechati temna v srdcích. Má být cosi jako arsenál, kam se sociolog a vědec přijdou vyzbrojit, aby „upravili“ mravní skutečnost, „zdokonalili“ ji a usnadnili její „objektivní vývoj.“ Ale nač uznávat, že společnost musí být uspořádána v jednom směru spíš než ve druhém, že ta ona změna zvíťazí „dokonalostí“ *objektivně* nad nějakou jinou, když pojmy „Dobrá“ a „Zlá“, které byly základnou tradiční morálky, nemají žádné vědecké ceny?

Řeknete snad tak, že tyto zastaralé pojmy „Dobrá“ a „Zlá“ se nahradí novými pojmy „normálního“ a „patologického“, „zdraví“ a „choroby“?

Ale otázka zůstává nadál v celosti. Kde se najde objektivní kritérium, jež umožní sociologům rozlišiti *normální* od *patologického*, a mravnímu ideálu oprostí se od sebe sama? Povahu „normální“ v dané společnosti, odpovídají sociologové, lze poznat podle obecnosti a rozšířenosti této povahy.¹ Bude tedy možno říci, že typ normální se zaměřuje s typem průměrným, je-li pravda, že je ten typ nejobecnější a nejčastější, a že každé uchýlení vzhledem k této oceňované míře zdraví je zjevem „chorobným.“

¹ DURKHEIM: *Règles de la méthode sociologique*. Paris, Alcan, 1906.

Dobrá, jenže „jsou-li průměrný a *normální* synonyma, pak všechno, co je nad průměr, jest abnormální ve stejném stupni jako to, co je pod průměr. Záře genia, která osvěcuje mozek mudrcův, inspirace podněcující básníka jsou fakty ještě méně častými než záchvaty šílenství nebo slabomyslnosti: rádo se připouští, že jsou všichni abnormální; avšak postavíme-li se na stanovisko praktické, nemohli bychom je směřovat a vznášet nad nimi stejný soud. Stav mudrcův jest abnormální, ale žádoucí. Stav bláznův jest abnormální a nechutný.“¹

Stejně tak v morálce. Předpokládejme, — a ten předpoklad není zbyhldarmý, — že se společnost náhodou povznese nad normální typ, jako mudrlec nad dav, který jej obklopuje, kdo by tu pak měl ten pošetilý nápad stahovat ji násilím až k té průměrné úrovni, až k prostřednosti?

Sociální teorie „normálního“ a „patologického“ dochází osudně k vládě prostřednosti. Ve jménu průměrného typu, jež prohlašuje za cejchovní míru mravního zdraví, by bylo třeba nastavěti domů, do nichž by se pozavírali všichni lidé geniální a světcí, to jest elita lidstva, jako se budují věznice pro zločince a nemocnice pro choré a šílené.

Ostatně jak by se vůbec stanovil tento normální či průměrný typ? Zřejmě s pomocí minulosti a to se zdá zprvu zcela prosté. Avšak není to spíše velmi libovolné? Kdo nám zaručuje, že sociální typ není v nepřetržitém vývoji? Je opravdu docela možné, že společenský organismus místo aby byl pro každý druh ve svých hrubých rysech upevněn, je nepřetržitě na cestě proměny a že rozlišování normálního a patologického se nepřetržitě vyvíjí s ním.

Za tohoto předpokladu budeme tedy mít vždycky jen morálku *provisorní*. Ale kdo pak bude řídit naše chování? Ve jménu čeho nám společnost přikáže jeden způsob chování spíš než některý jiný? Pomyslnou a marnou naději, kterou proto někteří sociologové vkládali do vědy, přenášejí jiní na samu skutečnost. Uznávají podstatně *provisorní* ráz morálky sociologické a při-

¹ BAYET A.: *Du normal et du pathologique en sociologie*. *Rev. Phil.*, leden 1907, str. 68.

způsobují se mu. Nač, říkají, se namáhat a hledati pohnutky jednání a chtít uspořádávat naše chování ve jménu nějaké teorie Dobra? Idea dobra existuje skutečně. Není nutně jasná a určitá pro ty, kdo se jí v praxi inspiroují, ale skutečně je oživuje; neboť kdyby je nic nepohánělo k činu, nejednali by. Tato idea dobra může ostatně být mnohoznačná, rozličná, protikladná. *Dobro jest v každém kraji, v každém okamžiku to, o čem kolektivní vědomí samozřejmě nebo výslovně soudí, že je to dobré.* Tyto soudy kolektivních svědomí platí vždycky jen na čas. Představy dobra, těmi soudy určované, podobny živým bytostem, se rodí, rostou, stárnou a umírají.¹ Nebylo možno s větší bezohledností a filosofickou jasností prohlásiti *naprostou relativitu* morálky, ani logičtěji dokázati nemohoucnost vědy, aby to odůvodnila. Není tudíž nic proti vědeckějšího nad pojem vědecké morálky.

Avšak to nicméně nedokazuje, že by morálka byla odsouzena k relativnosti. Ono se to pěkně řekne, že dobro je v každém kraji, v každém okamžiku to, o čem kolektivní vědomí samozřejmě nebo výslovně soudí, že je to dobré. Ale takového tvrzení s tak ohromnými praktickými důsledky, se neobejde bez důkazů. Co vpravdě ustavuje „kolektivitu“ těch vědomí, o nichž se mluví? Snad počet? Ale to pak se vracíme k zákonu silnějšího, k surové nadvládě většiny. A jest-li to sama *kvalita* představy dobra, co dodává mravní platnosti soudu kolektivního vědomí, pak tedy existuje jiná forma *soudu*.

Brzo uvidíme, že vně vědy a aniž by se proto dovolávala principu autority, představa dobra, která vládne všemu mravnímu konání lidskému, má platnost *objektivní a absolutní, nečasovou a universální*; že *povinnost* není něco podstatně relativního, ačkoliv její plnění je schopno jistých obměn. Uvidíme krátce, že mezi morálkou vědeckou a morálkou „četnickou“ je místo pro správně chápanou morálku rozumovou. Ale než započnem s výkladem, je dost pikantní si povšimnout, že vědecká morálka, dohnána k svým nejzazším mezím těmi „enfants terribles“ vědy, musila dospěti k nejautoritativnější morálce,

o jaké možno snít, podnikajíc apologii demokratického hnutí socialistického.

Když se dost navychvalovali úzkého spětí psychologie a sociologie na poli mravnosti a přesto konstatovali, že sociální a psychologické nemožnou být, jako zákony přírodní, stanoveny prostým aktem konstatování, ani prostým vědeckým nebo kontemplativním probadáním, došli někteří sociologové k tomuto závěru: Nepochybně jsou statistika a právo jedině schopny vyvodit zákony z toho chaotického a anarchického materiálu, jímž je sociální skutečnost. Ale je nutno jí doplniti *postojem volným, zákonodárným, přinucujícím*. Zákony činnosti mravní a sociální mohou být objeveny pomocí „uváženého počínu, tvůrčího aktu vůle, kategorickým imperativem, který vylučuje výjimky a zjednodušuje psychickou a sociální složitost.“¹ *Tot aktivní metoda demokratická*, symbolisovaná reprezentativní vládou, založenou na všeobecném hlasovacím právu. „Reforma přijatá jedenapadesáti jedinci bude platna též pro těch devětačtyřicet zbývajících, kteří ji odmítali, tím způsobem, že metoda se stane účinnou a síla vůle neomezenou při vyloučení faktů neredukovatelných.“ *Anarchie má prozatím své místo* v sociální přeměně, neboť každý pokrok je doprovázen nepořádkem, anarchií. „V den, kdy budou uskutečněny poslední vědecké a technické pokroky, až společnost bude už dávno universalisovaná, v ten den se každý rozvratný živel, každý zárodek vnitřní revoluce stane pro příště nemožným.“ *Poslední anarchie rozpoutaná posledním pokrokem bude zachycena v poslední statistice.*²

Právě tak je demokratické hnutí socialistické jedinou života schopnou a účinnou metodou sociologickou. Demokracie je živou a žitou vědou eticko-sociální... K odhalení sociálních zákonů se dojde jen nařízením a rozšířením jich. Nakonec bude člověk triumfovat nad ideou Boha. Dospěv k poslední etapě pokroku, bude vševědoucí, všemohoucí, věčný. Tot jsou právě atributy božství. Idea Boha je instinktivní, nejasně anticipovanou vidinou člověka v jeho plném rozvoji.

¹ DRAGHICESCO D.: Le problème de la conscience. Paris, Alcan 1907, str. 136,

² DRAGHICESCO D.: Cit. dílo, str. 161, 176, 189 atd.

¹ BAYET A.: *L'idée de bien*. Paris, Alcan 1908, str. 233.

V tom je poslední slovo toho, co by se dalo nazvat *sociálním pragmatismem*. Nebyl bych se o tom šířil, kdyby takovéto myšlenky, vrhané s neuvěřitelnou troufalostí a ve jménu vědy, neměly již jistý velký vliv na veřejnou mysl a na mravy a nesměřovaly k porušení mravního vědomí i u těch nejlepších duchů.

Tato apologie zákona a většiny, která jej tvoří, svým *volním, donucujícím* postojem, jest přijímána mnohými nejen principiálně, nýbrž *fakticky*. Aktivní metoda demokratická jest již hojně užívána v některých parlamentech, kde jsou zákony vyhlášovány a rozšiřovány beze všeho zřetele na oprávněné požadavky veřejného mínění i na skutečná práva menšiny. Zákon jednou prohlášený se stává nedotknutelným, čímsi posvátným, nač nikdo nemůže sáhnout bez porušení práva, i kdyby ten zákon byl nespravedlivý a ničivý pro všechny svobody. A stává se posvátným i v očích některých lidí, kteří proti němu zuřivě bojovali a nehlasovali pro něj, aby uposlechli svého svědomí. I „lidé z lidu“ přivyknou tomuto způsobu vidění, tak byla zpracována v tomto bodě jejich sociální výchova všemi těmi, kteří na ní mají zájem. *Zákon je zákon*, slýcháte

na všech stranách, jako se říká v Islamu: Bůh je Bůh, a Mohamed jest jeho prorok. Dělá se ve jménu zákona, co by se nedělalo ve jménu Boha, i když se člověk ještě opovází podrobiti se vůli boží, když se zákon staví proti ní.

Je zřejmo, že se musí v mravní výchově svědomí bráti v počet *zákony a mravy*; že *statistika* a *právo* tu mají své místo; že se otázka sociální vtírá pozornosti vychovatelů a žádá si býti rozřešena. Nikdo o tom není víc přesvědčen než já, a vbrzku to též ukáží. Ale odtud až k potlačování práv svědomí individuálního ve prospěch svědomí kolektivního; odtud až ke zdůrazňování *aktivní metody demokratické*, jež obětuje jedince, před metodou rozumovou, která jej respektuje a berouc v počet jeho práva, podporuje práva kolektivity, — je velmi daleko!

Ostatně to sociální *nadsazování* musilo vyvolat prudké protesty se strany sociologů, pečujících ještě o uchránění individuální morálky před politickou tyraníí. Ty se již začaly zdvihát a všechno dává předvídat, že v krátkosti nabude *tradiční morálka* opět svých práv, zvítězví naplno nad *morálkou sociologickou*.

M. S. Gillet, O. P.

PSYCHOLOGIE A PROBLÉM DUCHOVOSTI

(Pokračování.)

Podstata duchovosti a estetický požitek.

Chceme-li se pokusiti o takovéto určení, nevychytneme se hned na počátku jednomu paradoxu: musíme míti vůli, abychom řešili problém položený a při tom zároveň nezhostíme se vědomí, že jsou to právě projevy volní, které nejvíce ztěžují a zatarasují cestu při tomto zkoumání. Od volního aktu, ba lépe ještě, od volního stavu, který nevychází z konkrétní představy, jako spíše z ideí neurčitěho obsahu více intuitivně chápaného až ku konkrétnímu vykonanému činu, jde cesta tak modifikující, že usuzovati postupem opačným je nezřídka naprosto nemožno. Může se státi a dá se také sledovati, že týž konečný akt vznikl z popudů diametrálně rozdílných. Jednou mohla jím býti brutální, číře egoistická choutka pudová, jindy však týž akt,

alespoň pokud ve fysickém světě se projevuje, vzešel z nejušlechtilejšího altruistického snažení. Mnohoznačnost volních projevů není o nic menší než mnohoznačnost výrazových pohybů. Kony volní, resp. jejich povrchní pozorování, odvádějí spíše nežli přivádějí k pochopení našeho duchového principu. Povede tedy bezpečnější cesta tudy, kde kony volní, pokud možno jsou vypojeny. Jest to cesta estetických stavů myslí, estetického vnímání v prvé řadě, ale ovšem též estetická tvůrčí činnost. Netřeba se obávati nedorozumnění, které by snad mohlo vyplynouti z toho, že přece v tvorbě umělecké úsilí volnímu přísluší význačná úloha: v okamžiku, kdy umělec přichází k tomu, aby úsilím rozumovým i volním dal vnímatelný tvar své koncepci, jest vlastní estetický tvůrčí stav již ukončen.

Pokusme se kombinovati cestu, vedoucí k duchovosti od estetických stavů myslí cestou mířící tamtéž, od psychologie zvířecí. Mám na mysli znamenité výtěžky tohoto oboru, kterých dosáhl po mnohaletých studiích zmíněný již V. Buytendijk: „Člověk má a prožívá objektivní skutečnost a má a prožívá také subjektivní představy této skutečnosti. Zvíře neprožívá ani jedno ani druhé. Žije pouze v okolním světě, v životním prostředí, které není dáno zvířeti předmětně, pokud nemá žádných představ v našem smyslu. Zvíře staví se vůči svému okolí jen činně svou vlastní duševní formací.

Podmíněno touto bytostnou rozdílností, jest lidské vnímání a jednání něco docela jiného než příslušné pochody zvířecí.

Moci vstoupiti ve spojení se skutečným, objektivně daným světem, znamená státi se člověkem. To vzniká a upevňuje se láskou.

Láska sama není prostředkem poznání, ona jest pouze silou, kterou prožitek se štěpí v objektivní skutečnost a subjektivní představu.“ (Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier, Blätter für deutsche Philosophie, III. 1, 1929, str. 48.)

Jak nápadnou paralelu poskytuje k tomu Hegelova estetika (ovšem dávno již není Hegel oním filosofem pouhé konstrukce, John Mc. Taggart, Ellis M. Taggart: Studies in the hegelian dialectic II. vyd. Cambridge 1922 rází dokonce slovo, že dialektický proces není konstrukcí, nýbrž rekonstrukcí): „Všeobecná potřeba z umění tedy jest ono rozumné, že člověk má si pozvednouti vnitřní a vnější svět k duchovému vědomí jakožto předmět, v němž svou vlastní bytost opětně poznává. Potřebu této duchové svobody ukáží, tím že jednak vnitřně, což jest pro sebe činí, rovněž však toto „jsoucno pro sebe“ zevně realizuje a takto, co v něm jest, pro sebe a pro jiné v tomto zdvojení přivádí k názoru a poznání. To jest svobodná rozumnost lidská, v níž má svůj základ a nutný původ jak všechno jednání a vědění, tak i umění.“ (Hegel, Aesthetik, 2. vyd. 1842—43. I. str. 41—42.)

Toto určení znamená drobný krůček ku předu: pokouší se vystihnouti princip duchovosti pozitivním znakem: svobodou. Avšak nejen vznik umění, též celé dějiny jejich jsou svědkem to-

hoto principiálního určení: nad dějinami přírody psány jsou a hlavně uměním, byť písmem ještě velmi nedokonalým, dějiny ducha. Mezi zákony vývoje v dění přírodním, které se nám podařilo formulovati a mezi těmi, které tušíme ve vývoji ducha, jeví se nám rozdíl, který mnohé dovede objasniti. Ve vývoji přírodním, ať již jej uznáváme v mezích maximálního či minimálního jeho dosahu, jest v průběhu dění již implicitě dána výslednice, kdežto ve vývoji duchovém — ač i tu jsme na stopě zákonitosti, snad analogické oné, která ovládá dění přírodní¹ — setkáváme se s úkazy svědčícími o svobodě a nekonečných snad možnostech, tušíme, aniž dovedeme postihnouti jakousi svrchovanou svobodu projevující se vyšším řádem zákonitosti, přibližujeme se tomu, co pokoušeli se vystihnouti Kant, Schiller a jiní, jsme tu svědky jakéhosi Spiritus..... flat ubi vult.

Dějiny myšlení, dějiny kultury vůbec jeví se jako stálá manifestace svobody duchové. To, v čem postřehujeme zákonitou vázanost, po případě přímo vývojovou nutnost, není tato duchová potence, nýbrž pouze ony objekty, oni činitelé, na nichž se projevuje a na něž v daném světě naprosto jest vázána ve svých projevech. Estetické ustavení myslí, estetický postoj jest jedním z těchto projevů svobody, v něm uvědomuje si s bezprostřední jistotou, že ve svém poměru k objektivnímu světu duch není vázán jedinou strukturou vztahů. Mění je, nejen donucován k tomu povahou svého objektivního světa, nýbrž i často svým vlastním impulsem. Suverenita ducha nejznamenitěji projevuje se právě ve stavech estetických, neboť strukturální změna vztahu jest tu snad nejnápadnější a může nastati okamžitým představením myslí. Člověk každodenního života najednou na dobu kratší či delší stává se jinou bytostí, jeho poměr k vě-

¹ Historicko-duchový vývoj, nebo, abych se skromněji vyjádřil, historicko-umělecký vývoj jest podmíněn nejen vždy opětným rozkladem celosti. Teprve tímto seberozkladem jest dán předpoklad pro vstup v nový, periodický cyklus vývoje — teprve takto obsahuje vývojový proces tento zvláštní odstředivě odstředivý, kontraktiálně expausivní rytmus, který tak silně upomíná na jisté pochody *organického* života. (F. Adama v. Scheltema: Ganzheit und Form v Blätter für deutsche Philosophie, VI. 1/2 1932.)

cem se mění pronikavě, aniž je třeba, aby si vždy jasně uvědomil, v čem spočívá tato změna: avšak rozhodně si uvědomuje možnost a existenci rozmanitých poměrů vůči svému světu. Toto uvědomění neschází ani v jiných oblastech duchové činnosti, setkáváme se s ním zrovna tak ve vědě, jako v etice i v náboženství. Ale v prožitku estetickém dospívá se k nejvlastnějšímu hloubkovému prožitku, tehdy se uskutečňuje ona prožitková forma citění, která, dle Kruegra, jest významnější než všechny ostatní. Strukturálnost na duševní skutečnosti, zvláště celost a skladebné členění, zkrátka trvalá formovanost duševna dospívá zákonitě bezprostředně k vědomí: v hloubkovém charakteru prožitků, především citů (Krueger, *Komplexqualitäten*, str. 120.). Toto vše můžeme aplikovati a to především na prožitky estetické. Co tu nesmírně významného a propastně dalekosáhlého, jest proneseno suchou řečí vědy, to živým prouděním hlubinného a tajemného života duševního se bezprostředně projevuje v tvůrčím konu uměleckém a v estetické kontemplaci.

Smíme ovšem říci, že duchovost se projevuje i v myslícím aktu poznání i ve volném konu etickém i v náboženském zanícení, ale v žádném z těchto duchových projevů nejeví se nám ve své úplné čistotě a ryzosti, neboť teleologie všech těchto aktů, znamená již mísení buď úplné nebo částečné heteronomních prvků; to znamená ovšem nikterak znehodnocení těchto činností, jimž právě tato jejich teleologie dodává zvláštní hodnoty a významu pro život lidský: to znamená pouze, že těmito oblastmi je velmi ztížena, ne-li zcela znemožněna cesta, která by vedla k postihnutí duchovosti, z níž zvláště a především třeba eliminovati všechnu teleologii, alespoň tu, která leží v rovině účelnosti lidského života. V aktu estetickém, ať jde již o umělecký prožitek či o umělecké tvoření, zachycujeme, ovšem také ne bezprostředně, čisté projevy duchovosti, ne-li jinak určitelné, tedy alespoň jako nesmírné, neobsáhnutelné bohatství volného proudění vnitřního života. V plnosti takového aktu jakákoliv analýza, která by chtěla oddělit a stanovit jednotlivé složky prožitku, jest naprosto nemožná, neboť on v tom okamžiku stal by se něčím zcela jiným a ne již estetickým

prožitkem, jakmile bychom chtěli prostě vedle sebe klásti to, co tvoří jeho zvláštní jinde nepostihnutelnou a nekonstruovatelnou jednotu. Jsme tu odkázáni skutečně jedině na svou okamžitou intuitivní jistotu, které se nám dostává pouze ve chvíli tvůrčí činnosti nebo estetického prožitku.

