

# FILOSOFICKÁ REVUE

ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

VIII.

Redaktor

*DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.,*

aggreg. člen pap. Inst. Angelicum Roma

OLOMOUC 1936

# O B S A H

## ČLÁNKY

|                                                                                         |          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| <i>Dr. Jaroslav Beneš</i> : Fenomenologie ducha                                         | 8        |
| <i>Dr. Reginald Dacík</i> : Tvůrčí kon Boží a tvůrčí kon lidský                         | 61       |
| <i>Dr. Alfred Fuchs</i> : Hierarchie duchovních hodnot                                  | 64       |
| <i>Dr. Andrej Gosar</i> (Ljubljana) : Pro křesťanský socialismus                        | 162      |
| <i>Dr. Metoděj Habáň</i> : Absolutno                                                    | 1        |
| Existence duše                                                                          | 49       |
| Tělo a duch                                                                             | 97       |
| Eros                                                                                    | 145      |
| <i>Dr. Jaroslav Hruban</i> : Psychologie symbolu                                        | 115      |
| Estetický symbol                                                                        | 156      |
| <i>Dr. J. O. Martinovský</i> : O metodách biologických                                  | 53       |
| <i>Dr. Artur Pavelka</i> : Problematika ontologické orientace fyziky                    | 31       |
| Aristotelova „φύσις“ a kvantová mechanika                                               | 104      |
| Exaktní formulace formálních principů Aristotelovy fyziky                               | 153      |
| <i>Prof. Dominik Pecka</i> : Metafyzické a psychologické základy manželství             | 27       |
| Metafyzické základy manželství                                                          | 68       |
| <i>Hyacint Podolák</i> : Pojem metafyziky u Aristotela .                                | 109, 149 |
| <i>Dr. Bernardin Skácel</i> : Zákon a mravnost                                          | 100      |
| <i>Prof. Emilián Soukup</i> : Cíl a původ rodiny                                        | 13       |
| Životní zkušenost – princip moudrosti .                                                 | 56       |
| <i>PhDr. Amadeo S. Tarouca</i> : Pojem zkušenosti čili vědecká metoda moderního tomismu | 2        |
| <i>Univ. prof. Emil Utitz</i> : Totalita v umění                                        | 24       |
| <i>Prof. Alfons Well</i> (Graz) : Zkušenost                                             | 18       |

## V A R I A

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>P. Emerich Bergou</i> : Nové směry a snahy v Maďarsku (obálka 4. čísla). |     |
| <i>P. dr. S. Braitó</i> : Bhagavad Gita                                     | 37  |
| Nacionalismus a křesťanství                                                 | 81  |
| Pokus o křesťanskou estetiku .                                              | 180 |
| <i>Dr. M. Habáň</i> : Pojem výchovy                                         | 35  |

|                                                                                            |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Ideál demokracie                                                                           | 47      |
| III. Akademický týden (obálka 1. čísla).                                                   |         |
| Stáří                                                                                      | 85      |
| Kouzelnictví a náboženské obřady                                                           | 142     |
| <i>F. J. Havrlant</i> : Demokracie v zrcadle pravdy                                        | 78, 131 |
| <i>Horák F. S.</i> : Španělský původ mezinárodního práva (obálka 2. čísla).                |         |
| P. Las Casas O. P. Spor o jeho osobnost                                                    | 127     |
| Erasmus a Vitoria                                                                          | 170     |
| Las Casas hájí práva domorodců proti Sepulvedovi. Domingo Soto ho podporuje                | 174     |
| K. S. : Radost a umění                                                                     | 141     |
| <i>MUC. Fr. Láska</i> : Několik kritických biofysiologických principů přirozené sexuologie | 123     |
| <i>Dr. Noel Mailloux O. P.</i> : O vlivu afektivních stavů na rozhodnutí .                 | 72      |
| <i>Med., Phil., JUDr. A. Niedermeyer</i> : Svatý Tomáš a Kant .                            | 187     |
| <i>Dr. Božetěch Pešek</i> : Stavovská otázka u nás                                         | 139     |
| <i>Hyacint Podolák O. P.</i> : „Tragische Existenz“                                        | 165     |
| Vědecká osobnost sv. Tomáše Aq.                                                            | 182     |
| <i>Dr. L. Riedl</i> : Soumrak dětství                                                      | 42      |
| <i>Jiří Veselý O. P.</i> : Z ruské etiky                                                   | 38, 76  |
| Ruskaja religioznaja psychologia i komunističeskij ateizm .                                | 119     |
| Duše a mozek                                                                               | 121     |
| Nikolaj Berďajev : Christianstvo i klassovaja borba                                        | 167     |
| <i>Timoteus Vodička</i> : Křesťanství a majetek                                            | 179     |