Takto mohlo by se zdáti, že odtud nelze daleko proniknouti, k duchové podstatě, když vlastní poznání, kterého by se nám dostalo právě teprve analýsou zmíněných stavů, jest nám odepřeno. A přece již v tomto negativním určení jest dáno něco pro žádoucí poznání. Je jím vysloven jeden velký poznatek, že duchové projevy lze zachycovati ve dvou různých oblastech: v jedné, ve které vládne teleologie a ta obklopuje vlastní duchovost těžce proniknutelnou a mnohonásobnou vrstvou heteronomních prvků, a v druhé, teleologii nepodrobené, kde možno zachytiti duchovost téměř bezprostředně. A z rozdílnosti obojích projevů je možno usuzováním postoupiti zase o krok dále. Teleologie, zaměřující všechny činnosti duševní za cílem vytčeným, nutně nese sebou zúžení totalitního proudu duševní celosti, kdežto v aktu neteleologickém jest dána možnost, aby duchový proud rozlil se plným tokem. Mohli bychom to vyjádřiti, vydávající se ovšem v nebezpečí přirovnání vždy pokulhávajícího, obrazem regulovaného toku vodního, jehož energii jsou předpisovány dráhy i intenzita vzhledem ke konkrétnímu využití vodní síly, pro teleologické dění duševní a nespoutaného proudění elementární masy vodní pro činnosti nevázané účeloslovným určením. Blíží se to snad dosti tomu, co Larsson takto vystihuje:

„Mám-li jedno na váze, zmizí druhé, proti němuž to mám odvažovati. Objasnil-li jsem si účinek jisté skupiny příčin, nemám snad již moci, abych více jich podržel a tak zas to všechno zůstává ležeti, chci-li jinou skupinu přibrati. Po-da-ři-lo-li se mi však všechno najednou obsáhnouti, pak nastává právě to, co nazývám intuicí, ona *comprehensio aesthetica*, která jedním pohledem shrnuje názor, o níž Kant praví, že nemůže býti vtěsnána do pojmu“ (Larsson: *Intuition*, Jena, 1926, str. 36). Tím dostáváme se také v blízkost toho, k čemu dospělo nejnovější bádání psychologické a co Krueger takto formu-

loval: „Vždy znovu bývá dáno dojemně člověku prožiti, jak tvůrčí síla duší propůjčuje okamžiku trvání. On smí bezprostředně, už s této i s oné strany ratio zakusiti, co jest mu strukturálně přiměřeno nebo struktuře protivno, co udržuje výstavbu jeho nitra, ji ohrožuje nebo podporuje. Mezi těmito hloubkovými prožitky jsou nábožensko-mravní hnutí a utváření nejpůsobivější, nejvýznamnější pro vývoj a také poznání. Psychologu vždy jest potřebí, aby od své namáhavé drobné práce vzhlížel ke kosmu platných hodnot. Nesmí zapomenouti úcty před udržující tvůrčí prasilou, která dle naší víry od věčnosti do věčnosti vládne všeobšáhlym celkem.“ (Krueger: *Komplexqualitäten*... str. 121.)

Obrátí-li se pak náš tázající zrak k uměním, od nichž v první řadě očekává odpovědi, nebude nikterak zklamán, přihlédně-li jen poněkud pozorněji k jejich dějinám. Ovšem, jedna podmínka jest tu nezbytná: abychom přísně rozlišovali mezi skutečnými uměleckými díly nescoucími hodnotu tvůrčí a mezi řemeslnými výrobky pauměleckými, pracovanými dle šablony, která po nějakou dobu mohou vzbuzovati zdání uměleckého díla. Oddejme se prožitku, kteréhokoliv díla uměleckého, nikde neshledáme se ve svých stavech duševních s takovým, který by byl zatížen a také zúžen zaměřením za nějakým životním cílem. Zde by bylo možno uvéstí námitky, které zdánlivě by operovaly případy, že přece někdy tak se děje. Analýsa jejich by však spíše prokázala opak. Stala by se skvělým obhájením uvedené tese. V první řadě bylo by zrekapitulovati vše, co bylo pronešeno o problému asociativních faktorů.

Volckelt připojuje své úvahy o asociativních faktorech uměleckého dojmu těsně k rozboru představ významových (*Bedeutungsvorstellungen*). Čím více jsou tyto vypracovány k plné názornosti, tím esteticky příznivější je situace. Vystává otázka, zda vedle významových představ ještě přicházejí v úvahu jiné, zda esteticky jsou přípustny také představy asociativní. Estetické hodnocení předmětu nemůže se prováděti nikdy hlavně a převážně představami asociovanými. Ale znamenalo by to zacházeti příliš daleko, kdybychom chtěli asociované představy úplně vymýti z estetična. Zaujímá zde tedy Volckelt

jistou měrou stanovisko proti Fechnerovi, jenž silně a obšírně poukázal k tomu, že estetická hodnota závisí velmi spleťtým způsobem na zásobě představ estetického nazíratele, dozrávát ona obohacení více nebo méně příbuznými představami. Jenom nepřihlíží Fechner k tomu, zda jsou tyto představy vtaženy ve význam předmětu, nebo zda v poměru k významu předmětu tvoří pouhé „vedle“, jen obepínají a krouží okolo jeho významu. Je-li tomu takto, pak mohou uplatňovati nárok na estetickou hodnotu, která přísluší útvarům fantasiijním, k estetické hodnotě předmětu však náležejí pak nanejvýš jen vzdáleným způsobem. Rozmanitými směry mohou nabýti asociované představy estetického oprávnění. Sluší především uvážiti onen případ, kde běží o ještě neestetické předpoklady. Tím jsou míněny znalosti, které se přibírají buď z vlastního rozpomínání nebo z katalogů, aby se porozumělo estetickému předmětu. Tento duch asociovaných představ nazývá Volckelt předpokladovými (*vorbedingende Vorstellungen*). U vzdělaného nazíratele nedojde k vlastní asociaci; zná-li historické předpoklady díla (na př. obrazu), nastane zkrácený pochod, větová jistota, že máme příslušné znalosti a že je kdykoli můžeme zopakovati. To naplní nás při pohledu na předměty našeho estetického vnímání tak nerozdílně od smyslového vnímání, že tu nemůže býti řeči o představě vedle estetického nazírání. Nutno-li sháněti potřebné znalosti, jsou animoestetické asociace nezbytny. Bylo by pošetilostí zavrhovati díla, která kladou na nás úkol, abychom se k estetickému prožitku dopracovali. Ale jistě nebezpečí tu jest. Činilo-li nám potíže prohlédnouti vztahy na př. v obraze předvedené, může se státi snadno, že toto uspokojení bude považováno za estetické. Ale často jsou asociované představy zcela nebo zčásti významovými představami. Dám-li se poučiti o předmětě, patří část sdělených představ k předchozí historii, jiná část tvoří význam toho, co jest zobrazeno. V každém případě také ony poznatky, které vyslovují bezprostřední význam předmětu, pokud mají formu poznatků, vědění, nestaly se ještě estetickými významovými představami. Poznatky jsou čímsi mimoestetickým, významové představy naproti tomu immanentně estetickým.

Za druhé mohou associazované představy nabýti tehdy významu pro estetický postoj, vyzývají umělecké podání naše představování k dalšímu sledování zobrazeného, ať už vpřed či vzad, zkrátka k nějakému doplňování. Tyto představy zové Volkelt doplňovacími. Zase by bylo nesmírným přeháněním, kdybychom chtěli takováto umělecká podání zavrhovati.

Za třetí jsou associazované představy přípustny následkem jakéhosi přebytku fantasie. Hned oprádáme na př. básnické dílo tichými a lichotnými pohyby fantasie, hned bouřlivými a nárazovitými. Zvláště hudba dovede takto působiti na mnohé osoby, že je podnítí k rozmanitým, více méně vyvinutým fantasijním viděním. Ve starší německé estetice se vyskytuje neobyčejně často a v rozmanitých formách myšlenka, že krásný zjev nese v sobě nevyčerpateľnost ideí, že znamená celý svět, nekonečnost. Podkladem této myšlenky jest správný postřeh, že jsou estetické útvary, které se vyznačují plností nálady, přesahující konečný útvar. Nepochybně jest tento třetí druh associazovaných představ (obehrávajících, umspielende Vorstellungen) v užším vztahu k estetickému rázu předmětu než obě dřívější formy. (Volkelt, System I. str. 137—150.)

Jest otázka, vystačíme-li na psychologický výklad estetického vcítění s pouhou asociací. Výraz a asociace znamená Volkeltovi, že běží o představy, které nevyplývají z povahy příslušné věci, nýbrž se připojují více vnějškově. V tom smyslu mluví o asociativním vcítění: tu jsou vzaty prostředky pro vcítění ne z dojmu vnímaného předmětu, nýbrž z dřívějšího, při nejrozmanitějších příležitostech získaného zkušenostního vědění. Asociace v tomto smyslu relativně zevní příslušnosti někdy pomáhá navazovati vcítění, jindy ustupuje nebo úplně schází.

Jinak jest tomu, když při „asociaci“ myslíme na to, že se sejdou obsahy vědomní následkem vztahů, které trvají uvnitř duševního života. Tu je poměr bezděčně se dostavující závislosti. A nejsou to vztahy v zevním světě, nýbrž uvnitř duševního života. Vše charakteristické by se odňalo výrazu asociace, kdybychom k ní chtěli čítati jednak úmyslně spínání představ, jednak sled počitků a vněmů určo-

vaný zevním světem. Jest tedy předpokladem asociace, že tovaží vztahy jednak mezi obsahy uvědomělými a mezi obsahy představovými, ležícími pod prahem vědomí a jednak mezi neuvědomělými samotnými a že tyto vztahy a souvislosti jsou směrodatny pro setkání představ ve vědomí.

Poměr asociace může býti také mezi představou a obsahem citovým nebo mezi dvěma obsahy citovými.

Vcítění spočívá na asociaci v uvedeném smyslu. Setkání názoru a citu děje se bezděčným způsobem a narážíme tu na oba vztahy podobnosti a sousedství ve vědomí.

Vidíme gesto pýchy. Ať se děje vcítění bez zprostředkování nebo zprostředkováním požitků napínání, v každém případě jest přidružení onoho afektu určeno tím, že jistá pospolitost v našem vědomí se často udála.

Avšak také asociace dle podobnosti hraje úlohu ve vlastním vcítění. Ale jakkoli asociace dle podobnosti může zasahovati, tedy daleko přednější místo zaujímá asociace dle sousedství ve vědomí.

Zcela jinak zase třeba souditi o poměru asociace a vcítění, rozumíme-li asociací posloupnost nebo sousednost obsahů vědomních. Asociace je tu opakem jakéhosi „bytí v sobě.“ V tom smyslu setkáváme se s ní na př. při čítání, při reprodukování toho, čemu jsme se naučili nazpaměť a také všude, kde si na něco vzpomínáme. Ale také současná spojení představová sem náležejí. Ve všech takových případech běží o obsahy vědomní, které se mimo sebe nacházejí.

Volkelt nevěří, že by bylo možno převésti vcítění na asociaci v tomto smyslu. Ve vcítění totiž má názor sám na sobě vzhled citového obsahu a zdá se, jako by nám z nazíraného sám přicházel vstříc.

Zastánce vcítění mohl by se hájiti tímto obratem: Asociace mezi názorem a citem, jest tak těsná, že cit vyvolává zvláštní účinek na názoru. Netřeba tedy předpokládati pro vcítění žádného zvláštního duševního výkonu. — Záleží na tom, abychom jasně řekli, co máme rozuměti tímto účinkem. Záleží toto působení jen v tom, že cí-
tění připojí názoru něco ze svého rázu? Má-li

se vyhověti faktu jednoty, musili bychom ono působení pojímati jako vnitřní proměnu názoru oním cítěním. Ale tu jsme již vykročili nad zevní asociaci a předpokládáme již vnitřně jednotné uplatnění cítění a nazírání. A v tom asi spočívá ono „více“, jímž se liší vcítění od asociace. Je tu, dle Th. Zieglera, intuitivní jednota. Cít se oddává názoru a názor přijímá v sebe to, co jest cítěno. Volkelt zove tuto jednotu spájením (Verschmelzung.). To jest podstatně více než pouhá asociace: je to intuitivní patření; bylo by též možno nazvati to patřením fantasiijním. (Volkelt u. d. 236—247.)

Na krajně zamítavé stanovisko vůči asociativním faktorům estetického předmětu staví se Lipps. Dle něho nic z toho, co smyslově danému faktoru estetického předmětu jest pouze asociováno, nenáleží k tomuto estetickému předmětu, žádný takový moment neexistuje vůbec pro estetické nazírání, nemůže tedy k tomu přispěti, aby učinil tento předmět estetickým. Ani nejnutnější a nejjednoznačnější asociace nemohou učiniti to, co jest asociováno s estetickým předmětem nebo s jeho smyslovým zjevem, jeho estetickým faktorem, pokud nejsou ničím než právě nutnými a jednojazyčnými asociacemi.

„Je-li mi darován na př. obraz z drahé ruky, může trvati mezi obrazem a „drahou rukou“ nejintimnější asociace. Ale s estetickou podstatou obrazu nemá to co činiti.

Snad se řekne, že tato asociace není jednoznačná a nutná. V našem případě to může jen znamenati: asociace mezi obrazem a okolností, že mi byl darován drahou rukou, není jednoznačná a nutná, t. j. v obraze samém nic z toho „nespočívá.“ A tento význam budou vůbec míti všechny „jednoznačné a nutné“ asociace. Avšak, že něco v něčem smyslově vnímaném bezprostředně „leží“, v tom „leží“ právě pokaždé více než pouhá asociace. Zkušenostní asociace čistě jako takové nemají esteticky s věcí vůbec nic společného.

Skutečná podoba perspektivně zobrazeného domu nebo skutečná velikost zmenšeně nakreslené osoby není zajisté „vcitována“ v to, co vnímáme. Ale zajisté smím říci: „vidím“ ji bezprostředně „v tom“; či opět, ona pro mne v tom

„spočívá.“ Nevidím toho, co vidím a nepřipínám k tomu představu skutečného fakta, tak jako připínám k vněmu vznášejícího se tělesa představu padání nebo k optickému vněmu kamene představu jeho tvrdosti, nýbrž „v“ plošném obraze, který vidím smyslným okem, myslím třírozměrné těleso nebo ono se představuje „duchovému oku.“ Co vidím smyslovým okem, jest mi representantem nebo symbolem toho, co jest tím míněno nebo duchovým okem „viděno.“ „Nevyjadřuje“ mi to něco, ale „znamená“ mi to něco. Avšak i tento symbolický vztah jest ve své poslední příčině či ve svém vlastním jádře něco podstatně rozdílného od každé pouhé zkušenostní asociace.

Z toho vidíme zároveň, jaký za všech okolností musí býti vztah, který trvá mezi smyslově vnímavou složkou estetického předmětu a tím, co jinak k estetickému předmětu má náležeti. Jest to vždy symbolický vztah. Vztah mezi onou složkou a duševnem v předmětu „vyjádřeným“ jest onen druh symbolického vztahu, který má zvláštní jméno „vztahu v cítění.“ (Lipps, Aesthetik II., Hamburk, Lipsko 1906, str. 28—32.)

Kaarle S. Laurila položil otázku takto: Máme uznati tak zvané asociativní představy za právoplatné v estetickém dojmu? Za asociované ve vlastním smyslu pokládá jen představy, které jsou bezprostředními produkty asociace, které vděčí tedy za svůj vznik ne *také* asociaci, nýbrž *jedině* asociaci a které tento ráz představ *pouze* asociovaných podržují. Ale toto pozitivní pojetí obmezení jest ještě příliš obecné. Žádná asociovaná představa není asociována obecně, vždy jen v poměru k asociujícímu prvku vědomnímu. Tento zvláštní poměr k jinému vědomnímu prvku činí asociovanou představu asociovanou a jen z tohoto poměru možno poznati asociovanost.

Jaký jest tento poměr? Co jest jeho charakteristikou? Asociovanost se vyznačuje jednak vzájemným spětím, čímsi společným, jež spočívá právě buď v podobnosti nebo kontinuitě. Není to však něco, co v sobě spočívá, nýbrž něco, co leží vně sebe. Není-li takový poměr asociovaných prvků vědomních, pak nejen už spolu *pouze* sdruženy. V poměru asociovanosti se stalo něco jiného. Asociovaná představa jest

vždy odbočením od daného. Tím je tedy dán výrazu „associovaná představa“ značně užší význam. — Hrají-li associazované představy nějakou úlohu při estetickém dojmu a jakou, vyplýne nejlépe z toho, budeme-li zkoumati, kteří jsou vůbec činitelé estetického dojmu. Bylo by možno dáti tomu též tuto formu: Co patří k estetickému předmětu? Především něco smyslově vnímatelného. Tento první činitel v estetickém dojmu uměleckých děl jmenujeme dle terminologie Fachnerovy přímým činitelem. Je však patrné, že on sám neuskutečňuje estetického dojmu. Aby to, co bylo přímo pocítěno, působilo esteticcky, musí býti apercipováno. Je tedy potřebí interpretujících představ. Toho druhého činitele můžeme nazvatí apperceptivním faktorem. Ve shodě s Volkeltem nazývá Laurila sem příslušné představy „významovými.“ Určiti možno ovšem jenom nejkrajnější hranice oblasti představové, velké obrysy. Individuelními odchylkami, které jsou pozorovatelné ve významových představách různých lidí také vzhledem k témuž uměleckému dílu, nestává se však celé určení hranic významových představ illusorním.

Ale ještě v jiném smyslu jest jejich okruh proměnlivou veličinou. Při estetickém nazírání neběží o význam, který mají věci v praxi nebo dle přírodní zákonitosti, nýbrž o citový jejich význam. Významové představy musí vždy jen ten význam učiniti vnímatelným, který měl předmět v daném případě pro citový život umělcův.

Ještě patrněji mohou se odchylovati od sebe významové představy téhož předmětu, jde-li co symbolický význam věcí; a v oblasti estetické se tak děje neobyčejně bohatou měrou. Uvědomíme-li si velkou úlohu, kterou tu hraje symbolika, je nám ihned patrné, že „význam“ zjevu tu nemůže býti konstantní veličinou, nýbrž proměnnou.

Rozhodné znaky pojmu „významová představa“ jsou založeny však v poměru k „danému“, jehož význam se vykládá. Podstatným pro tento poměr jest ono vzájemné v sobě obsažení. Musí-li se to označiti jedním slovem, zdálo by se nejvhodnějším (Volkeltovo) „spájení.“ Hlavní věcí jest jenom ono vzájemné v sobě spočívání. Poněvadž to, co se nám přivádí k vědomí významovou představou, spočívá v předmětu sa-

mém, neodvrací významová představa od toho, co jest dáno, nýbrž stále k němu nás přivádí.

Vedle počátků, které vyvolává smyslové „datum“ jako takové a vedle představ významových, které nepopěrně sluší uznati za činitele estetického dojmu, vyvolává každý předmět vůbec neobmezené množství dalších představ, které se právě jmenují associazované. Sluší i tyto uznati za právoplatné činitele estetického dojmu?

Abychom odpověděli na tuto otázku, musíme dovésti rozlišovati významové představy od associazovaných. Rozhodujícím jest při tom poměr vyvolané představy k vyvolávající představě. Associovaná představa jest v poměru k danému čímsi jiným, co má svou zvláštní existenci vně daného a nač dané jen upomíná. Významové představy nelze však od daného odlišiti. Má-li na př. dojíti k estetické illusi na jevišti, pak musí se představa vyvolaná kulisou, státi představou významovou. V kulise vidím třeba Heidelberg, obraz *jest* pro mne Heidelbergem. Pak to není odbočením od toho, co jest smyslově dáno (kulisa), nýbrž naopak, uchopení a přisvojení si jeho obsahu. Napadne-li mu leccos při nazírání: osobní prožitky z vlastního pobytu tam, události z dějin města a pod., jsou to pouze associazované představy. Tyto nápady nemohu viděti v obraze sub, cum et in.

Shledává tedy Laurila, že rozdíl mezi pouze associazovanými a významovými představami jest zásadní, ačkoli mezi nimi není žádné zevně zjistitelné nápadné propasti. Dle jeho názoru nesluší se uznati associazované představy za činitele estetického dojmu.

Musí vyloučiti associazované představy, poněvadž znemožňují estetický postoj. Kdyby směly představy, které nějaký předmět asociativně vzněcuje, přispívati k estetickému dojmu, pak by nebyl tento dojem nikdy vlastním dojmem předmětu, nýbrž výslednicí, kde by působili i činitelé mimo tento předmět ležící. Tato zásadní neslučitelnost jest dle názoru Laurilova nejzávažnějším důvodem k vyloučení associazovaných představ.

K druhému důvodu proti estetickému využití associazovaných představ bylo vždy hojně přihlíženo, totiž k důvodu, že spolupůsobení asoci-

ovaných představ při estetickém dojmu by znemožnilo estetické posuzování.

Třetí důvod, který žádá vyloučení asociativního faktoru, jest, že i umělecké tvoření se znemožní, smějí-li také associazované představy spoluurčovatí účinek svými citovými tóny. Umělecké vytváření cílicí uvědoměle nebo neuvědoměle za určitými citovými účinky, bylo by bezúčelné. Umělecké tvoření by se znemožnilo, neboť všechno umělecké tvoření předpokládá vědomě nebo neuvědoměle plánovité tvoření. Tolik Laurila.

Jest jisto, že kritický nazíratel uměleckého díla musí dověsti vyloučiti všechny asociativní představy, kritik musí posuzovatí umělecká díla jenom podle jejich vlastní hodnoty. Ale rovněž jest jisto, že i když asociativní faktor nezvyšuje hodnoty uměleckého díla, jest způsobilý, aby podporoval estetické ustavení mysli. Pro G. Dubufa patří dokonce představa celých dějinných vývojů jako podstatná složka k estetickému nazírání uměleckých děl. Jak z rozmanitých oblastí pocházejí estetičtí činitelé, kteří se mohou státí integrujícími složkami estetického dojmu, dokazují pokusy Emmy Ritvákové s díly malířství. „Jest otázka, zda dokonce asociativní představy použití a majetku (držení) nesluší rovněž pokládati za estetické“ (7. f. Ä V. 4. 1919. str. 520.) Sebeopozorováními potvrdilo, že intensita estetického dojmu z přírodního výseku může býti stupňována vzpomínkovou představou, zvláště z oboru umění. Že je tomu tak i při vnímání děl uměleckých, dalo by se doložití četnými příklady. Dnešní převaha hudby nad výtvarnými uměními znamená v sobě již zdůraznění asociativního faktoru při estetickém vnímání. Ve wagnerovské hudbě, možno označiti „vůdčí motiv“ přímo za prostředek k buzení jak významových tak i asociativních představ, ovšem s podotknutím, že všechny představy zároveň jsou řízeny určitým směrem nebo soustředěny na jeden bod. Také dle programu futuristického malířství, které chtělo býti — ať už o něm jinak soudíme jakkoli — přece uměleckým výrazem moderních estetických stavů vědomí, má býti obraz syntesou toho, nač si člověk vzpomíná a co vidí. Ioannes Ciampini podává ve 12. kapitole svých *Vetera monumenta* (1690) stručnou

estetiku mosaik. Mezi jiným čteme tam: „...klamaly by (mosaiky) oči, že bychom se domnívali, že nestojíme před prací masivní, nýbrž před malovaným obrazem.“ To znamená již proti starokřesťanské mosaice převahu malířství, příchod doby, která si žádá viděti svět zobrazen sensiblnějším malířstvím. Také vlastní pokusy přivedly mne k poznání, že schopnost pojímání estetické hodnoty se zvyšuje se stoupající možností asociativní představivosti.

Mohu shrnouti takto: asociativní faktory nesmí zbarvovatí našich soudů o estetických hodnotách uměleckých děl; jsou však v estetickém nazírání natolik přístupny, pokud jich dovedeme využití k stupňování estetického proniknutí nazíraných předmětů. Pro estetickou výchovu plynou z toho snadno praktické důsledky. Cílem estetické sebevýchovy jest schopnost dověsti uplatnití čistě estetický postoj v každém případě také bez přibrání estetických faktorů.

Faktickému stavu při vnímání estetickém i požadavkům kladeným na tvorbu uměleckou snad vyhoví formule, která by prohlásila, že asociativní faktory mohou přispívati ke vzniku estetického stavu mysli v nazírateli, avšak umělecké dílo svou hodnotou estetickou musí býti posuzováno, a ať stojí nebo padá, bez asociativních činitelů, ba i proti nim. Toto stanovisko zdá se mi nanejvýš spravedlivé, neboť ponechává volnost estetickému vnímání, volnost v každém směru přípustnou a zároveň žádá po uměleckém díle, aby působilo a se osvědčilo výhradně sobě immanentními hodnotami.

Dospěli bychom tedy k přesvědčení, že asociativní představy samy o sobě jako takové neznamenaají nic pro estetické stavy mysli; máme v nich zhruba řečeno materiál, z něhož v určitých případech je možné budovatí estetické prožitky, avšak tato možnost je právě podmíněna tím, zda-li a jak tento materiál se poddá a přizpůsobí oné neteleologické struktuře estetického prožitku. (Teleologií estetického prožitku jest právě jen úplné uchopení a proniknutí estetické hodnoty nazírajícím subjektem.) Svědčí o hrubém nepochopení tohoto estetického fakta oné v Kantovské formulaci vyslovené neinteresovanosti, píše-li Müller-Walbaum: „Když bylo náboženství vyrváno ze svých hlubších kořenů a

stalo se okrskem a současně bylo kněžsky monopolisováno a konečně se zvrhlo v instituci a konfesi, tu uchýlilo se umění, zbaveno své mateřské půdy, svého nejvlastnějšího media, v němž jedině dovedlo dýchat, v sebe samo, aby se uplatňovalo jako samoučel. V tomto stavu sebeodcizení vytvořilo nebo dalo k svému vlastnímu ospravedlnění a opoře vznik nutkavé představě bezzájmového názoru, v níž ovšem ještě původ jako odleskem zůstal viditelný, v níž však současně příliš zřetelně se prozrazuje ona bezradnost a polovičatost, která z nouze vynalézá ctnost. Před tím neměl umělecký výraz, jakožto vázaný na hlubší světový cit a potřebu vykoupení, nic společného s takovou atragickou, požívačnou lhostejností a neinteresovaností, nesl naopak na svém čele celou nekonečnou rozhodnost náboženské volby nebo zoufalství nebo ekstase. S vyhledáním vyšší duševní skutečnosti zůstalo umění omezeno na zprostředkující vypořádání s možností; vynalezlo říši estetického, které dříve, když náboženská kultura všechnu skutečnost beze zbytku naplňovala, ještě nebylo. Esteticismus projevuje se v tomto zřeteli jako doplnění racionalismu, druhé stránky kulturní bezduchovosti. Oba postoje jsou formami skrý-

vačky s čistými realitami, zřikající se vážnosti a rozhodnosti existence, zároveň formami samolibého pokusu o jejich začarování. Buďto se snažíme kritickým odlišením absolutno vždy více rozřezovati a rozpítvati v strašidelnou pojmovost, až úplně zmizí jakožto životní moc nebo pokoušíme se učiniti je neškodným tím, že je uvedeme v logickou závislost na vlastním já, nebo konečně snažíme se je na roveň postavit ve falešném opojení krásy zrcadlovému obrazu marnivosti. Zrůda byla dokonána, když náboženství samo, zachvácené duchem kompromisu, bylo ponořeno v imaginární medium dodatečně estetisující duchovosti. (Vom Ewigen Gral: ,Erfurt 1925, 296—297).

Jde tu — hledíme-li jen k věci, která nás zde zajímá — o neoprávněnou záměnu dvou věcí, které třeba rozlišovati: něco jiného jest popud, materiál duševních konů, z nichž vzešlo dílo umělecké, a těmi ovšem mohou býti i náboženská volba nebo zoufalství nebo ekstase, a něco jiného opět umělecké dílo, které ovšem přivádí k výrazu ony citové stavy, ale povýšeny v onu zvláštní oblast, ve které se podávají očištěny a zbaveny jakéhokoliv zásahu teleologického dění životního. (Dokončení.)

Dr. J. Hruban.

S V A T Ý T O M Á Š A M O D E R N Í U M Ě N Í

Pak-li na počátku uslyšíte věci známé, vzpomeňte si na Pascala: „Neříkejte, na věci že nic nového není. Její *uspořádání* jest jiné.“ Takové, že objasňují se jím nové proudy v umění, i proudy bývalé, jím příbuzné. A k tomu cíli, pro celkové objasnění, připomínají se právě ony články, do kterých jste před tím vnikli.

I.

Myslitelé přiřítají Tomášovi svrchovanou zásluhu: Ujednotil dualismus metafysický dvou nauk, světské vědy, filosofie a bohosloví; dualismus, který z díla Augustinova vzal původ. Obě větve zápolily o samostatnost. Světská tíhla k pantheismu, božská k mystice. Tehdy zejména, když celý odkaz Aristotelův a vědný empirismus, pronikaly za křižáckých válek do Paříže, skrze Araby a Židy. Ale

opět ožívaly srážky nominalisticko-realistické, až Albert Veliký dal ke smíření popud, až pak Tomáš vědecky a Dante v básni ustavili obojího světa jednotu. Soustava ta není rozdvojená, nýbrž dvojlomná, ukazujíc průhledně, že zjevení a poznání se stupnovitě k sobě řadí, aniž nerozeznatelně splynou.

Tomáš svedl v soujem středověké vědění. Je dvojnásobný spoluzakladatel dnešní kultury, neboť Summa působila na řád gotického umění — a nejen výhradami, záповědmi — také kladně, ustavujíc hleddiska tak nebývalá, že se dlouho podceňoval (jako domněle prý nedoucký) i řád plastiky a malby gotické, když katedrály před tím došly svého docenění.

Ale Summa působila na řád barokního umění a na umění působí i dodnes. O středověku Max Dvořák dovodil, že povznešená jeho díla přijala ráz nebývalý právě z dvojlomného řádu Tomášova učení, že rovnou z něho vycházejí; a průkopnický uživ

tomistických článků vyvedl z nich krasovědu, která při svém vzniku osvětlila podstatu a jakost gotického umění,

Ti, kdo znají Wulfa, Stöckla, Maritaina vědí o úvahách Dvořákových? Mluvím o nich, abyste je knižně, česky vydali. Šaldův Dante staví se jí po bok. Mluvím o tom spise, abyste jej četli. Ve světovém písemnictví nevyčte se o látce té hlubší pravdy, svrchovanějšího poznání. Myslitelům českým patří primát. Charles Lalo míní totiž v knize nadepsané „Život vyjádřený uměním,“ že z Tomáše lze shledati jen *krasovědné zlomky a ne soustavu*, a viní z částečnosti Maritaina, který spisem „Umění a scholastika“ soustavu prý jenom rozestavěl. Jenže názvu Tomistická krasověda dá se užít *zástupně* a s důležitým dodatkem: *je s noetikou za jedno*. Ona platí (třeba oddělena od metafysických prazákadů) moudrostí i průkazností jednotlivých článků; ale ceny úplné a váhy dodává jí právě onen základ, právě soujem soustavy tak důmyslné, že se vyšším stupněm ozřejmuje nižší; a obecné že napomáhá pochopiti jednotlivost; a že z obecného zhusta vedou cesty ku psychologii, noetice, sociologii, zároveň. Názvu „krasověda“ použijme s tímto ohraničením i vědomím, že vztáhneme je hlavně na obor jen umělecký, ač ona je důsažnější.

Tomistická krasověda: jaká ona jest? per sapienza in terra fue, di cherubica luce uno splendore“ Ráj 11.

1. *jednotitelská*. Má na paměti varování písma. „království v sobě rozdělené zahyne.“ Jednotitelská, tož k prapůsobiteli dostředná, k prapůvodu nejvyš dokonalému a s veškerenstvím souvztažnému. Uvykli jsme krasovědám jednolomným. Ony činily by nejnížší práh v Tomášově učení, neboť: „naše inteligence je skrze tvorstvo přivoděna ku poznání Boha“ čte se v Summě v 8. článku 39 otázky, a nad nejnížším prahem podle ocitovaného plánu příští věda stavěla.

E se il mondo laggiù ponesse mente
al fondamento, che natura pone
segundo lui, avria buona la gente. (Ráj 8.)

2. Podruhé je Tomášova krasověda *dvojlomná*; svou dvojlomností *metafysická*. Neboť sám práh nejnížší má *dvě* příčiny: a to hmotnou, ze které má prvenství; jen časné však a podřadné. On předchází prahu odvěkému: „se strany hmoty.“ Metafysický je právě vztah, že od příčiny hmotné začne činnost

působitelova záměru. Ale podle působitelova záměru (*jednoduše, nadřaděně prvotného*), nejnížší ten práh je pozdnější. Časné, pozdnější jsou názornější slova; metafory. Užívá jich Siewerth; ale pravým kriteriem rozlišnosti není čas. Jest příčinnost, již zavádí sám Tomáš. Jinak pověděno: Tomášova krasověda uzavírá veškerenstvo, (a to prapříčinu, jako způsobené) v jeden mezný, všeobšáhlý pojem; jako ve křišťál. Ale křišťál ten je dvojlomný a veškerenstvo sjednocené, před očima lidí jeho mediem, se jeví jednak jako veškerenstvo *skutečné*, o kterém se tvorstvo bývalé a nynější i příští přesvědčuje *smyslem*, spějíc k soujmu; a jednak jeho veškerenstvo *pomyslové*, k němuž (jako k soujmu) spěla, spěje, bude spěti dílčí lidská mysl: obrazivě, pojmem, úvahovým rozborem a obakráte prací družstevnou. Práce družstevná má za cíl: vyplniti poznatelnem stejné struktury ten všeobšáhlý pojem beze zbytku. Ale kdo jako Bůh? V Bohu, jsoucnu nejvyšším, se zakládají jsoucná jednotlivá: nižší.

V jednolomném půdoryse Tomášova krasověda pořádá se do odstavců, jejichž výsledek lze shrnout v heslo zkratku:

Všecko poznání je skrze tvar.

Jsoucnó znamená býti v uskutečnění. (O. 5. č. 1.)

Jest možná, aby bylo množství nekonečné v možnosti; není možná, aby bylo nějaké množství v uskutečnění nekonečné. (O. 6. č. 4.)

Nekonečno, které je ve hmotě nezdokonalené tvarem, je samo o sobě neznámé; poněvadž všechno poznání je skrze tvar (O. 12. č. 1.) [čili: duch je příčinou tvaru.]

[Z toho první sjednocení: tvar a hmota v živočichu nejsou rozdvajitelné.] Ale, doplňuje Dante, hmota není nutná duchům:

Říš nahodilých věcí, jejichž řady
nad knihu látky vaší nesahají
jest v oku věčném celá a bez vady.

Ty, nutnými však tím se nestávají;
tak málo, jako okem, v němž se shlíží
plující řekou člun... (Ráj 17.)

O poznávacích mohutnostech. O smyslech a o myslí.

Živočich je, co má přirozenost smyslovou. (O. 3. č. 5); člověku pak je přirozené, aby skrze smyslové

přešel k myslivému, poněvadž veškeré naše poznávání má počátek od smyslů. (O 1. č. 9.) Myslové má se k smyslovému jako uskutečnění k možnosti (O 3. č. 5.) čili:

Poznávání jednotliviny a všeobecniny.

Naše duše, skrze kterou poznáváme, je tvarem nějaké hmoty. Ale má dvě poznávací mohutnosti. Jedna, jež je úkonem nějakého tělesného ústrojí; a v její přirozenosti je poznávati věci, pokud jsou ve hmotě zjednotlivělé: smysl proto poznává jen jednotlivosti. Jiná její poznávací mohutnost jest mysl, jež není úkonem nějakého tělesného ústrojí: poznává přirozenosti, které sice nemají bytí, než ve zjednotlivělé hmotě, ne však pokud jsou ve zjednotlivělé hmotě, nýbrž pokud jsou od ní odloučeny úvahou mysli. Tedy myslí můžeme poznávati tyto věci jako všeobecné, což jest nad schopnost smyslu. (O. 12. č. 4.), [čili: duch je příčinou pojmu].

[Mohutnosti v duši založené podmiňují tedy jednotlivý případ čítí; podmiňují dále sformování jednotlivých počítků; ale zakládají rovněž *celek* metafysický a hierarchický: lidskou přirozenost; vesmír v malém. Její nadřaděný vesmír zdokonaluje, i vlastní vesmír zdokonalují; neméně, než podřaděný vesmír smyslů — orgánů svých: po principu souvztažnosti. Řád tomistické všeobsáhlosti zde vězí jako v zárodečné buňce, prve než se vyvine v ústrojenství, stále, s důsledností naprostou: i stačí tento příklad — prvek, pro pochopení i dalších, stejně důmyslných myšlenkových vazeb, jak je Dante postihuje obrazem:]

Všecky věci

řád mají mezi sebou; forma to je.

Vesmír podobným Bohu učinila.

V ní tvorstvo, vznešené zří *stly* zdroje,

jež věčná jest a jediným je cílem.

Kam směřuje ten řád, všech tvorů roje

se k řádu kloní ve snažení milém,

ať prapůvodu podle losu svého

jsou bližší, větším nebo menším dílem. (Ráj 2.)

Poznáváme tedy obrazivost i úvahou.

Poznání, které máme z přirozeného rozumu, vyžaduje dvojího: a to podoby obrazivosti přijaté ze smyslů, a přirozeného světla mysli, jehož silou z nich odlučujeme rozumové pojmy. (O 12. č. 13.)

Příklad tvaru (řecky: idea): podoba domu je napřed v mysli stavitelově a může se nazvati ideou domu, poněvadž umělec zamýšlí dům připodobnit tvaru, který myslí pojal. (O. 14. č. 1.)

Poeta nascitur; čili přirozený základ osobnosti.

Nepoznávající nemají nic, než jen svůj tvar, ale poznávajícím je vrozeno míti také tvar jiné věci, neboť podoba poznávaného je v poznávajícím. (O. 14. č. 1.)

Ale zúžení tvaru je skrze hmotu. Čím jsou tvary nehmotnější, tím více se blíží jakési nekonečnosti. („Čímž dolejší svět k vyššímu se vrací“ — jak by dodal Dante, Ráj 9.) Smysl je poznávající, poněvadž může vnímati podoby zjednotlivěné hmoty; rozum je poznávající v míře ještě větší, poněvadž je odloučen od hmoty a nesmíšený. (O. 14. č. 1.)

[Z toho *sjednocení druhé, sjednocení jsoucna*; veškerenstvo smysly vjatelné a veškerenstvo poznatelná, jež před očima lidí každým novým objevem se sbližují — asymptoticky —: obě veškerenstva potkala se v Bohu, v lidském zámezi.]

Vědění je pohotovost. (O, 14. č. 1., *Habitus entitativus*.)

„vědění není, když mysl pochopené pustí ráda,“ doplňuje Dante. (Ráj 5.)

[Z toho *třetí sjednocení*: Mezi nazíravou prací smyslovou a obrazivostí. Mezi myslí, zkoumáním a přezvědem. Mezi obojí tou řadou, vládne souvztažnost; a různé názvy v té i oné řadě vyjadřují tutéž věc. To Pègues, komentátor Summy, zdůrazňuje právem. Zde s Tomášem se shodl Croce. České názvy *rozmysl a rozum* pro dělivý smysl předpon svých se k označení druhé řady málo hodí. Kdyby jazyk nebyl zúžil na osobní jméno slovo Přemysl; kdyby ze předpony slova průmysl se ještě vypořadala ta dostředivá pronikavost, kterou do ní vkládal Čelakovský, líp by bylo užívati názvů těchto.

Od pohotovosti sběrné — jako spolupříčiny — do činnosti přímnožné jde pohyb]: „pohybovati jest přivést něco od možnosti do uskutečnění.“ (O. 2. č. 3.)

Podoba uskutečněná; (uskutečnění = aktus). Jsme podle Danta zrcadla; i zrcadlíme takto:

K vidění jak smyslovému, tak rozumovému se vyžaduje dvojí, totiž mohutnost vidoucí a spojení věci

viděné se zrakem, neboť vidění v uskutečnění se neděje než tím, že viděná věc jest nějak ve vidoucím. A to při tělesných věcech je patrné, že viděná věc nemůže býti ve vidoucím svou bytností, nýbrž skrze svou podobu: jako podoba kamene jest v oku a skrze ni se děje vidění v uskutečnění, nikoliv však podstatou kamene samou. (O. 12. č. 2.)

„Svět slepý“ nazývá se v Božské komedii Peklo (4): „očistit své šupiny, jež Boha zřítí brání“ jest úděl duší v očistci (zpěv 3) a Ráj je místo „kde vidění víc jesti,“ aby Tomášova shoda s Dantem vysvitla.

Poznání výstižné a domněnka.

Dokonale jest poznáno, z čeho je tolik poznáno, kolik je v něm poznatelné: to se jmenuje výstižným. Na př. kdyby někdo z důkazu věděl, že součet úhlů v trojúhelníku se rovná 180 stupňům, vystihl by to; kdyby se někdo tak domníval, že jiný tak praví, nevystihl by to, poněvadž nedosáhl onoho dokonalého způsobu poznání, jímž je to poznatelné. (O. 12. č. 7.)

Poznání obrazivé i pojmové jsou práce vědomá.

„Poznavací mohutnosti, které nejsou svébytné, nýbrž úkony nějakých ústrojí, samy sebe nepoznávají, jak jest patrné při jednotlivých smyslech. Ale poznavací mohutnosti, které jsou svébytné, poznávají samy sebe.“

[K této sporné větě poznámku: dívaje se, poznáváme, že vidím a co vidím. Jak se děje fyziologicky patření, jak od podrážděného čidla popud spěje k mozku, o tom dovídám se spoluprací mohutností svébytných; a nabudu tak výstižného, odůvodněného poznání. Odstraníme spor, doplníme-li si Tomášovu větu takto: Nesvébytné mohutnosti nepoznají samy sebe poznáváním výstižným, než za pomoci mohutností svébytných. Jinak zrušil by se (v tomto bodě) metafysický řád soustavy, totiž mohutnosti smyslové by upřelo se povědomí; čili neodlišil by se materiál — počitek a jeho útvar — vjem, jenž patří k duchovému řádu, s nímž se váže metafysicky, založen jsa v duši právě tak, jak smyslová mohutnost sama. Doplněk sám stvrzuje se z Tomášovy věty o poznání výstižném a přimkne spornou větu k řádu.]

Naše mysl, poznávajíc myšlené, sama poznává své

přemýšlení a ze skutku poznává mohutnost myslí. (O. 4. č. 3.)

[Dokonale poznávati tedy značí: pronikati průkazně rodokmen poznatku; kdo přestal „na pouhém, že jest“ odpývá v Očistci, dí Dante. (3.)]

Ohrožená integrita poznávání.

Při poznávání jednotlivých bytností rozum nemůže býti nesprávný, ale buď je pravdivý, nebo vůbec nic nepoznává. Avšak může se klamati při skládání a dělení [tedy spolupracuje-li s několika názory], když tomu, čím bytnost poznal, přičítá něco, co z něho nenásleduje, nebo se mu protíví. (O. 17. č. 3.)

[A opět v Očistci se odpývá tato vada, tato roztržitost (Očistec 2); uplácí se jako dluh. (Očistec 10.)]

Zásady jsou samy sebou zřejmé.

Rozum vždycky je správný, pokud se týká zásad. O těch se neklame z téže příčiny, ze které se neklame o tom, což něco jest. (O. L7, č. 3.) čili Dantovými verši o Ráji:

„tam užít, co zde věří mysl snívá;
ne důkazem, poznáním prostým pouze
jak první pravdu, jež vždy zřejmě bývá. (Ráj 2.)

Nazíravě žiti skrze vůli.

Vědění je pohotovost (objímá i paměť tvarovou.)
Vědění umělcovo je příčinou věcí umělých. (O. 14. č. 8).

[Nač věci umělé?

Duch v ráji světlem; na zemi dým pouhý.
Tož uvažuj, co zmoh by v světa pouti,
jsa chabý zde: ač oděn v světla prouhy. (Ráj 21.)

Z toho základ osobnosti umělecké; nerozdvojitelnost vědění a vůle působiti; v tvaru přírodním sklon k účinku tkví metafysicky, neboť Bůh a tedy Slovo. jako „činitel jest ve všech věcech.“ — Vědění umělcovo jest příčinou věcí umělých, poněvadž umělec pracuje svou myslí. Proto tvar myslí musí býti původem činnosti. Ale tvar přírodní neznamená původ činu pokud je tvar, nýbrž pokud má sklon k účinku. A podobně tvar rozumový neznamená původ činu pokud je pouze v rozumějícím, nepřidá-li se k němu sklon k účinku, který je skrze vůli. (O. 14. č. 8.)

Je dvojitý úkon; jeden, jenž přechází do zevnější hmoty jako ohřívati a řezati; jiný, jenž zůstává v jednajícím, jako cítiti, rozuměti, chtíti. (O. 18. č. 3. [s dodatkem, že jména: cítiti a vnímati a poznávati vyjadřují úkon týž a jeden.]

Pohybovati jest, přivést něco od možnosti k uskutečnění (O. 2. č. 3.)

Teleologický úděl: vědění příčinou svého cíle.

Nad jiné živočichy jsou oni, kteří sami sebe pohybují, majíce také zřetel k cíli, který si stanoví, což se neděje, leč skrze mysl a rozum, jimž náleží poznávati poměrnost cíle a toho co je k cíli a jedno podřizovati druhému. [V této větě doplněné výrokem, že „všecko poznání je skrze tvar,“ vězí jako pars výměr o umění pohybovém. Je to práce navo-
děná poznáním, jež přemáhajíc tíži, skládá tělo ve tvar. Zpěv a hovor vyvozené mluvidly, herectví a tanec od posuňků každodenních od rozmluvy běžné liší se jen vyšší zběhlostí, nabyté z důvodů teleologických]. Známkou toho je, že v jednom a též člověku síla rozumová pohybuje smyslové mohutnosti, a mohutnosti smyslové svým rozkazem pohybují ústrojím, která provádějí pohyb. Jako také v umění vidíme, že umění, jemuž náleží užívání lodí, totiž umění kormidelnické, poroučí tomu, které působí tvar lodí, a toto poroučí onomu, jež má jen provádění, uzpůsobujíc hmotu. (O. 18. č. 3.)

*Co je vůle? A co vášně? čili uskutečňování
fenomenu mravního.*

Vůle je rozumová žádost. (O. 19. č. 9.)

Nejbližší popud těla v nás je žádost smyslová. Proto úkon smyslové žádosti vždy provází nějaká přeměna těla a nejvíce v srdci, jež jest první počátek pohybu v živočichu. [Tyto úkony jsou noeticky trpné; jimi duch si hmotu nepřivlastnil; i nepatří k posuňkům ve smyslu hereckém, neboť ochromují ústrojí i poznávací úkon sám, jenž navozuje, spořádává gesto umělcovo, jak dokazuje etymologie románských jazyků: vašeň rovná se passio, rovná se utrpení, rovná se pašije. Podle Danta vašeň projevuje náhlou malomoc; činí z těla věc, „uvolnivši svazky duše s tělem, jak je dokonale zdírá smrt; vašeň znamenají podlehnutí zemské tíži, nebo tíži ducha, o níž mluví svatý Augustin; teologicky tkví

v hříchu-dědičném a odnímají sebevládu; pokořují člověka i leží pod prahem i řádem estetickým, porušující v něm soujemnost i úměrnost i souzvuk; přivozují tmu, jež se světlem se střídá ještě v očištění, kde duše „... zvolna táhnou pod tíží, jak snu když mūra tlačí.“ (Očistec 10.)

K těmto vášním náleží pud rozplozovací a v zárodku].

„teď síla činná duši podobá se,
již rostlina má; rozdíl to jen tvoří,
že ta již cíl má, po němž tato ptá se...“

Jak zárodky se v děcko předělají?

Bůh, všeho prapůvod, se vesel sklání
k takému dílu přírody a jemu
hned vdechne ducha, v němž je síly vlání.“

(Očistec 25.)

Proto úkon smyslové žádosti vždy provází nějaká přeměna těla a nejvíce v srdci, jež jest první počátek pohybu v živočichu. Tak tudy úkony žádosti smyslové, pokud mají připojenou proměnu tělesnou, slují vášně; ne však úkony vůle. Láska tedy a radost a potěšení, pokud značí úkony žádosti smyslové, jsou vášněmi; ne však pokud značí úkony žádosti rozumové. (O. 20. č. 1.) Ve hněvu na př. hmotné... je vystoupení krve k srdci nebo něco takového; tvarové pak jest žádost pomsty. (O. 20. č. 1.)

Vůle patří k části žádostivé, jež, ač má jméno od žádání, přece nemá jen ten úkol, aby žádala čeho nemá; nýbrž také, aby milovala co má a radovala se z toho. (O. 19. č. 1.) K tomu z Ráje:

Zásluhu zde srovnat ku odměně
to samo část radosti naší dělá;
když zříme, v pravé jak je známa ceně. (Ráj 6.)

Příčinou vůle je vědění.

Příčinou jednoho a téhož účinku i v nás je vědění. jakožto řídící, protože jím je pojat tvar díla; vůle jako rozkazující; neboť tvar, pokud jest jen v rozumu, neurčuje se k tomu, aby byl v účinku, leč skrze vůli. Proto badavý rozum nepraví nic o konání, ale mohutnost je příčinou provádějící, protože znamená bezprostřední původ činnosti. Ale toto vše je v Bohu jedno. (O. 19. č. 4.)

Nevůle a zlovůle.

Dobro jest něco, pokud je žádoucí a pokud koncem pohybu, touhy. (O. 5. č. 6.)

Neb dobro, pokud znané, dobrem bývá
tak vznítí lásku a tím stále větší,
čím výtečností více v sobě skrývá. (Ráj 26.)

*Zlo je nedostatek dobra, buď je menší, nežli mělo
býti, nebo není přiměřeno věcem, kterým má být
přiměřeno. Nazývá se zlem, že je cizí a nevhodné.
(Otázka 5. č. 5.)*

Lidskou důstojnost hřích v pouta hází,
ji nepodobnou tomu Dobru činně —
že z jeho světla málo do ní vchází. (Ráj 7.)

Přírodní věc nejen má přirozený sklon k vlast-
nímu dobru, aby ho nabyla když je nemá, nebo
byla v něm v klidu, když je má, nýbrž také, aby
vlastní dobro rozlévala do jiných, pokud je možné.
Proto vidíme, že každý činitel, pokud je v uskuteč-
nění a dokonalý, činí sobě podobné. Proto i to patří
k rázu dobra, aby dobro, jež má, sděloval druhým,
pokud je možné. A to zvláště náleží boží vůli, aby
skrže podobnost sdělovala jiným své dobro, pokud
je možné. (O. 19. č. 2.)

I praví Virgilovi Statius, když provádí ho očištěm:

Tys činil, jak kdo nazad nakloňuje
svou lampu, z které sám on nemá zisku;
leč cestu — jdoucím za ním — osvětluje.

Duch nebeský to jest, jenž ukazuje
bez každé prosby cestu naší mdlobě,
a v světlo vlastní své se utahuje. (Očištěc 17.)

Vůle sleduje rozum; jako totiž přírodní věc má
byti v uskutečnění skrže svůj tvar, tak rozum jest
rozumem v uskutečnění, skrže svůj rozumový tvar.
Každá pak věc tak se má k svému přirozenému tvaru,
že nemajíc ho, tíhne k němu; a když jej má,
má v něm klid. A totéž jest o jakékoliv přirozené
dokonalosti, jež je dobrem přirozenosti. A tento po-
měr k dobru ve věcech, nemajících poznání, se na-
zývá žádost přirozená. Proto i rozumová přirozenost
má podobný poměr k dobru, vnímanému skrže roz-
umový tvar, že totiž — majíc je — má v něm klid.
Když však ho nemá, hledá je. A obojí náleží k vůli.
Proto v každém — majícím rozum — je vůle; jako
v každém — majícím smysl — je přirozená žádost
[pud]. (O. 19. č. 1.)

Ježto ráz dobra jest ráz žádoucího, zlo pak jest
proti dobru, jest nemožné, aby se žádalo nějaké zlo
jako takové; ani přírodní žádostí, ani rozumovou,
jež jest vůle.

Dodej z Ráje:

„vůle
zlu sama nevzdá se; než v školu
zla proto zbloudí, že ji bázeň jíme;
svým odporem se v horším octnout bolu.
(Ráj 4.)

Ale nějaké zlo žádá se případkově, pokud násle-
duje nějaké dobro. A to se jeví při každé žádosti,
neboť přírodní činitel netíhne k postrádání nebo
zrušení, ale k tvaru a k zrození jednoho, jenž je zru-
šením druhého. A doplň z Očištěce:

(tak) semenem zlým půda zemská stává
se horší, nevzdělaná, zdivočilá,
čím vnitřní síla bujnosti jí dává. (Očištěc 30.)

I lev zabíjející jelena tíhne k potravě, s níž se poji
zabití živočicha. Podobně smilník zamýšlí potěšení,
k němuž se poji zručnost viny Zlo pak, jež se poji
s nějakým dobrem, je postrádáním jiného dobra
(O. 19. č. 9.).

Zlo nepřispívá k dokonalosti a ozdobě vesmíru,
leč případkově. (O. 19. č. 9.) I jest Očištěc „výše,

jež na vás ochotně zde narovnává
co zkřivil svět“ (Očištěc 23.)

Zla jsou (od Boha) poznávána skrže pojmy dobra.
(O. 18. č. 4.)

Úkon lásky vždy tíhne k dvojímu: totiž k dobru,
jež někdo chce druhému, a k tomu, jemuž chce
dobro. Proto sluje láska silou jednotící nebo sluč-
ující (O. 20. č. 2.)

Zří vzhůru andělé, jas na svém čele;
a dolů tak působí, že jak k Bohu
jsou taženi, tak všichni táhnou směle. (Ráj 28.)

II.

Tomáš ustavil si pevně *podřaděně první*, vědný
stupeň svého díla, učiniv z něj nejen základ, než
i obraz, podobenství stupně bohoslovného, protože
se učil od antických myslitelů; ustavil tak pevně
nadřaděně první stupeň svého teologického díla,
protože se učil od církevních otců, zvláště od Au-
gustina. A jako Augustin i Tomáš, oba spolu, patří
mezi estetiky nejproslulejší; z jejich díla krasovědný
system vyvstává sám sebou, ze dvojího učení: o Nej-
světější Trojici, jehož dílčí dosah po výtce je este-
tický a z článků christologických.

1. Co jmenuje se u Tomáše *vycházením božských osob*, 2. čemu učí v *článcích o Slovu, jež tělem učiněno jest*, toho obrazem je právě dílo, jemuž v hmotě tvar dal člověk: dílo krásných umění i dílo civilisační. Hra náboženská, oratorium a mysterium především. Jeden prvek inscenací Burnacciniových postihuje metafysickou tu souvztažnost: eucharistie, jak snášela se nad dekoracemi posvátných her Calderonových, jenž byl jako Lope kněz — a z jejich vlivu nad jevištěm nábožných her barokových po ostatní Evropě.

Co nazývá se v dnešním krasovědném *názvosloví tvůrčí akt*, z toho vyjímáme dovršená stadia a dáváme jim jména: surovině ještě neopracované, počitek; z něhož prací vzniká názor jako jednotlivina; z něhož se všeobecněním vzniká pojem; zasažením vůle, názory i pojmy vedou k jednání a teorie tedy k praxi, v oblast morálky. A zasažením vůle, operací, názor obdrží rub hmotný, t. j. podle nazřeného domu, podle sochy nazřené se vrší, tesá dům a socha z kamene.

Známe stadia; než průběh, zvaný tomisticky „pohyb od možnosti do uskutečnění“, děje se tak blezkově, že bývá pokládán za nadvědomý; a děje se tak vytraceně (u těch bez reflexe), že se zdá až podvědomým. Jest však povědomý.

Do pohybu toho jasně viděl Dante. Vyformuloval jej slovem názorným; když patří na Boha,

„do paprsků tak vznešeného světla
jež pravdu v sobě, pravdu kolem dýše.“ (Ráj 33.)

Do pohybu toho jasně viděl Tomáš. Uznamenal jej i názorem i pojmem, neboť není všeobecniny bez jednotliviny. Uznamenal jej *dvojlomně*.

Ve dvojlomném vidu — neboť svatý Tomáš opětovně předesílá: „naši inteligenci: umu našemu a myslí naší, které vedou ku poznání Boha tvorstvo jako za ruku, nezbyvá, než zpytovat Boha, jak je v tvorstvu přítomen“ — ve dvojlomném vidu spatřujeme činitele s jeho dílem, buďsi krásné nebo služebné; zračí se v něm věčný vzor a časná ukázka i vzorek vezdejší; zračí se v něm „první činitel, jehož příčinnost má rozsah ke všem jsoucům“, obráží se v něm i „člověk, který není zakladatel přírody, nýbrž v dílech umění a síly užívá přírodních věcí ke svému užitku (I, O. 22. č. 2.)

Zračí se v něm takto: 1. Každý činitel činí sobě

podobné jako činitel; každá věc pak je činna podle svého tvaru.

V ráji blažený duch není schopen lhaní,
jsa u pramene stále pravdy živé. (Ráj 4.)

Musí tedy v účinku býti podobnost tvaru činitelovu. I. 4. 3.

A všemu, co přichází z tůně světa,
se teprv zralost v rajske září chystá.
(Ráj 25. I. O. 4. č. 3.)

Žítí je hlavně cítiti a rozuměti. (Citát z Filosofova I. O. 18. č. 2.) a zběhlostmi se liší život činný od nazíravého, (I. 18. 2.) Slova značí poznatky rozumu a poznatky rozumu jsou podoby věcí (Citát z Filosofova I. 13. 1.) Slovo je zdrojem života jako první účinná příčina života. (III. 5. 4.)

2. Činnost rozumu, totiž rozumění zůstává v rozumějícím. Kdokoliv pak rozumí, v tom něco vychází — právě z toho, že rozumí. Což jest ponětí věci rozuměné, pochodící z rozumové síly a z jejího poznání vycházející. Toto pak pojetí označuje hlas, i nazývá se slovo srdce, označené slovem hlasitým (27. 1.)

(V božství) není vycházení, než podle činnosti, která netihne k něčemu zevnějšímu, nýbrž zůstává v samém činiteli. Taková pak činnost v rozumové přirozenosti jest činnost rozumu a vůle. Vycházení slova se běře podle činnosti rozumové. Ale podle činnosti vůle se v nás shledává nějaké jiné vycházení, podle níž milované jest v milujícím, jako skrze pojetí slova věc řečená nebo rozuměná jest v rozumějícím. Proto též mimo vycházení slova se v božství klade jiné vycházení, jež jest vycházení lásky (O. 27. 3.)

Vycházení, které se běře podle rázu rozumu, jest podle rázu podobnosti: a potud může míti ráz rození, protože každé rodící rodí podobné sobě. Ale vycházení, které se běře podle rázu vůle, nevidí se podle rázu podobnosti, nýbrž spíše podle rázu, ženoucího se a pohybujícího se k něčemu. ne jako zrozené nebo jako syn, nýbrž jako duch: kterýmžto jménem se naznačuje, nějaký životný pohyb nebo hnání (spirace) pokud se říká, že někdo z lásky je pohnut nebo hnán k vykonání něčeho. Může se nazvati dýcháním protože je vycházením vzduchu (I. 27. 4.)

Duch čili mysl; um, jenž sluje duchem (III. 6. 2. I básni Dante o sobě:

ten jsem, který slyší
když lásky dech jej ovane; co praví
mně v hloubi duše, ihned po něm píše.
(Očistec 24.)

Proč si slovo přivlastňuje hmotu?

[Aby na jiného působilo, aby jiní měli na něm účast. Ze sociologického důvodu. V dalším noetika s estetikou vplynou *do vykupitelské sociologie*. Z té příčiny metafysické, že vykupitele i vykupovaného váže k těmž, nejvyššímu jsoucnu, souvztažnost.

U toho, kdo na slově má účast] „k vidění jak smyslovému tak rozumovému se vyžaduje dvojí: totiž mohutnost vidoucí a spojení věci viděné se zrakem; neboť vidění uskutečnění neděje se nežli tím, že viděná věc jest nějak ve vidoucím. (I. 12. 2.)

Vědění umělcovo jest příčinou věcí umělých. [Ne pouhé čítí, poznamenejme; čítí nemá rázu útvarové příčiny. K ní má se jako možnost k uskutečnění; není úkonem a proto není způsobit zdokonalit mohutnosti]. Poněvadž umělec pracuje svým rozumem, proto tvar rozumu musí býti původem činnosti. Ale tvar přírodní neznamená původ činu pokud je tvar, nýbrž pokud má sklon k účinku. A podobně tvar rozumový neznamená původ činu, pokud je pouze v rozumějším, nepřidá-li se k němu sklon k účinku, který je skrze vůli (I. 14. 8.)

Mohutnost i zběhlost patří ke stejnému řádu.

[Článek dá se namířiti proti špatně pochopené virtuositě.] V lidech jsou nejen přirozené mohutnosti (přirozené původy některých činů), nýbrž také přidané, jako jsou zběhlosti nakloňující je některým rodům činnosti, jaksí po způsobu přirozenosti a působící, že ty činnosti jsou radostné. Tím způsobem se liší život činný, činnorodý od nazíravého (I. 18. 2.)

Hrdinská či božská sběhlost, jež se přisuzuje (podle Filosofo VII. Ethika) [božským lidem, neliší se od ctnosti obecně řečené, leč podle dokonalejšího způsobu, pokud totiž někdo je k dobru uzpůsoben vyšším způsobem, než všem obecně přísluší. (III. 7. 3.)

Na stromu téhož druhu rovněž bývá
žeň různá lepších a hned horších plodů;
z nás proto různé vlohy každý mívá,

by k pravému vosk lidský dospěl bodu
a nebe působilo v plné síle,
lesk pečeti by vynik. Na přírodu

však pohled; pozadu jest ve svém díle,
jak umělec, jenž umění je znalý:
však chvěním rukou zmařena je píle.

Jen tam, kde pečetil žár Lásky stálý,
co jasně zřela Síla svrchovaná
jen tam, tvar může povstat dokonalý. (Ráj 13.)

Nic nepřekáží, aby o osobě vypovídalo více věcí. Proto není proti povaze osoby, aby se tak sdělila, by bytovala v několika přirozenostech. I ke stvořené osobě mohou se případkově sejíti různé přirozenosti; jako nalézáme v osobě jednoho člověka i mnohost i jakost. (O. 3. č. 1.)

Co bude, ptá se *Dante rajských světél, až vy stanete se těly?* Zda neoslíní zrak Vám? I odpovídají mu:

V nás nejlepšího dobra dar se zmnoží...
ač bez zásluhy máme je: mním světlo;
by naše patření do hloubky zkvetlo...

A jako uhel, plamenem jenž svítí,
svým živým leskem plamen převyšuje,
že v plamenech lze zřetelně jej zřítí:

neméně paprsk, zde jenž vytryskuje,
též převyšovaný bude těla leskem,
ježž nyní země stále zahaluje. (Ráj 13.)

[Což činí závěr článku o nerozdvojitelnosti útvaru a hmoty; závěr metafysický.]

Když se nějaká hmota stává vlastní nějakého tvaru, přejímá onen tvar; proto se změna končí v témž okamžiku, v němž se přivede podstatný tvar. (V počítí však Kristově) duch svatý, jenž jest činitel nekonečné moci, zároveň i hmotu připravil i přivedl k dokonalosti. (III. 6. 4.)

Jest pak něco dříve v přirozenosti dvojmo: jedním způsobem se strany činitele, jiným způsobem se strany hmoty, neboť tyto dvě příčiny jsou před věcí. Se strany činitele je sice *jednoduše* první to, co jest první v jeho záměru; ale *podřadně* první to, od čeho začíná se jeho činnost, a to proto, že záměr je dříve, než činnost. Avšak se strany hmoty jest dříve to, co jest dříve v přeměně hmoty.

Ve vtělení však se musí nejvíce přihlížeti k pořadu, který je se strany činitele: ... podle záměru působícího je dříve úplné, než neúplné a v důsledku celek než části. A proto se musí říci, že Slovo (boží) přijalo části lidské přirozenosti prostřednictvím celku. Jako totiž přijalo tělo pro poměr, který má k rozumové duši, tak přijalo tělo a duši pro poměr, který mají k lidské přirozenosti (III. 6. 5.)

[V první větě zakládá se požadavek *souměrnosti*, v druhé požadavek *úměry* a ve třetí požadavek *jasu*; a to, jako skutečností metafysických. Tak se naplňují v prapůsobiteli, který v díle lidském metafysicky je přítomen a metafysicky je činí kolektivním; tak se — podobenstvím — naplňují v dílech vezdejšího umělce.]

Vykoupení skrze světlo; přivlastněná hmota stává se nástrojem.

Co pracuje po způsobu nástroje, nepotřebuje pohotovosti k vlastním úkonům, nýbrž pohotovost jest uložena v hlavním činiteli; [tak působí na člověka dílo přírodní; skrze pohotovost metafysického činitele].

„Kristus je prostředníkem boha a lidí“ jak se praví v I. Tim. 2. Člověčenství Kristovo jest nástrojem božství, ne však jako nástroj mrtvý, který nikterak nejedná, nýbrž jen jím se jedná; avšak jako nástroj oživený rozumovou duší, kterým se tak jedná, že i sám jedná. A proto bylo třeba ke vhodnosti jednání, aby měl milost pohotovosti (III. 7. 1.)

[Článek vypovídá o člověku-bohu, o metafysické osobě i lidské v jednom; podobně i lidské dílo účinkuje skrze činitele lidského a metafysického.]

Mnohotvárnost nástrojů.

K úplnosti vesmíru se vyžadují různé stupně věcí, aby některé z nich měly vysoké místo a jiné nízké. A aby byla ve všech věcech zachována mnohotvárnost stupňů, dopouští Bůh, aby se dala nějaká zla; aby se nezabránilo mnohým dobrům. (I. 23. 5.)

Tak jako ti, již podle jména znají
tak mnohé, avšak bytost pravou
bez rady cizí těžko pronikají. (Ráj 20.)

Každá věc má tolik bytí, jak jest Bohu blízko. (I. 3. 5.)

[Tvar, jenž přivlastnil si hmotu, takže vzniklo lidské dílo, má víc bytí, nežli dílo přírodní; předně mezi věcmi krásnými; a mezi nástroji a věcí krásnou podobné, je rozdíl stupňový; stupněm liší se též artisan a artiste. Rozlišení na užitkové a krásné dílo není to mystické. Jejich vznik je noeticky téhož rodu, pak-li nevkládáme tak řečený automatizmus do poznání, čili míníme-li poznáním akt útvárný, jenž poprvé se udál; a ne vzpomínku, akt psychologický.]

Přírodní krása.

Bůh jest ve všech věcech, ne jako část bytnosti, nebo jako případek, nýbrž jako činitel jest u toho, nač působí (I. 3. 1.). [Z toho rozdíl krásy přírodní, u které jest činitel metafysický a krásy v umění, u níž jest i Bůh i lidský činitel. Z toho výměr Hegelův: Krása přírodní jen jednou prošla duchem lidským, krása umělecká dvakrát.]

Neb živé Světlo — ze Světla jež letí —
se od něho, věř, oddělí tak málo,
jak *Láska*; která v svazku tom je třetí.

(Ráj 13.)

Přírodní tělesa, postrádající poznání jsou činná pro cíl... Vždycky nebo velmi často jsou činná tímž způsobem a dosahují toho, co jest nejlepší. Z toho jest patrné, že ne náhodou, nýbrž z úmyslu docházejí cíle.

A kdyby svět dbal na tu sílu pudů,
jak příroda je dává, věř mi, cele,
by plodil dobré lidi bez jha bludu.
Vy v kněžství toho nutíte, jenž směle
se mečem pásat chce dle pudu svého,
a krále uděláte z kazatele;
čímž krok váš na scestí je bludu zlého.

(Ráj 8.)

Co však nemá poznání, nesměruje k cíli, než řízeno nějakým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. Tedy jest něco rozumějící, jímž všechny přírodní věci jsou řízeny k cíli a to nazýváme Bohem. (I. 2. 3.)

Obrozuje se a zdokonaluje, kdo na Slově má účast.

Slovo umělcovo, totiž pojetí jeho, je vzornou podobností celého výtvaru. Proto Slovo boží, jež jest jeho věčné pojetí, jest vzornou podobností veškerého stvoření. A proto, jako jsou tvorové účastenstvím na této podobnosti postaveni třeba pohyblivě do vlastních druhů —

„v orgánech světa jiných stupňů není,
co shora berou v stálém chorovodu,
zas dolů dávají —“

zní Dantův dodatek z Ráje 3, — taktéž bylo vhodné, aby nesdělitelným a osobním spojením slova s tvorem, stvoření bylo obrozeno k věčné a nepohnutelné

dokonalosti: neboť i umělec, týmž umělecky pojatým tvarem, kterým dílo vytvořil je též obnoví, když se zkazí. (III. 3. 8.)

Nehmotný moment.

Slovo boží jest pojetí věčné moudrosti, od níž pochází veškerá moudrost lidská.

Je Moudrost v ráji Moc a z nich tu sahá
most, který spojil nebesa a zemi;
po čemž tak dlouhá v lidstvu byla snaha
(Ráj 23.)

A proto tak člověk postupuje v moudrosti, jež je jeho vlastní dokonalostí jako rozumového tvora, jak jest účasten slova božího. [Slovo vtělené se objevuje mezi účastnými jako ve XIV. kapitole Kvítků obraz.] Jako se vzdělává žák tím, že přijímá slovo mistrovo. (III. 3. 8.)

Což Dante, aby smysly jasně četly, shrnul, v obraz idealisující: „Krásná paní

jak v tanci dívka otáčí se hladce, ...
že země nedotýká se; tak sladce ...
se otočila ke mně jako panna ...
tak přišla blíž, až *sladkých tonů vnada*
i s *obsahem* mnou byla pojímána. (Očistec 28.)

[Shrňme: Umělecké dílo prostředkuje mezi dvěma činiteli lidskými; i vnímatel je činný; působí však rovněž skrze metafysického činitele, přítomného v obou účastných i díle, sociologicky důsažném, po věčném i po vezdejším smyslu slova. *Soulad, soujemnost* se ukazují s pospolitostného hlediska. Tímtež dílem jest i mimická a mluvená řeč lásky, lépe milosti, jak praví starší, jadrnější české slovo; láska v tomistickém smyslu není nic méně než poznávání, nežli úkon obou účastných duší útvarných. V pojetí tom zakládá se vlašský „nový sladký styl“ a v něm zjev paní andělské, jež u Guinnicelliho našel Dante, aby vyvínoval jej až k Beatrici.]

Slovu, Kristu, jako přirozenému synu božímu náleží věčné dědictví, které jest sama nestvořená blaženost skrze nestvořený úkon poznání a lásky boží, týž totiž, kterým Otec sama sebe poznává a miluje. Toho úkonu nebyla duše schopna pro různost přirozenosti. Proto bylo třeba, aby se dotýkala Boha stvořeným úkonem požívání ... [Umělcův i vnímate-
lův čirý úkon nikdy nebyl výstižněji znázorněn a

ujednocen, nežli touto skutečností metafysickou. Působiti dílem, účast míti na díle, jest týž a jeden úkol metafysický i ontologický; oba množice vědění, rozmnožují jsoucno.] A ten (úkon požívání) nemůže býti leč skrze milost (III. 7. 1.) Život milosti nemá ráz cíle, nýbrž toho, co jest k cíli. (I. 24. 2.) Protože člověk, opustiv Boha, klesl k věcem tělesným, bylo vhodné, aby Bůh přijav tělo, podal mu lék i tělesnými prostředky. (III. 1. 8.)

[A z toho *morální ráz* christologického problému;

„člověk
sám zadost učiniti ztratil vlohu,
neb nemoh sestoupit v svém pokoření“ (Ráj 7.)

pokořit se absolutně, sestoupiti z řádu číře duchového v tělesenství, dovedl jen Bůh. Tomáš, Dante, sjednocují svoji soustavu i morálně; sebezpokoření značí svrchovanou sebevládu; umožňují právem lidskou rovnost, přes rozdíly vrozené. Lidskou rovnost; neboť jenom *sebezapření je naše*, čte se v Kvítcích sv. Františka. Ostatek jsou dary boží.]

Přišlo světlo, (podle Jana) k odstranění hříchu:

Vám z mraků ducha světlo vzejde čistě
a budete v *dnu věčném bdíti*. (Očistec 28, 30.)

„Trestné následky, jež ve svých smyslech na zemi trpíme, jako hlad a žízeň, smrt a jiné toho druhu, pocházejí z dědičného hříchu (III. 1. 4.) Lidská přirozenost v díle vtělení přivedena byla k nejvyšší dokonalosti. [Noeticky ve smyslu Dantovy terciny z Očistce:

Má duše byla v sebe uzavřena
že žádná forma *zevnějšího světa*
víc nemohla jí býti obsažena. (Očistec 17.)

i mravně. Vtělené slovo jest příčinou lidské dokonalosti. Dokonalost však slávy, k níž má být přivedena na konec lidská přirozenost vtěleným Slovem, bude až na konci světa (III. 1. 6.)

... sláva,
jíž ani touhou nelze převýšiti. (Ráj 19.)
kde náhoda ni vzpomínání nemá místa. (Ráj 32.)

*

Blaženost každé rozumové činnosti záleží v rozumu (I. 26. 1.) [Výměr má svůj rub a z něho bere

ražbu démon Puškinův: „zřel uštěpačně na žití a pranic vůkol ve vesmíru on nechtěl blahoslaviti;“ je doslovněji tomističtější, než Goethův, který „stále popírá; i závisí posléze od vlastních stvůr svých, které zplodí.“]

Poslední blaženost člověka záleží v jeho nejvyšší činnosti, což jest činnost rozumu: blažení vidí boží bytnost (I. 12. 1.) [„Šťastná zrcadla boží“ Ráj 18. Poslední blaženost záleží v „lásce; tato bývá jen toho *následkem* na zemské pouti“ Ráj 28.]

Tím *světlem*, v duši taká síla splývá,
že *nelze jít se hnouti v jiném směru*;
neb ono blaho, cíl všech tužeb věru,
v tom *světle* ústí; vše v něm dokonalé;
vše vadné, co jest *mimo jeho sféru*. (Ráj 33.)

Patří k pojmu Dobra, aby se sdělovalo. což se nejspíše skutečně tím, když se tak spojí (nejvyšší Dobro) se stvořenou přirozeností, aby povstala jedna osoba ze tří; ze Slova duše a těla, jak praví Augustin XIII. o Trojici. (III. 1. 1.) [Osobě a skutečnosti metafysické zde, naездеjším světě připodobňuje se umělecké dílo: věc.]

Ráz dobra, předpokládá ráz příčiny účinné a ráz příčiny tvarové. Dobro jest po čem všechno touží. A proto má ráz účelu, neboť touha jest jako nějaký pohyb k věci.

Guinicelli, předchůdce Dantův, praví mu v Očistci:

... nech hlupce býti.
Nad pravdu *pověst* výše oceniti
jak bývá zvyk; a úsudek svůj staví
bez pojmu o kráse a jejím bytí.
(Očistec 26.)

Krásné však se vztahuje k schopnosti poznávací; krásným totiž jmenuje se to, co spatřeno, se líbí. Tedy krásné záleží v náležitě úměrnosti, protože smysly těší věci náležitě úměrné, neboť i smysl jest jakási mysl, jest jakýsi um — i každá poznávací schopnost. A protože poznávání děje je připodobením, podobnost pak vztahuje se na tvar, krásné náleží vlastně k rázu příčiny tvarové. (O. 2. č. 4.), neboť všechno poznání jest skrze tvar (I. 12. 1.). (Dokončení.)

Ing. F. Pujman.

VARIA

Fakultative Sterilität und natürliches Sittengesetz.

II. Ethische Bewertung.

Der Moralphilosophie fällt die Aufgabe zu, das für das praktische Handeln massgebende Verhältnis der fakultativen Sterilität zum natürlichen Sittengesetz aufzudecken. Deshalb beschäftigte man sich schon zu Capellmanns Zeit mit dieser Frage, doch nicht in dem Masse, wie heute, wo der f. St. eine ganz andere praktische Bedeutung zukommt, als es damals angesichts der unvollkommenen Forschungen der Sexualbiologie der Fall sein konnte. Da es sich bei der f. St. um eine bewusst gewollte Einschränkung des Usus matrimonii handelt, soll darum im Folgenden versucht werden, die naturgesetzlichen Prinzipien, welche den ehelichen Verkehr zu regeln haben, auf unsere Frage anzuwenden.

Der eheliche Geschlechtsverkehr ist als menschliche, freiwillige Handlung ein komplexer Akt,

bestehend aus der Funktion der Geschlechtsorgane (Copula) und aus dem Willensakte, der als innere Handlung jene äussere befiehlt. Der menschliche Akt ist nämlich ein mit Ueberlegung und freiem Willen gesetzter Akt. Er ist darum stets vom Willen abhängig, sei es als eigentlicher Willensakt (actus elicited a voluntate) oder als ein vom Willen befohlener, aber von einer anderen Fähigkeit ausgehender Akt (actus imperatus a voluntate). Alle äusseren Handlungen der körperlichen Organe z. B. sind also nur dann freiwillig, m. a. W. menschliche Handlungen, wenn sie vom betreffenden Organe infolge des bewegenden Einflusses des Willens, d. h. vom Willen diktiert gesetzt werden. Gegenstand des inneren, des Willensaktes ist das *bonum*, das dem Willen vom Verstande vorgelegte Gut, das entweder um seinetwillen als Zweck (finis) oder als Mittel zum Zwecke (medium) begehrt wird, wobei der Zweck der Grund ist, weshalb das Mittel erstrebt werden kann. Darum ist der finis das eigentliche Objekt des Willensaktes. Er kann nun ein geistiges oder auch

körperliches Gut sein. Das körperliche wird der Wille ohne Hilfe der Sinne und der übrigen äusseren Körperorgane nicht erreichen können, denn ein körperliches Objekt kann direkt nur von einer entsprechenden organischen Fähigkeit erreicht werden. Ja, es kann auch zutreffen, dass der Wille der Sinne und anderen Organe bedarf zur Erlangung eines geistigen Gutes, zufolge der innigen Verbundenheit und Wechselbeziehung von Seele und Leib. Das Objekt des äusseren Aktes kann also ein Zweck sein, den der Wille erstrebt, sodass Objekt das äusseren und inneren Aktes zusammenfallen, oder aber ein Mittel zu diesem Zwecke. Auf jeden Fall ist aber der äussere Akt vom Willen gewollt, also frei und darum auch Subjekt der Sittlichkeit, wenn auch nur sekundär, d. h. in Abhängigkeit vom Willen.¹ Es ist darum evident, dass wir bei der Frage nach der Sittlichkeit einer komplexen menschlichen Handlung beide Elemente, das innere und äussere, auf ihr Verhältnis zur Sittennorm untersuchen müssen.

1. Die Sittlichkeit des unfruchtbaren Ehegenusses.

Jeder menschliche Akt soll seiner natürlichen Zweckmässigkeit entsprechend zur Entfaltung und Bereicherung der menschlichen Persönlichkeit beitragen. Er ist der Weg zur letzten Vollkommenheit und ist darum insofern schlechthin gut als er dazu beiträgt. Seine Sittlichkeit ist nichts anderes als diese

¹ S. Thomas, *Summa theologiae* I-II, q. 18. a. 6: „Aliqui actus dicuntur homini in quantum sunt voluntarii. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum objectum exterioris actus.“

Ibid. q. 20, a. 2, ad 3: „Voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores prout a voluntate procedunt et ratione, et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.“

allseitige Güte und Zweckmässigkeit, also auch seine Naturgemässheit, insofern er eben der menschlichen Natur angemessen ist. Da ferner jeder Akt seinem Wesen nach als Tendenz zu einem Gegenstande hin aufzufassen ist, wird auch seine Natur darnach bestimmt. Sein erstes wesentliches Sein ist seine Hinordnung auf sein Objekt und darin liegt seine fundamentale Gutheit. Er ist also vor allem deshalb gut, weil er auf ein gutes Objekt hingeeordnet ist, das der menschlichen Fähigkeit entspricht und damit auch in letzter Linie der menschlichen Natur, in der jene wurzelt. Wenn nun dieses Objekt in jeder Hinsicht gut ist, also nicht nur rein physisch, sondern auch und ganz besonders moralisch, d. h. der letzten wahren menschlichen Vollendung angemessen, dann ist der entsprechende Akt objektiv sittlich gut.

In Anwendung auf die Sexualethik hat darum als grundlegendste Wahrheit zu gelten, dass die Betätigung des sexuellen Lebens nur dann diese fundamentale sittliche Güte besitzt, wenn sie ihre wesentliche Hinordnung auf die Hervorbringung von neuem Menschenleben und die menschenwürdige leibliche und geistige Erziehung und Ertüchtigung des erzeugten Kindes bewahrt.² Die richtige Erkenntnis dieser Teleologie des Geschlechtsaktes und der Ehe, der dieser Akt vorbehalten ist, erhält auch die Lösung des Problems von der Sittlichkeit der f. St.

Der äussere Akt des *Usus matrimonii*, die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau, ist ein psychologischer Vorgang von grösster Wichtigkeit für den Bestand des Menschengeschlechtes. Er ist aber eine freiwillige Handlung. Darum liegt es

² Contra Gentes lib. III, cap. 122: „Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus considerari oportet, ut scilicet unaquaeque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei; alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt; unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur; non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emistatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata debet esse seminis emissio ut sequi possit et generatio conveniens et geniti educatio.“

in der Macht des Menschen, ihn in seiner natürlichen Ordnung zu zerstören. Gerade die gewaltige Tragweite desselben ist es, die einen solchen Missgriff zu einer schweren Verfehlung gegen das natürliche Sittengesetz stempelt. Darum erfordert seine objektive sittliche Güte in allererster Linie, dass er in seinem biologischen Sinne nicht angestattet werde. Welches ist aber seine physische Wesenheit, welches sein spezifisches Objekt, an dem seine Naturgemässheit und sein biologischer Sinn zu erkennen sind?

Vor allem darf die wichtige Tatsache nicht verkannt werden, dass zur physischen Natur des Geschlechtsverkehrs die tatsächlich erfolgende Befruchtung nicht mehr gehört. Sein Objekt ist die auf dem Wege der natürlichen Geschlechtervereinigung vollzogene Ablagerung von wirklichem Sperma in der weiblichen Scheide. Dieser Vorgang ist also nur eine unbedingt notwendige Vorbedingung, eine *conditio sine qua non*, für eine natürliche Befruchtung. Diese selbst hängt ursächlich als intrauteriner Vorgang (Imprägnierung der Ei- durch die Samenzelle) nicht vom freien Willensakte und dem freigesetzten Sexualakte ab, sondern ausschliesslich vom Walten der Naturkräfte, die freilich ohne jene notwendige Voraussetzung, der Ablagerung des Spermas in die Vagina, wirkungslos verbleiben würden. Daraus ergibt sich klar, dass die Zeugung ausserhalb des physischen Wesens des Sexualaktes liegt. Sie ist nicht die unmittelbare Wirkung des menschlichen Handelns, sondern das darüber hinausgehende Werk der Naturkräfte.

Aber damit wird die teleologische Hinordnung des Geschlechtsverkehrs auf die Zeugung keineswegs geleugnet. Er ist trotzdem ein „Zeugungsakt“, weil er als unbedingte Voraussetzung, als Zwischenglied des sehr komplizierten Zeugungsprozesses, seinen tiefsten biologischen Sinn in diesem ausserhalb seines physischen Seins liegenden Zwecke findet. Die Zeugung ist also zwar nicht sein spezifisches Objekt, wohl aber innerhalb der natürlichen Zweckordnung, der biologischen Teleologie, sein letztes Ziel. Diese Finalität wurzelt in der Natur des Aktes selber, insofern es zu seinem psychischen Wesen gehört, eine Vorbedingung zur Zeugung zu sein, ein Weg zu dieser, ohne die er biologisch sinnlos wäre. Andere sekundäre Zwecke sind nämlich, wie wir sehen werden, ohne diesen Hauptzweck, dem sie wesentlich

untergeordnet sind, ebenfalls gar nicht denkbar.

Um also den wahren, objektiven Sinn des Sexualaktes erfassen zu können, darf man die sehr wichtige Unterscheidung nicht übersehen, die zwischen dem unmittelbaren Objekt desselben und seiner natürlichen Zweckbestimmung, zwischen seiner von diesem Objekte abhängenden physischen Wesenheit und der natürlichen Teleologie seines ihm eigentümlichen Effektes besteht. Diese Unterscheidung von *finis operis* und dem *opus* selbst der springende Punkt für unser Problem wie überhaupt für die Fragen des *Usus matrimonii*. Das „opus“ selbst, die durch geschlechtliche Vereinigung bewirkte Ablagerung von wahrem menschlichem Samen in der weiblichen Scheide, ist das *Opus hominis*, das dieser freiwillig setzt. Damit ist die menschliche Handlung in sich abgeschlossen. Dass der Effekt dieses Aktes seine natürliche Zweckbestimmung erreiche, ist ausschliesslich das positive Werk der Natur. Wir müssen folgerichtig schliessen, dass der menschliche Geschlechtsakt als biologisches Geschehen sinnlos ist ohne diese ihm immanente teleologische Beziehung auf die Erzeugung, dass er aber nichtsdestoweniger in sich abgeschlossen ist, also auch bestehen kann ohne die tatsächliche Verwirklichung des Zweckes, um dessen willen er vom Schöpfer gewollt ist. Er ist darum als menschlicher Akt ganz unabhängig von seiner Zweckerfüllung naturgemäss.

Damit ist aber die für die objektive Sittlichkeit so bedeutungsvolle Naturgemässheit dieses menschlichen Aktes nicht erschöpft. Ein neues Element kommt hinzu und macht den an sich rein vegetativen Geschlechtsakt auch zu einer Betätigung des sensitiven Lebens: der Geschlechtstrieb. Er ist eine Aeussierung des sinnlichen Strebevermögens, dessen Gegenstand das sinnlich erkannte, konkrete Gut ist. Der spezifische Gegenstand des Geschlechtstriebs ist jenes sehr starke Lustgefühl, das normalerweise mit dem Coitus akzidentell verbunden ist. Da der natürliche Trieb nach dieser Befriedigung der heftigste aller sinnlichen Triebe ist, sichert er in höchst zweckmässiger Weise die Betätigung der Zeugungsfähigkeit, indem die Fortpflanzung im Hinblick auf die grosse Last der Nachkommenschaft ohne diese Lust in schwerstem Masse in Frage gestellt würde. Wenn wir ferner bedenken, dass der Sexualtrieb vollkommen und ohne Gesundheitsschädigung nur im natürlich vollzogenen Geschlechtsakte befriedigt

wird, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass seine natürliche Teleologie ohne wesentliche Hinordnung auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes gar nicht denkbar ist. Daraus ergibt sich mit aller wünschbaren Deutlichkeit jener Hauptsatz der christlichen Ethik, wonach jede eheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes nur dann natürlich und darum auch objektiv gut ist, wenn sie in natürlich vollzogenen Geschlechtsakte erreicht wird, insofern eben nur er seiner natürlichen Teleologie entspricht.

Trotz dieser unbestreitbaren Hinordnung auf die Zeugung darf aber anderseits auch nicht übersehen werden, dass damit der Sinn des Geschlechtlichen nicht restlos erklärt ist. Wohl könnte der Geschlechtstrieb in seiner naturhaften Äusserung auf den fruchtbaren Coitus beschränkt sein, wie wir dies bei Tieren finden, die instinktiv nur zur Zeit der sogenannten Brunst (Oestrum) die Sexualfunktionen ausüben. Der einmal erwachte menschliche Geschlechtstrieb ist aber bis zu seinem allmählichen Erlöschen im Greisenalter an keine Zeit gebunden, er ist also von der Natur selber auch ausserhalb einer Befruchtungsmöglichkeit gewollt. Deshalb ist er kein Trieb zur Zeugung, sondern vielmehr ein Trieb zum Coitus, gleichgültig ob dieser jeweils zu einer Zeugung führt oder nicht. Gerade die Verbindung dieses Triebes mit dem Sexualakte weist also klar darauf hin, dass seine Teleologie mit der Hinordnung auf die Zeugung allein nicht erschöpft sein kann.

Mag es bis anhin noch an genügender naturwissenschaftlicher Einsicht in den möglicherweise bestehenden biologischen Wert des unfruchtbaren Geschlechtsverkehrs für den körperlichen Organismus der Eheleute fehlen, so wissen wir doch, dass dieser Verkehr von grösster Bedeutung für ihr psychisches Befinden ist. Der Geschlechtstrieb ist nämlich vor allem die sensitive Grundlage der ehelichen Liebe. Diese ist als spezifisch eheliche Liebe wesentlich mit der geschlechtlichen Zuneigung von Mann und Frau als ihrem materiellen Elemente verbunden, da doch der Ehebund zwar nicht die tatsächliche Geschlechtsvereinigung, wohl aber die Fähigkeit dazu voraussetzt. Wohl ist nun diese eheliche Liebe keineswegs identisch mit dem rein tierischen Geschlechtstrieb, sie ist aber auch kein geistiger Affekt. Sie entspricht darum ganz dem geistig-körperlichen Wesen des Menschen, indem sie dieses ihr zugrunde-

liegende sexuelle Triebleben im Dienste des Schöpfers in die höhere Sphäre der menschlichen Leib-Seele-Einheit erhebt und so vergeistigt und veredelt. Aber gerade deshalb, weil sie als geistige Liebe in einer sinnlichen Zuneigung wurzelt, wird sie auch durch die naturgemässe Befriedigung des Sexualtriebes mächtig gefördert und gestärkt. Die Enthaltung vom ehelichen Akte ist trotzdem möglich, weil das Ehebündnis nicht die Pflicht, sondern bloss das Recht mit sich bringt, den Sexualtrieb in natürlich-sittlicher Weise zu befriedigen. Ja die eheliche Kontinenz steht sittlich sogar über der Ausübung des ehelichen Rechtes, wenn sie um Werte höherer Ordnung geübt wird. Ganz besonders ist das der Fall beim ehelichen Verkehr zur Zeit der Sterilität. Dass trotzdem für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes seitens der Natur genügend vorgesorgt ist, beweist schon die Stärke des Sexualtriebes. Aber gerade wegen dieser Vehemenz wirkt andererseits seine normale Befriedigung auf die eheliche Liebe des Durchschnittsmenschen in hohem Masse fördernd und festigend ein. — In gleicher Weise ist der sterile, naturgemäss vollzogene Eheverkehr von grösster Wichtigkeit für die eheliche Treue, die infolge des sehr starken Trieblebens durch eine Beschränkung auf den fertigen Coitus leicht gefährdet werden könnte.

Wenn wir aber nun nach dem Sinn der ehelichen Liebe und Treue forschen, so kann uns die wunderbare Zweckmässigkeit des scheinbar unnützen Sexualverkehrs während des tempus agenneseos gar nicht entgehen. Eheliche Liebe und Treue sind die Grundpfeiler eines idealen Ehebandes, weil sie den Bestand der unlösbaren Einheits-ehe sichern und befestigen. Diese selber ist aber eine strenge naturgesetzliche Forderung des obersten Ehezweckes, der nicht bloss rein biologisch verstandene Zeugung, sondern auch menschenwürdige Erziehung des Kindes besagt. Eheliebe und —treue wären also objektiv, d. h. ihrem ontologischen Sein nach sinnlos ohne diese Hinordnung und darum ist der eheliche Verkehr ausserhalb einer Befruchtungsmöglichkeit gerade deshalb teleologisch, weil er diesem ersten und hauptsächlichsten Ehezwecke mittels der ehelichen Liebe und Treue dient. Auf dieser Tatsache gründet die Unterscheidung von Haupt- und Nebenzweck der Ehe und des ehelichen Sexualaktes. Wären die Nebenzwecke in ihrer Objektivität nicht wirklich dem Hauptzwecke

untergeordnet, dann könnten wir auch von „*fines secundarii*“ im eigentlichen Sinne gar nicht sprechen. Als Zwecke sind es freilich Werte, die für sich bestehen und begehrt werden können. Aber sie sind ihrer Natur nach (*per se*) dem Hauptzwecke untergeordnet in ihrer ontologischen Bindung an denselben. Darum auch dürfen und können sie nur durch jenen Akt erreicht werden, der ebenfalls in seiner Natürlichkeit diese Bindung bejaht. Es ist folglich ganz falsch, zu behaupten, dass diese sog. Nebenzwecke nur neben- oder beigeordnet seien, ja sogar selber zum objektiven Hauptzwecke würden, wo immer der wahre Hauptzweck nicht verwirklicht werden kann. Dass im Einzelfalle die Erzeugung und folglich auch die Erziehung eines Kindes nicht erzielt werden kann, ändert an der Natur des ehelichen Aktes nichts, indem dieser Ausfall einem Umstand zu verdanken ist, der ausserhalb des Wesens des Sexuellen liegt. Der Sexualakt auch unfruchtbarer Eheleute ist trotzdem ein objektiv an die primäre natürliche Zweckmässigkeit gebundener Akt. Aber die Verwirklichung dieser Zweckmässigkeit liegt, wie wir gesehen haben, ausserhalb des physischen Wesens des Sexualaktes. Ein Defekt seitens ihrer Ursache kann also wohl eine Zeugung verhindern, niemals aber die natürliche Hinordnung des Sexualaktes auf dieselbe.

Aus dem Gesagten folgt also, dass der Sexualverkehr der Eheleute in seiner objektiven Natürlichkeit und Zweckmässigkeit unabhängig ist von der tatsächlichen Realisierung des Hauptzweckes. Keine Form von Sterilität wird darum die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs aufheben. In Anwendung auf unsere Frage muss darum die objektive Uebereinstimmung des ehelichen Geschlechtsaktes im Sinne der *f. St.* mit der natürlichen Sittennorm voll und ganz bejaht werden; denn die *f. St.* ist nur akzidentell von irgend einer anderen Form der Sterilität verschieden. Wir können also uneingeschränkt auf sie anwenden, was der Hl. Thomas in der *Q. disp. de Malo*, q. 15, a. 2 sagt: „*Lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem, et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuria, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod accidens, sicut est senectus vel infirmitas.*“

2. Die Moralität der Absicht bei Beobachtung der fakultativen Sterilität.

Der äussere Akt ist nur der materielle Wesensteil einer komplexen menschlichen Handlung, der als freier Akt ganz vom inneren Willensakte abhängt. Wenn wir also die Sittlichkeit eines solchen Aktes restlos erkennen wollen, ist vor allem die innere Absicht daraufhin zu untersuchen. Bezüglich der *f. St.* stellt sich als wichtigstes Problem von selbst die Frage, welches die Einstellung oder Absicht des Handelnden in Bezug auf die natürliche Zweckmässigkeit des ehelichen Aktes sein müsse. Die *f. St.* kann nämlich, wie wir gesehen haben, vor allem auf eine naturgemässe Geburtenregelung, also ein eheliches Sexualleben ohne Entstellung des äusseren Aktes, aber auch zugleich ohne die Verwirklichung seines ersten Naturzweckes, der Fortpflanzung, hingeordnet werden.

Bezüglich der Ausübung des Verkehrs während des „*tempus agneseos*“ ist die Lösung denkbar einfach; denn was die Natur selber nicht will, das zu beabsichtigen wäre sinnlos. Aber gerade zu dieser Zeit beabsichtigt die Natur nicht eine Verwirklichung des Hauptzweckes, sondern nur der im Dienst desselben stehenden Nebenzwecke. Wenn also der Handelnde dieselben beabsichtigt, dann wird auch sein Akt in seiner Totalität sittlich einwandfrei sein. Dabei ist wiederum zu betonen, dass diese Nebenzwecke für sich allein bestehen können, also auch dann ein sittliches Motiv des sexuellen Handelns bilden können, wo die Setzung des Aktes zur Fertilitätszeit aus irgend einem Grunde unterlassen werden könnte. — Andererseits kann aber gerade die *f. St.* zum blossen Lusthandeln, auf diese Frage einzugehen. Wir haben hier einfach das Prinzip anzuwenden, dass eine an sich sittlich zulässige Handlung nur dann auch nach der Intention sittlich gut ist, wenn sie auf ein *bonum honestum* hingeordnet wird.

Die ganze Schwierigkeit konzentriert sich also um die Enthaltung in den Tagen der Fruchtbarkeit. Es ist eine freiwillige Enthaltung zur Vermeidung der Zeugung. Es fragt sich deshalb, ob und inwiefern es erlaubt sein könne, selbst bei einer Befruchtungsmöglichkeit die Realisierung des Hauptzweckes der Ehe nicht zu wollen. — Doch auch hier sind längst festgelegte Prinzipien der Sexualethik anzuwenden. Es ist nicht nur eine Elementarwahrheit, dass das

einzelne Individuum zur Ehe nicht verpflichtet ist, sondern es steht auch fest, dass selbst die Eheleute an sich zur Ausübung ihres ehelichen Rechtes nur dann verpflichtet sind, wenn der Ehepartner dieses sein Recht fordert. Denn trotz der natürlichen Hinordnung der Ehe auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes verpflichtet das Ehebündnis keineswegs zur ständigen Ausübung des Eheverkehrs, ja streng genommen verpflichtet es überhaupt nicht dazu, sondern es gibt nur das Recht zu demselben. Will man aber dieses Recht ausüben, so darf man den Sexualakt wegen seiner wesentlichen Hinordnung auf die Fortpflanzung seiner Naturgemässheit nicht berauben. M. a. W. die Eheleute haben nur das Recht auf einen natürlichen Eheverkehr. Dieser vom Schöpfer gewollten Ordnung muss auch das innere Wollen der Eheleute entsprechen. Aber sie wird schon dadurch gewahrt, dass der Mensch nur einen an sich zur Zeugung tauglichen Sexualakt setzt. Die Ausübung des Verkehrs zur Zeit der Fruchtbarkeit liegt ausserhalb des ehelichen Pflichtenkreises. Diese Freiheit von irgend einer Bindung des Sexualaktes an die Fertilität liegt zu tiefst in der Natur des Sexuellen begründet, indem der Naturtrieb der Zeugungsfähigkeit, wie wir gesehen haben, von der ausserhalb der physischen Wesenheit des opus humanum liegenden Zeugung abstrahiert. Es ist also die Enthaltung vom fruchtbaren Coitus an sich moralisch indifferent. Erst die Absicht des Handelnden gibt den Ausschlag: Wenn die Kontinenz um höherer Werte willen geschieht, ist sie zweifellos auch sittlich wertvoll. Zu solchen Werten gehört auch die Erhaltung von Gesundheit oder

Leben der Mutter, die sonst darin bedroht wäre durch eine ev. Schwangerschaft und Geburt (medizinische Indikation), die Vermeidung des materiellen Elendes der Familie, das eine übergrosse Vermehrung nach sich ziehen würde (soziale Indikation) und die Vermeidung von erblich belasteter Nachkommenschaft (eugenische Indikation). — Andererseits kann freilich auch nicht geleugnet werden, dass gerade die f. St. leicht als willkommenes Mittel eines ungestörten Ehemissbrauches begrüsst werden kann, insofern die leitende Absicht eine schlechte, Naturordnung widersprechende ist. Die wichtige Bedeutung der „intentio agentis“ für eine sittlich einwandfreie Anwendung der f. St. liegt also auf der Hand. Es trifft auch hier zu, dass der Mensch selbst die besten Gaben Gottes missbrauchen kann.

In Zusammenfassung muss also auf Grund einer richtigen Erkenntnis des menschlichen Sexuallebens die objektive Übereinstimmung der f. St. mit dem natürlichen Sittengesetz uneingeschränkt zugegeben werden. Einzig und allein der Wille ist es, der sie in böswilliger Verkennung der gottgewollten Weltordnung ebenso gut wie jede andere Gabe Gottes durch eine sittenwidrige Zielsetzung schänden kann. Im Hinblick auf die übergrosse gegenwärtige Ehenot darf aber auch nicht übersehen werden, welche grossen Segen die Beobachtung des tempus ageneseos bringen wird, wofern diese Methode auch biologisch sich restlos bewähren sollte. Der gesunde Sinn und auch das natürliche Streben nach Kindersegens und Eltern Glück wird zweifellos auch jene Bedenken beseitigen, die sich vom bevölkerungspolitischen Standpunkte aus der Anwendung der f. St. entgegenstellen könnten.

P. Paul Wyser, lic. theol.

KRITIKA

Le répertoire des Maîtres en théologie de Paris an XIII^e siècle par P. Glorieux.

Tom. I. Etudes de Philosophie médiévale, XVII, Paris, Vrin, 1933; in 8^o, 468 pp. — 50 Fr.

P. Glorieux konečně vydává první svazek sbírky již dávno oznámené autorovou publikací v Bulletin Thomiste v seznamu těch mistrů.¹

¹ Bulletin Thomiste no. VIII, 1933, pp. 19—22.

Autor nám podá v celém díle 306 biografických poznámek o světských a řádových mistrech pařížských. Tento svazek jich obsahuje 205. První část jest věnována 71 dominikánům; P. Glorieux pokládal za vhodné připojiti zde k mistrům theologie některé osobnosti, jež hrály nějakou úlohu v theologickém hnutí své doby aniž dosáhly stupně „mistra“, jako Vilém Moerbeka, nebo které se aspoň na to připravovaly aniž k tomu došli ze zvláštních důvodů: smrt

u Ulricha ze Štrasburku, ambice (?) u Petra z Conflans, který raději, jak humorně praví Bernard Gui, „zasedal v Paříži jako biskup než jako mistr.“ Druhá část jest vyhrazena 134 poznámkám o mistrech světských, (mezi nimiž P. G. uvádí rovněž některé osobnosti bez „vůdčího“ místa ve školách).

Tři velké tabulky uprostřed díla snaží se udati rok za rokem dobu vyučování každého mistra světského i řádového. Generální úvod o pařížské Universitě v XIII. věku podává sumárně nutné poznatky pro pochopení díla; speciální úvod předchází z téhož důvodu před každou odlišnou kategorií mistrů. Připojen jest velmi užitečný volný list, „aby byla stále na očích úplná řada mistrů.“

Tisk a výprava jsou z každého hlediska výborné.

Vzhledem k ceně díla nutno přisvědčiti k ocenění v Bulletin Thomiste v recenzi z měsíce července (no III. p. 960): „Toto dílo jest opravdu nejvýš zajímavé pro historii (a prahistorii) thomismu v XIII. věku, ne jako historický nebo doktrinální výklad, nýbrž jako nástroj k práci.“

To jest konečně cíl jaký měl P. Glorieux, jak to vykládá ve své předmluvě. S touto příručkou možno poznati, kde která otázka převládá nebo jak je touha kterou otázku prohloubiti. Ale netřeba hledati v příručce, autor vskutku přináší málo nového; spokojil se sbírkou nejdůležitějších poznatků známých již z předchozích publikací. A řekněme konečně, že to jest již mnoho. Jen jeho chronologické tabulky jsou originální ač málo jich třeba. A ještě v tomto bodě vzhledem k mistrům dominikánským, jde cestou, kterou tak mistrně naznačil R. P. Mandonnet ve svých dvou studiích: *Saint Thomas lecteur à la Curie romaine*¹ a Tomáš Akvinský novic kazatel.²

To jest bod, k němuž si dovolíme některé detailní poznámky, které se nám zdají vhodné.

Ve své 23. poznámce P. G. představuje Gerarda de Révéry, o němž byla řeč již vícekrát

te;¹ připouští chybu v době jeho smrti a uvádí přesně správnou dobu duben 1259 (neb 1260 podle našeho způsobu počítání) místo dubna 1269; doba chybná na níž se zakládala domněnka o náhlém povolání sv. Tomáše Akvinského do Paříže, pro předčasnou smrt toho mistra; ale P. G. jest na svém postupu obětí nedorozumění, neboť v jeho třetí tabulce jej umísťuje mezi mistry dominikánské, bezprostředně před sv. Tomášem (druhá stat) v řadě cizinců na rok 1268—1269 (uvádí, pravda, jeho jméno s otazníkem) ježto ten mistr byl v té době již mrtev deset let, jak sám P. G. poznává.

Víme s druhé strany, že dominikáni měli v Paříži v XIII. věku dvě theologické katedry; jedna z nich, založená Fr. Rolandem z Cremony, byla svěřena mistru francouzské provincie, druhá, přiřčená řádu obláčkou světského mistra Jeana de Saint Gilles, byla svěřena po jeho odchodu do Toulouse cizímu mistru, totiž mistru, který patřil do jiné provincie.

Dále P. G. řadí bratry Gilberta van Eyen a Hugona Billona mezi cizí mistry. Zatím ve dvacáté poznámce o Gilbertovi van Eyen poznává jej jako člena konventu de Gand, podle poznatků čerpaných z Echarda.² Ale v době jeho učení, jakou nám udává P. G. v třetí chronologické tabulce (od 1266 do 1268) konvent de Gand náležel k francouzské provincii, v níž byl od 1260, ač patřil dříve po svém založení 1221 k provincii německé. Proto bezpochyby Echard pozorně připojil za jeho jménem „Provincie Francie“. Lze tedy jeho působení umísťiti před Beaudoina de Maflis na katedře francouzské provincie, kolem 1264—65.

Stejně jest tomu u Hugona de Billom (pozn. 40), člena diecése clermontské, vstoupil do dominikánského konventu v tomto městě.³ Jest tedy v provincii francouzské a musí tedy učiti

¹ Mandonnet: *Xenia Thomistica Thomas lecteur*, op cit. p. 33 a J. Destrez: K předmluvě příručky pařížských mistrů theologie v *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Octobre 1931.

² Echard: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I-391a.

³ Denifle: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M. A. II.* — 1886 — p. 209 no 37: *Frater Hugo de Billiomio*, etc.... Bernard Gui: *mss Toulouse 490 fo. 21 Vo: Fratrem H. de B....*

¹ Cfr. *Xenia Thomistica* — Romae 1924, Tom. III, pp 11—59.

² Cfr. *Revue Thomiste*, Novembre-Dec. 1925, no 36.

na katedře, která jest jí vyhražena. Konvent v Clermontu, založený 1219 neměnil provincie až 1543, doba, ve které přešel do kongregace gallikánské. Musí zde býti mýlka s Clermontem v Lodève (dnes Clermont l'Hérault), kde byl 1317 založen dominikánský konvent, který patřil spočátku k provincii provensské, potom 1497 ke kongregaci francouzské a konečně ke kongregaci Occitanie (reforma P. Michaëlis 1608. Nastoupil tedy pravděpodobně po Jeanu de Saint Benoit 1282, neboť Jean de St. Benoit, který ještě byl při poradě o moci řeholníků v Paříži v listopadu 1382,¹ byl 10. ledna nato v Civitta Ceechia, jak sám tvrdí ve své řeči v Orleansu, odpovídaje na úlohy Viléma de Mëcon, 27. I. 1287. (Echard. S. O. P. I. 405.)

Naopak P. G. řadí Viléma de Quinchy mezi řeholníky francouzské provincie stavě jej na jejich katedru. Ve své biografické poznámce jej nazývá „možná“ patřícím do Périgneux. Pochybnost nezdá se přece možnou, ježto Etienne de Salanhac, jeho současník, jest jist v tom bodě v seznamu mistrů theologie, který nám zanechal.² Akta provinciálního kapitula v Perpignanu 4. srpna 1275³ rovněž v nekrologu provincie provensské jsou řeholníci zemřelí během minulého období. Ale je-li ten řeholník z Périgneux, jest z provincie provensské, o čemž není pochyby, ježto jeho jméno přichází často v kapitulech této provincie.⁴ Musel tedy učit v Paříži na katedře cizinců. Doba tohoto působení mohla by býti 1264—1266 bezprostředně po Vilémovi z Antony, neboť bychom pak znali konec jeho působení pomocí assignace provinciálního kapitula v Limoges z 8. září 1266, aby šel učit v kvalitě lektora do konventu v Montpellier.⁵

Zdá se konečně nesnadným připustiti, že Fr.

¹ Demfle Chatelain: Chortularium Univ. Parisienais: I — p 595 — no 510.

² Cfr. Denifle: op. cit. p. 207. no. 24: Guillelmus de Quinciaco, Petragoricensis.

³ C. Donais: Acta capitulorum provincial. S. O. P. — Privat — Toulouse, 1895, p. 202, no. 16: Isti fratres obierunt hoc anno in provincia... In montepessulano, Guillelmus de Quinciaco, Petragoricensis, Magister in theologia.

⁴ C. Donais: ib. pp. 115. 1—129. X—162. 4—173 o. 209. 16.

⁵ ib. p. 115, 1.

Raymund Guilha učil v Paříži mezi 1268 a 1290, ježto je assignován provinciálním kapitulem v Bordeaux jako lektor v tomto městě 1287 a že zástupce mu byl dán až 1290 na kapitulu v Pamiers. Jeho působení by bylo tedy před 1287 nebo po 1290. Nacházíme jej pak jako prvního definitora na provinciálním kapitulu v Cartres 24. června 1295, poprvé s jeho titulem mistr theologie a my víme dále od Bernarda Gui,¹ že byl přítomen v Paříži 1293 s pěti jinými mistry při přejímání kláštera sester v Saint Pandalphe řádovým generálem Etienne de Besançon. Zdá se tedy, že jeho působení v Paříži spadá spíše mezi 1290 a 1295, než před 1287.

Nakonec, po těch několika poznámkách o detailních nerozhodných bodech, nelze leč chváliti bez výhrady P. Glorieuxa, že se odvážil začít tak nevděčný pokus jako tento, který podnikl a provedl k užítku všech milovníků historie středověké theologie, vzdor obtížím, jež bylo třeba překonat a záhybům, jimž bylo třeba se vyhnouti při vážném a řádném díle. J. C.

Jaroslav Ludvíkovský, Dobrovského klasická humanita.

Spisy filosof. fakulty Univ. Komenského v Bratislavě, redigují V. Chaloupecký, Fr. Ryšánek a J. Tvrdý, č. XII.

Velmi důkladné dílo, které chce řešiti těžký úkol prozkoumati problém obrození, čili přesně vyjádřeno zjistiti vztah jednotlivých představitelů našeho obrození ke kultuře antické. (Tímto jasným postavením problému autor vymezuje přesnost pojmu humanity, o níž mu jde — a tím odlišuje jiných neurčitých pojmů „humanity“, v jakém smyslu ji brali jiní.)

Práce o Dobrovského klasické humanitě je

¹ Bernard Gui: n. cit. fo. 246, V: Fundacio monasterii Sancti Pardulphi... et ut in posterum esset firmior... fecit prefatus magister Geraldus... magistro ordinis fratre Stephano Bisuntio recipienti et acceptanti pro ordine et sororibus dictum locum S. Pardulphi Dominica in Ramis Palmarum a. D. MCCXCIII in domo fratrum Predicatorum Parisiis in praesentia plurium fratrum inter quos erant quinque magistri in theologia (na okraji: frater Raymundus Guilha erat unus) et bacallarii etc...

je spíše doplněním a v mnohém bodě osvětlením, jak autor sám podotýká a skutečně střízlivá přesnost filologa přivádí dílo k zajímavým a zdravým výsledkům. Je to studie velmi vhodná naší době zmatené, v níž se zdůrazňuje fakt, že latina je nám cestou k Evropě a ochranou proti germanisaci, že poměr Dobrovského, jeho předchůdců a současníků k literatuře lze označiti jako latinský klasicismus. Stal se ovšem v druhé polovině 18. stol. tento humanistický klasicismus i bojovným heslem namířeným proti „středověku“ a „barbarství“. Příčinou toho byl úpadek vzdělanosti v Čechách a na Moravě; (nejedná se o středověk jako takový, nýbrž o úpadek ve středověku. To měl autor zdůraznit. Neboť jako nejasné rozlišení pojmu humanity uvedlo v omyl, taktéž nejasné označení středověku přivedlo a přivádí tamtéž.) Vytčený autorův cíl na počátku knihy, doplniti a osvětliti dobu klasické humanity Dobrovského se podařil. Autor rozebírá známou literaturu o věci a nestaví se k ní s tendenční oposicí, nýbrž poukazuje na nové věci, které doplňují tak na př. studii Strakošovu a j. Význam Dobrovského je podán: Dobrovského osvícenský humanismus přispěl k nerozlučnému spojení české myšlenky národní s klasickou tradicí evropskou.

A. Messer, Pädagogik der Gegenwart,

(erweiterte zweite und verbess. Auflage),
Alfred Kröner-Verlag, Leipzig.

Přítomná doba způsobila, že nelze téměř ani přehlédnouti množství a rozdíly o výchově, v teorii i v praxi; reformy podle teorií v různých zemích jsou nepřehledné. Messer zachycuje ve své knize pedagogiku přítomné doby celého kulturního světa, ve všech projevech. Tím zajisté dílo Messerovo je velké.

Přednost knihy je též ta, že práce autorova je organická, přehledná, dobře rozdělená, teorie jsou vyznačeny v hlavních a základních rysech, k nimž se druží potřebná literatura. Chaos dnešních směrů stává se v knize autorově přehledný. Rozdělení je pozoruhodné:

1. Teoretická pedagogika, Herbartská škola; (Willman, Rein, Barth), sociální pedagogika

(Natorp), pedagogika osobnosti (Budde, Kessler, Gaudig), deduktivní a induktivní pedagogika (Krieck), pedagogika z filosofie hodnot (Cohn, Messer a j.), vědecká psychologie a pedagogika (experimentní pedagogika, duchovně-vědecká psychologie a pedagogika (psychoanalýze), individuální psychologie a pedagogika a náboženská pedagogie.

2. Praktická pedagogika.

K některým výkladům lze poznamenati, že to, co nazývá autor křesťansko-měšťáckou neupřímností ve výchově na př. sexuálních věcí, se neztotožňuje se skutečným křesťanským stavem pedagogiky.

Nábožensky ovlivněná pedagogika není rovněž dosti ohodnocena tím, že autor praví, že přivádí k podněcování kultury, rozumu a vědy. Skutkem je tomu naopak, že právě náboženství dává rozmach a rozvoj kultuře, vědě i rozumu.

Laichterova filosofická knihovna v Praze vydává nové publikace:

Driesch, Člověk a svět; Platon, Theaitetos,

přel. dr. K. Kupka a Frant. Novotný.

Do nového proudu filosofického po uplynutí světového myšlení darwinismu a mechanického názoru, rovněž po dalším postupu, kterým prošla doba a též Driesch s ní, vzdálil se i od problémů biologických a stal se metafysikem. V biologii je znám jeho vitalismus čili nauka o autonomii životního dějství. V biologickém dění zavedl výklad epigenese, t. j. vývoj je řízen nadpřirodní mohutností, kde při jednotlivých stupních vývoje vznikají nové a nové věci, které však materiálně nebyly ještě obsaženy v zárodku, jsouce předurčeny jen všeobecným plánem.

Ve spojení s biologii přišel Driesch k psychologii, v níž kritisoval zvláště psychologický paralelismus a j., dostal se k teorii o „celku“, t. j., že organismus je jednotkou nadmechanickou, kde různé části a funkce jsou jen jakoby projevy a nástroji jednotného celku. Teorie celku je dnes v Německu rozšířena a u nás se jí chopil dr. Kratina. Duševní život má svůj smysl. To je objev, k němuž dospěl Driesch,

a který v mechanistickém prostředí znamená revoluci. Působí tu na Driesche vliv Aristotelův. Ve svém vývoji dostává se i k jiným částem filosofie, v nichž není vždy tak šťastným jednotitelem myšlenkových proudů, zvláště ve filosofii literatury a státu.

Do metafysiky je zařazen pro svůj vitalismus myšlený do důsledků. Je však pravdou, že Driesch nedomyslí až do konce tento svůj názor a zůstal v přírodním názoru. Vrchol metafysiky se projevuje v nehmotné entelekci, jinak neoceňuje kulturních projevů na př. umění, literaturu, náboženství a j.

V Drieschově díle je přístupný postup k filosofickému pojmání, jenže snadný postup nezdůvodňuje dostatečně pojmy, k nimž dochází. Není dostatečně vysvětlen vznik pojmu záhrobí a Boha. Taková snadnost neexistuje ve skutečnosti. V pojetí Drieschově se skrývá animismus dávno překonaný. Rovněž reflexní postup odůvodnění věcí na př. řádu a j. neodpovídá skutečnému postupu.

Je patrné, jak subjektivní prvek moderní filosofie příliš zasáhl i Driesche a nedovede se z něho vybavit. Samozřejmě věci, jako existenci zevnějšího světa (odezíráme-li od způsobu, jak existuje) nikdo si nezdůvodňuje, ba naopak existence samozřejmých věcí a přímého poznání jejich je začátkem zdůvodnění ostatních věcí, které nejsou zřejmé. Nepřesný zůstává i jeho pojem duše. Charakteristika tohoto průbojného biologa-filosofa zůstává odvaha a postup až k metafysice, avšak nepřesnosti se neubrání ani tam, kde zdůrazňuje logičnost a přesnost.

Platonův *Theaitetos* obohacuje filosofickou literaturu českou o kus Platonovy filosofie, kde Plato se staví proti dvěma směrům odporujícím jeho pojmům o jistotě; t. j. proti Heraklitovi z Efesu, který postavil věčný tok věcí a tím popíral i pojem jsoucna; druhý je Protagoras, proti jehož noetickému a mravnímu relativismu (člověk je měrou všech věcí) rovněž Plato mluví a zdůvodňuje svůj názor.

POZNÁMKY

Hispanika. *Dějiny Španělska*. Zde zmíním se o dvou pozoruhodných, francouzsky psaných dílech o dějinách této země. Francouzský spisovatel L. Bertrand, člen akademie, obírá se už po mnoho let různými spornými částmi dějin španělských, jako světicí Terzií z Avily, záhadnou postavou Filipa II. Minulého roku vydal úhrnné dílo „Histoire d'Espagne“, jehož největší část téměř 300 str. z 520 je věnována španělským Maurům. Nedivme se tomu, vždyť panství jejich trvalo celých 8 století (711—1492) a zanechalo trvalé stopy v osudech země, v charakteru jejich obyvatel, v umění i literatuře. Bohužel, kultura maurská byla historiky přeceňována, i bylo snahou Bertrandovou uvéstí hodnocení na pravou míru, aby byla učiněna přítrž snižování žvlů křesťanského. Poslední období stáletého boje španělských křesťanů s Maury líčí podrobně jiné dílo, jehož francouzské vydání vyšlo též

minulého roku v „Bibliothèque historique“ v Paříži u Payota, tedy v nakladatelství, které není vysloveně katolické. Titul jeho zní Isabelle La Catholique a napsal je W. F. Walsh, který v něm zajímavě líčí i činnost inkvisice ve smyslu katolicismu příznivém. Její působnost byla namířena i proti židům. A tu jsme u jiné důležité kapitoly, jejíž nadpis zní *Židé ve Španělsku*. R. 1492, který je tolik památný dobytím poslední bašty maurské Granady a objevením Ameriky, byl rozhodný i pro osud židů španělských, byliť ze země vypověděni, pokud se nechtěli dát pokřtiti. Historikové odsuzovali tento „barbarský čin katolických vládců Isabelly Kastilské a Ferdinanda Aragonského, aniž pečlivě zkoumali důvody vypověděni. Dějiny Španělska nám na nejedné stránce vypravují, jak se židé vždy spojovali s nepřáteli křesťanů, zvl. s Maury, i jinak v nich byl spatřován rozkladný živel pro společ-

nost křesťanskou. Německý žid Fritz Baer si vzal za úkol prostudovati archivy španělské a sebrati ve své úplnosti nevydaný dosud materiál, vztahující se na španělské židy. Rozvrhl si jej na dvě části podle krajů. První část vydal v Berlíně s názvem „Die Juden im christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten, I. Aragonien und Navarra. (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Historische Sektion. IV, P. S.). Je to velmi obsáhlý svazek o 1203 str., opatřený předmluvou, kde autor kritizuje dosavadní práce o španělských židech (Amador de los Ríos, Graetz, Kayserling) a shledává je nedostatečnými. Dokumekty sebrané Baerem jsou z období let 876 až 1492 a jsou důležitým pramenem pro poznání života židovských čtvrtí, pro poznání charakteru iberského v jeho vztazích k Židovstvu i pro objasnění vlivů, které vykonávali židé na ži-

vot křesťanů španělských. Posuzovatel díla Baerova, španělský dominikán José Heredia (viz *La Ciencia Tomista*, 1933, str. 353—355!) nalézá v něm mnoho zajímavých dat pro dějiny svého řádu a otiskuje jako příklad část jednoho dokumentu, týkajícího se řádového bratra Sancho de las Caynas; dominikán ten z kláštera v Huesce kázal v Bielu a slyšel o židu, který velmi hanebně mluvil o tajemství vtělení Kristova. Dokument, vlastně list psaný r. 1305 aragonskému králi Jakubovi, obsahuje mnoho podrobností, které osvětlují kompetenci soudů civilních i samé inkvisice. — Baer hodlá vydati ještě druhý díl dokumentů, sebraných v Kastilii. V závěrečném svazku pak shrne pozůstatky, které vytěžil z obou svazků dokumentů, a osvětlí tak ze strany židovské život a působení španělských židů.

Umění gotické ve Španělsku. Jím se obírají dva větší bohatě ilustrované spisy. Francouzský historik umění Elie Lambert v díle „*L' Art gothique en Espagne aux XII^e et XIII^e siècles*“ (Paris, Laurens, 1931) sleduje vývoj umění gotického ve Španělsku za vlivu francouzské gotiky. A. L. Mayer si všímá v obsáhlém spisu „*Gotik in Spanien*“ také účasti mistrů jiných národů, i německých (Hans von Cöln) na plastické a jiné výzdobě španělských katedrál. Mayer úmyslně nemluví o španělské gotice, nýbrž o gotice ve Španělsku, chtěje zdůraznit velký podíl cizinců na jejím rozvoji.

Španělská mystika. P. Silverio de Santa Teresa, C. D., vydává v Burgosu sbírku „*Biblioteca Mística Carmelitana*“, kde vyšla v 9 svazcích díla sv. Terezie a v 5 svazcích spisy sv. Jana z Kříže. 15. až 17. svazek též sbírky budou tvořiti díla mystika. P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, C. D. První vyšlý svazek obsahuje tyto mystické spisy: *Dilucidario* (str. 1—247), *Mística Teología* (248—289), *Itinerario de los caminos de la per-*

fección (—332), *De la oración mental y de sus partes y condiciones* (—374), *Vida del alma* (—424), *Apología* (—436), *Espíritu y modo de proceder en la oración*. Úvod podává poučení o životě mystikově. Zvláštní svazek, nazvaný *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* přinese dějiny řádu bosých karmelitánů z pera tohoto učeného mnicha karmelitského a osvětlí některé sporné části mystiky karmelitské.

Karmelitáni provincie pařížské vydávají za účasti mezinárodních spolupracovníků od r. 1611 revui *Etudes Carmélitaines Mystiques et Missionnaires*, jejímž účelem jest objasňovati mystické nauky sv. Jana z Kříže a sv. Terezie s použitím psychologie a podobně, srovnávají je s mystikami nekřesťanskými, mohamedánskou, indickou a j. Literatura i umění jako výborné prostředky výrazu mystického jsou v revui studovány se vši hloubkou naukovou i historickou. „*Etudes Carmélitaines*“ je jedinečná revue, která uskutečňuje program tak rozsáhlý a plodný, i jest nezbytnou pomůckou pro odborníky ve studiích mystických. Jsou v ní uveřejňovány i texty starých mystických spisů, dosud nevyslané, jako na př. *Libro de la Contemplación divina* carmelitána P. Antonio de la Cruz, dílo asi z počátku 17. stol., jehož rukopis chová Nová Národní knihovna v Madridě.

Ital Giovanni Maria Bertini podniká řadu příručních publikací o mysticích španělských, aby jich mohli použítí jeho krajané k vlastnímu povznesení a prohloubení duchovního života. V 1. svazku vydává třetí část díla zv. *Abecedario espiritual* proslulého mystika Františkánského Francisco de Osuna a předepisuje mu úvod (o 119 str.) o počátcích a vývoji španělské mystiky, používaje jako pramene díla *Introducción a la Historia de la literatura mística en España* (jež napsal Pedro

Sainz Rodriguez a o němž jsem referoval kdysi v Arše, (roč. XVIII.) i některých spisů věhlasného badatele a literárního historika Menéndez y Pelayo. Uvádí charakteristické znaky mystiky španělské, všímá si rozdílů mezi ní a mystikou severní i orientální a shodů mystikou italskou, při tom příliš zdůrazňuje vliv mystiky italské na španělskou nemoha se opírat o předběžné studie. Pokud je známo, větší byl vliv mystiků německých. Posuzovatel díla v časopise *La Ciencia Tomista* vytýká i jeho prameni P. S. Rodriguezovi, že zapomíná na vlivy teologů i teologie. Z ostatních výtek zasluhuje zmínky, že opomněl poukázat na rozhodující vliv Osunova spisu *Abecedario* na sv. Terezii, neboť jím právě byla svěťice uvedena v život mystický.

Nové časopisy pro studium kultury španělské, jazyka a literatury španělské. 1. lednem t. r. začal vycházeti anglický čtvrtletník *Hispanic Review* za účasti vynikajících hispanistů světa anglosaského.

Letos založili také arabisté španělské vlastní časopis „*Al-Andalus*“. *Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada*. Ročně vyjdou dva svazky o 500 stranách. Redaktory jsou Miguel Asín Palacios a Emilio García Gómez. Časopis bude přinášeti jednak vlastní studie spolupracovníků, jednak bude referovati o výzkumech arabistů cizích. Z původních prací 1. čísla zasluhuje zmínky článek redaktora M. A. Palaciós: *Un precursor hispanomusulmán de S. Juan de la Cruz*.

Francouzi a Španělsko. L. Bertrand ve spise nahoře uvedeném (*Histoire d'Espagne*) dotýká se příčin, proč vzniklo tolik pomluv a nesprávných názorů o katolickém Španělsku z doby jeho rozkvětu zvláště ve Francii — staleté soupeřství obou předních mocností evropských, názory encyklopedistů století 18. Jmenovec onoho spisovatele J. J. A. Bertrand v díle „*Sur les vieilles routes*

d'Espagne". (Paris 1931.) podal obraz Španělska, jak jej viděli velcí cestovatelé francouzští od nejranějšího středověku až po dobu současnou.

Z nejstarších dob ovšem není cestopisů. Tu se spokojuje autor tím, že pečlivě vytyká hlavní fakta historická, která nám osvětlují činnou úlohu, hrdinskou, uměleckou nebo náboženskou Francouzů v zemi španělské, užívaje nejlepších pramenů francouzských a španělských (Menéndez Pidal „España del Cid“, Bedier „Légendes épiques“ atd.) nebo záznamů archivních. V 3. kapitole nazvané V zemi Dona Quijota se jeho vypravování oživuje a nabývá malebnosti. Cestopis z roku 1604 od P. Joly je pln různých rad pro cestování. Pak už následují velcí cestovatelé: jedny vede úsilí pochopiti Španělsko, jiní projevují naprostou neschopnost zemi porozuměti. Mnozí se nesnadno zbavují předsudků své doby. Cestovatelé století 18. konají cestu „ve znamení Voltairově“, cestovatelé 19. století se vydávají na „romantickou pouť“, mnozí — řídci — vrátivše se píší díla objektivní (Bourgoing, Laborde). Bertrand neopomíná ani těch, kteří se dostali do Španělska proti své vůli, na př. za revoluce francouzské. Z novějších cestovatelů zvláště si všímá Théophile Gautiera a Barresa. Mezi moderními cestovateli uvádí nejen literáty, kteří sem přišli za novými sensacemi, ale i hudebníky, skladatele, universitní profesory, ba i politiky. Kniha zkrátka shrnuje pro pohodlí čtenářovo vše, co je rozptýleno v literatuře už dosti četné, a má účelem intelektuální sblížení obou zemí,

Unionismus. Zde podám překlad referátu o „Acta Academiae Velehradensis“ 12 (1922), který přineslo poslední číslo dominikánského časopisu „La Ciencia Tomista“ (květen-červen 1933.)

„Acta Academiae Velehradensis“, která jsou vydávána v Olomouci a učinila si úkolem sbírat i všechny ideje, tužby i skutečnosti,

směřující k jednotě církví, uveřejňují se dále po každé s obsahem plodnějším a přitažlivějším. V čísle, o kterém píšeme se vyhlašuje znova účel kongresu velehradského: pracovati pro jednotu církve. Mimo to jsou tu sebrána fakta a dokumenty, které se pokoušejí uskutečniti ono přání, a mezi nimi nalézáme se zadostiučiněním list P. Martina Stanislava Gilleta, generála řádu kazatelského, o apoštolátu unionistickém, adresovaný P. Václavu Bubeníkovi, O. P., provinciálu dominikánské provincie české. František Grivec uveřejňuje pozoruhodnou studii o dějinách kongresů velehradských.

P. C. Bourgeois, S. J., píše zajímavý článek o misiích pravoslavných Rusů mezi nevěřícími asijskými. Rus s počátku nerozeznává pohanství od křesťanství s onou ryzostí a duchovní jemností, jak je rozlišila Evropa. A. P. Bourgeois nalézá vysvětlení v rozličných stavech kultury, ve kterých křesťanství zastihlo na př. národy v oblasti moře Středozemního a Rusy. Kdežto ony měly kulturu vyšší, starou a zjemnělou, a to jim dovolovalo činiti dokonalý rozdíl mezi pohanstvím a křesťanstvím; Rusové naopak, když se dověděli o existenci křesťanství, se nalézali v primitivním a dosti hrubém stavu kulturním. Proto zachovávají po staletí obyčeje pohané spolu s křesťanskými. Časový rozsah tohoto zmatku, který oni nazývají bratrským spojením, dá se vysvětliti, jak se zdá, tím, že žili po dvě století pod panstvím mongolským a to přispělo účinně k tomu, aby byli udrženi stranou od kultury evropské — nebo lépe řečeno — řecko-latiné, která doposavad činila formální a skutečný rozdíl.

Rusové jinak neměli ducha proselitismu, také ho neměli Mongolové, pro něž všechna náboženství byla stejně dobrá, takže jsou lidmi snášenlivějšími, než se zdáli v dějinách. Na druhé straně pravoslavná výchova ničí ducha proselitismu, obraňuje náboženství ve věc

čistě zeměpisnou a přísně národní; a se vztahem na nevěřícího užívá jako prostředku k poruštění. Ostatně Rusové jako mnozí Asiaté, považují náboženství za něco čistě rozjímavého a to nepodporuje činnou propagaci. Proto mezi kněžstvem ruským se neobjevuje nadšení pro misie. To jsou některé příčiny, které vysvětlují neúspěch nebo nedostatek misionářského ducha u pravoslavných Rusů.

Dr. Val. S. Vilinskij, pravoslavný Rus píše zajímavý článek o studiu církevních dějin ruských. Západní katolíci myslí, že nalézají v teologických dílech pravoslavných sympatií nebo náklonnost k protestantismu. I domnívají se, že v nich vidí stopy germánského panteismu. Křesťané západní znají dosti dobře předmongolské období dějin ruských. Ale doba novější, zvláště mezi lety 1633—1735, je pro ně opravdovou mezerou. A zmatek se objevuje v dělení na období předsynodální a posynodální. Nicméně krátká doba mezi lety 1633 až 1735 značí trhlinu v tradičním řetězu i objevují se nové skutečnosti. Povstává cesaropapismus; oficiální Rusko pozbývá naděje ve své mesiášské poslání, kterého se ujímá lid a udržuje je stále s větší živostí; začíná prouditi sympatie mezi vznešenou třídou ruskou a vzdělaností západní; vyvstává směr filokatolický a filorécký; začínají se první a velmi hluboké vlivy západní s mysticismem řádu kazatelského (činí se narážka na dominikánské mystiky německé století XIV.), až jsou různými kritiky považovány za specificky ruské. Západoevropané je směšují s orientální gnosí. Kdyby Vilinskij znal důkladně svět latinský, viděl by, že španělský mysticismus na př. nemůže býti považován za nauku specificky orientální, od níž jej dělí rozdíly víc než etnické.“

F. S. Horák.

Akademický týden v Praze: P. dr. Gillet zdůraznil, že se nedostává světu společných ideí, v

nichž vlastně lidé mohou navzájem si býti příbuzní. Kontakt je zapnut mezi lidmi jen v duchovních věcech, které jsou společné a které mohou mít všichni dokonale. Lidé si v nich nejlépe rozumějí a sebe poznávají.

Akademický týden, první svého druhu byl takovým pokusem obnoviti v mysli inteligentů zájem o společné a absolutní ideje. Zdánlivé množství témat souviselo svou absolutní základnou, na níž se řadí všechny duchovní hodnoty, vědecké, filosofické, umělecké, náboženské.

Ve skutečnosti tyto různé hodnoty splývají v duchovosti a každá z nich má svůj velký význam v utváření lidské bytosti a osobnosti. Akademický týden svým programem se držel přesně této základny. Kdo nepochopil tuto základnu, (zvláště proto, že nesledoval celou soustavnou stavbu) tomu se mohlo zdát, že program byl různorodý a neucelený.

Pravidelní účastníci prožívali dobře tuto výsostnost absolutna; ať byli vedeni uměním (kde zvláště vynikala přednáška univ. prof. Birnbauma o uměleckém významu Prahy; přednáška univ. prof. dra Cibulký o církevním umění; přednáška teoretická i aplikovaná ing. Pujmana, v níž absolutno bylo podáno přímo dle sv. Tomáše Aqu. Nemůžeme ani dosti oceniti vznesené jistoty, kterou tím Pujman dal tvorbě mladých umělců a jak tím zajistil duchový postup a hodnotu umění. Prakticky pak ukázal to na odpoledním provedení 1. října, kde účinkovali nejlepší členové Národního divadla v Praze; jak tyto umělci vyjadřovali, každý svým způsobem, (zpěvem, melodramatem, hudbou) dosah nebo dotek s absolutnem); ať byli vedeni metafysikou, kde se přímo ukazoval vědecký dosah absolutna, jsoucna, dobra, pravdy, Boha atd.; nebo přednášky o světových zástupcích literatury ukazovaly absolutno a ducha v tvoření a vyjadřování, ve smýšlení velkých mužů. Rovněž přednášky psychologického rázu (dr. Gillet,

Beneš) dávaly možnost vzrůstu lidské osobnosti na základně absolutních principů, přednášky theologické (dr. Brait, dr. Urban, zvláště však univ. prof. dr. Garrigou-Lagrange) již svou povahou otvírají Boha, v němž je všechno absolutní nejabsolutnější. Přednášky sociologické, historické i o kultuře měly též účel, zajistit absolutnost, cíl a pevnou půdu lidskému životu. Akademický týden měl otevřít myšlenkovému proudu doby věčné a pevné životní hodnoty; což konkrétně ukázala přednáška prof. Soukupa. Kritika akademického týdne byla skrovná a tam, kde něco řekla, lze zjistiti toto základní nepochopení. Dr. M. H.

Moderní filosofie. H.-D. Gardeil, O. P. — Práce z dějin moderní filosofie vycházejí v poslední době většinou z Německa. Není to jen potřeba spekulace o dějinách filosofie, nýbrž lze v tom pozorovati i tendenci položit základy syntesy nové doby a rozluštit „krisi duchů a života.“ Tím směrem se nese též dílo Wandlungen der Weltanschauung, Eine Philosophiegeschichte als Philosophie der Geschichte. (K. Joël.) Tübingen, Band I. 1928, Band II. 1932.

Kalbertinské bibliografii. Při příležitosti kanonisace Alberta Velikého vyrojilo se množství publikací, z nichž uvádíme ještě některé významnější. — G. Meersseman, O. P., Bruges. Autor rozdělil všechna díla sv. Alberta takto: A) Opera philosophica: I. Corpus philosophiae peripatheticae; II. Cetera opera philosophica majora; — B) Opera theologica; — C) Varia. —

P. A. Vaccari, S. J., S. Albertus Magnus Sacrae Scripturae interpret. (Alberto Magno. Atti della Settimana, Pustet 1932.) F. Pelster, S. J. Das Compendium de negotio naturali (Summa naturalium). Philos. Jahrbuch, 1932. — B. Geyer. De aristotelismo B. Alberti Magni (Atti). — A. Delor-

me, O. P. La morphogénèse d'Albert le Grand dans l'embryologie scolastique, Revue thomiste 1931 — O. Lottin, O. S. B. Le rôle de la raison dans l'Éthique d'Albert le Grand, Atti. — F. M. Dronin, O. P. Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert Grand, (Étud. d'hist. lit. et doctr.) Paris, Vrin, 1932. — M. Grabmann. Die opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi. Paris, Vrin, 1932. — Die Lehre Alberts des Grossen von den Transzendentalien. (H. Kühle) Regensburg. — Poslední čísla revui „Angelicum“, a „Divus Thomas“ etc. (Revue de scienc. a Philos. Jahrbuch, 1933.)

Philosophisches Jahrbuch. 46. Band — 1. Heft; Fulda 1933. Geist und Seele; die Grundlagen der Anthropologie bei Ludwig Klages (Hans Kinkel). Tato monografická studie týká se jednoho z německých myslitelů, kteří se vymanili alespoň poněkud z vlivu kartesiánské tradice. Požadavek poslední filosofie, mluvit „k objektu“ s jedné strany a „k člověku“ s druhé, nebyl majetkem badání právě minulých věků. Ani honorativní experimentální psychologie min. století neušla jednostranností svým „exaktním“ způsobem práce v přírodních vědách. Ve studiu její krise zasahuje proti ní ostrým protestem t. z. psychologie „geisteswissenschaftliche“, psychologie osoby a celku, charakterologie, metafysicky usměrněná anthropologie. (Scheler, Heidegger, Klages.) Studie sestavena dle dvou hlavních děl Klagesových (Vom Wesen des Bewusstseins, Leipzig 1926 a Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig, Band 1.—2. 1929; Band 3, 1932.)

Autor studie nemá úmyslu zkoumati kriticky jednotlivá psychologická teoremat Klagesova, chce jen ukázati základní myšlenky jeho systému a zkoumati pravdivost jejich obsahu.

H. P.

FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

KNIHY REDAKCI ZASLANÉ:

GARRIGUET, **La Vierge Marie**, Téqui, Paris 1933. K nesčetné Mariánské literatuře přiřazuje autor nové dílo, zpracované s pohotovostí jen filosofu-theologu vlastní. Probrány jsou ctnosti, předurčení, důstojnost, poslání, sláva, úcta atd. P. Marie. Sloh vědecký, přesto neztrácí na poutavosti. 460 str., cena neudána.

TIHAMÉR TÓTH, **Der grosse Gott**, Herder 1933. Maďarský „apoštol radia“ v cyklu kázání „Credo“ se snažil ukázat budapeštským akademikům velkolepou dobu vlastností Božích v lidském životě, řeše při tom uspokojivě moderní problémy. Tento svazek, zakončující cyklus, si opravdu zasloužil překladu. (Přeložil P. Maurer OSB.)

BERGHOFF, **Ein Gang durchs Evangelium**, II. vyd., Herder 1933. Autor si povšiml, že nedělní kázání na právě přečtenou část evangelia, které se rok co rok opakuje, vlastně napolo uzavírá věřícím pravdy obsažené v Evangeliiu. Vytýčil si tedy cíl, postavený sice na výkladu perikopy, ale hledající v ní pouze některé myšlenky. Shrnul to v heslo: Kristem k víře a lásce. Výsledek práce podává v 51 kázání.

FUNCZIK, **Conspectus canonum codicis I. C.**, Trnava 1933. Jak sám autor praví, může tato práce poskytnouti pomoc při učení se a k porozumění zákonům kodexu, zejména ve školách nebo při opakování pro zkoušky. Je to vlastně uspořádaný seznam jednotlivých numer kodexu, při čemž heslo u čísla udává jeho obsah.

KRATOCHVÍL, **Problém politické moci**, Brno 1933. Řešena je otázka demokracie a politické moci porovnáním s názory Suarezovými. Stát je mravní organismus, jehož cílem je obecné blaho. Přímo je sice původu lidského, důvod má však v Bohu, od něhož veškerá politická moc pochází. Moc tato je v občanském celku, ne v jednotlivcích. Lid má právo přenést ji na jednotlivce, stejně jako určit formu jejího vykonávání. Proti zvrhlé vládě, to jest takové, která je na škodu lidu, je možné zakročit co nejostřeji. Nutně se musí zamítati vláda třídní. Kratochvíl vidí problém demokracie v tom, dovede-li nebo nedovede-li vládnoucí rozlišiti zájmy osobní od obecných, předpokládá tedy demokracie mravní vychovanost. Monografie je pozoruhodná.

KREJZA, **Gotické květy**, Edice Jitřa 1933. Řadou lyrických básní ohlašuje nový „tovaryš“ vstup do básnického cechu. První práce ho sice ještě nepovyšuje na mistra, ale něco v tom je. Schází jasně vykryštalování, nedostatek to společný všem začátečníkům. Myšlenky víří jako masky na maškarním plesu, totiž nestejnorodě. Forma někde dost dobrá.

WILNED, **Si les Hommes avaient su regarder les bêtes ...**, Téqui, Paris 1933. Biologická tato studie ukazuje, čemu by se mohl člověk naučit, všiml-li by si lépe přírody. Teleologické její zřízení je úžasné. Co to dalo práce a stálo obětí, než se dostalo naše letectví k tomu, aby konstrukce letounu kladla co nejmenší odpor náporu vzduchu. Všimněme si té nejobyčejnější mouchy a shledáme, že ona je k tomu již dávno a dávno uzpůsobena a dokonce lépe než nejnovější monoplány. A tak postupuje autor ve všech hlavách. Postaví před sebe nějaký lidský vynález a z biologie dotvrdí, že není ničím jiným než kopií díla Stvořitelova. Kniha prozrazuje velký rozhled nejen v biologii, nýbrž ve filosofii vůbec.

LONGHAYE, **Théorie des Belles-lettres**, 6. vyd., Téqui, Paris. Spisovatel dokazuje, že i krásná literatura má sloužiti apoštolátu. Na 565 stránkách s velikou důkladností postupuje od pojmu „krásně se vyjadřovati“ přes literaturu-umění k jejímu cíli. Analysuje všechny duševní schopnosti, které se v literatuře projevují, nepomíjí ani vnějších projevů, totiž slov a gest. Kniha jistě nebyla nadarmo šestkrát vydávána. (Prvně 1885.)

V PŘÍŠTÍM ČÍSLE BUDOU RECENSOVÁNY KNIHY:

1. GÜNTHER, **Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik**, Meiner, Leipzig 1933.
2. BAUMGARDT, **Der Kampf um den Lebenssinn**, Meiner, Leipzig 1933.
3. KLEINE, **Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin**, Herder, Freiburg 1933.
4. FUETSCHER S. J., **Akt und Potenz**, Rauch, Innsbruck 1933.
5. MARITAINE, **Éléments de philosophie II.**, Téqui, Paris 1933.
6. WEBER, **Auf Stieg durch die Frau**, Herder, Freiburg 1933.
7. FISCHER, **Krise demokracie I.**, Brno 1933.

LISTY PRO UMĚNÍ A KRITIKU

VYDÁVÁ MELANTRICH,
ŘÍDÍ BEDŘICH FUČÍK S REDAKČNÍM KRUHEM

AUTOŘI PRVNÍCH ČÍSEL LISTŮ PRO UMĚNÍ A KRITIKU

BOŽENA BENEŠOVÁ - FRANTIŠEK BIDLO - JAN ČEP - KAREL
DOSTAL - J. L. FISCHER - OT. FISCHER - JAN FRANZ - BED
FUČÍK - FR. HALAS - JOSEF HORA - JINDŘICH HOŘEJŠÍ -
EGON HOSTOVSKÝ - FRANT. HRUBÍN - FR. CHUDOBA -
ROMAN JAKOBSON - FR. KOVÁRNA - E. B. LUKÁČ - MARIE
MAJEROVÁ - BOHUMIL MATHESIUS - VILÉM MATHESIUS -
JAN MUKAŘOVSKÝ - JAN NEVORÁL - VÍTĚZSLAV NEZVAL -
KAREL NOVÝ - IVAN OLBRACHT - A. M. PÍŠA - JARO
SLAV SEIFERT - F. X. ŠALDA - JINDŘICH ŠTYRSKÝ - VÁC
LAV TILLE - JOSEF TRÄGER - VLADISLAV VANČURA -
ALBERT VYSKOČIL - MILOŠ WEINGART - RENÉ WELLEK -
JAN ZAHRADNÍČEK - VILÉM ZÁVADA

ALAIN - SHERWOOD ANDERSON - MARCEL ARLAND -
V. G. CALDERÓN - G. CH. CROS - JOHN DÖNNE - PAUL
ELUARD - KARL KRAUS - C. MANSFIELDOVÁ - VIKTOR
ŠKLOVSKIJ

VYCHÁZÍ KAŽDÝ DRUHÝ A ČTVRTÝ ČTVRTEK V MĚSÍCI.
ČÍSLO O 32 STR. 2 KČ. ROČNÍ PŘEDPLAT. (NA 26 ČÍSEL) 40 KČ.

KAŽDÝ PŘEDPLATITEL PRVNÍHO ROČNÍKU DOSTANE
ZDARMA JAKO PRÉMII SOUKROMÝ TISK NOVÝCH BÁSNÍ
JOSEFA HORY: „JARNÍ VÍTR“.

Přihlášku pošlete v obálce frankované 30 hal. svému knihkupci
nebo přímo na adresu nakladatelství

MELANTRICH A. S. V PRAZE XVI., HUSOVA 20

Zašlete mi nezávazně na ukázkou 1. číslo Listů pro umění a kritiku.
Nevrátím-li je do 14 dnů, můžete mě pokládati za odběratele.
Přihlašuji se k odběru Listů pro umění a kritiku. Předplatné pošlu složen
kou předem na celý rok (a nárokem na prémii) - na půl roku - na čtvrt roku.
(Co se nehodí, škrtněte.)

Jméno

Zaměstnání

Adresa

Odvolávám se na váš insert v časopise

Vydávají profesori bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci.

Za redakci odpovídá dr. Metoděj Habáň O. P.

Tiskem knihtiskárny F. Obziny ve Vyškově na Moravě.