## K R I T I K A

|                                                                                                                                                                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum.                                                                                                                                                                                                                                                  |    |
| - Alfred Adler : Člověk, jaký jest. - Léon Brunschvieg : Les Ages de l'intelligence. - Kurt Schilling : Der Staat. Dr. H. Rommen : Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. - Dr. B. Vašek : Rukojeť křesťanské sociologie. - Eduard Winter : Bolzano a jeho kruh. - Der grosse Herder | 43 |
| Heinrich Ropohl : Das Eine und die Welt; Versuch zur Interpretation der Leibnizschen Metaphysik. - Die Lehre von der                                                                                                                                                                      |    |

Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze. - Magistri Eckardi: Opera Latina. - Plotinsschriften. - Schwarz Balduin: Der Irrtum in der Philosophie. - L. M. Regis O. P.: L'opinion selon Aristote. - Platon: Kratylus. - Pascal: Pensées choisies. - Krofta: Francie a české hnutí náboženské. Pořízka: Solovjev a Církev. - Acta Pont. Academiae Romanae Sti Thomae Aq. et religionis cathol. - Berdjajev: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit. Erkenntnis. - Conte a Coronata: Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. - In Metaphysicam Aristotelis commentaria Sti Thomae Aq. - Fischer: Válka a mír v antické filosofii. Reinke: Dynamische Naturphilosophie und Weltanschauung. - Schultze: Maschinen-Theorie des Lebens. - Rey: Réflexions sur le problème du diagnostic mental. - Stenzel: Philosophie der Sprache

Malý: Kříž nad Evropou. Revoluce 20. stol. - Kieszkowski: Platonizm renesansowy. - Mariani: Philosophiae christianae Institutiones in usum adolescentium. - Lortal: Morale sociale générale. Carbone: Cursus philosophicus. - Litt: Philosophie und Zeitgeist. - Jolivet: Dieu soleil des esprits. - Wenzel: Wissenschaft u. Weltanschauung. - Bolnow: Dilthey. - Steinbüchel: Der Umbruch des Denkens. - Haecker: Der Christ und die Geschichte. - Keilbach: Die Problematik der Religion. - Erkenntnis. - Welty: Gemeinschaft und Einzelmensch. - Sorokin: Sociologické nauky přítomnosti. - Zweig: Romain Rolland.

Jacque Maritain: Humanisme intégral. - A.

86

133

Dempf: Kierkegaards Folgen. Niemeyer: Wahn, Wissenschaft und Wahrheit 190

## POZNÁMKY

Přírodovědecká sekce (RNDr. Pavelka) 47

Poznámka k poznámce. Philosophisches Jahrbuch 49. Band. - Scholastik XI. Jahrgang. - Revue de l'Université d'Ottawa. - The New Scholasticism V. X. - Revue Thomist. - Rivista di Filosofia A. XXVI. - The International Journal of Ethics Vol. XLVI.

Acta Pont. Acad. Romanae Sti Thomae Aq. et Religionis cathol. - Archives de Psychologie. - Jan V. Sedlák: O díle básnickém. - V. Bitnar: Vojtěch Pakosta. - Dr. I. Dérer: Československá otázka. Dr. F. Šteller: Andrej Radlinský. - F. X. Šalda: Mladé zápasy. - Archiv pro badání o životě a díle Josefa Dobrovského (B. Slavík). - Oživování mrtvol

91

Vědecké odhalení umučení Páně. - Život a dílo nesmrtelného autora „Božské komedie“. - Kraj a člověk. - Dr. Jos. Kratochvíl: Záhada mystického nazírání. - Filosofický slovník. - Akord. Edice Akordu. - Dr. A. Fuchs: Demokracie a encykliky. - II. Mezinárodní kongres pro sjednocení věd

143

IV. Akademický týden. - F. M. Hník: Pohnutky dobročinnosti v křesťanství. - Hysterie a sebevýchova. - Studien u. Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie von Dr. Werner Schingnitz: Goethes „Faust“ und das Christentum. - Dobré dílo ve Staré Říši na Moravě. - Calvin: Kardinál a reformátor. - Mrtvá pravda nebo živá lež?

190

# ABSOLUTNO.

**L**atinský význam slova absolutno je složeninou slova ab a solvo; solvo je od slova luo — λύω s předponou se, v níž se změnilo e v o; etymologicky znamená: zbaven svazků nebo pout. Absolutno znamená tedy to, co není poutáno k jiné věci, co samo sobě dostačuje. Relativní naopak je to, co vázáno na jinou věc, nedostačuje samo sobě.

Absolutno je dvojího druhu v uvedeném smyslu, buď znamená nejdokonalejší Bytost, která není k ničemu poutána, naopak vše má k ní svůj vztah jako k tvůrčí příčině a zdroji všeho, a to je Bůh; nebo znamená počátek, kde lidská mysl začíná poznávat absolutní ráz věcí; to je bytostní ráz věcí, neboli jsoucno, „ens“, které je prvním světlem pronikajícím do lidské duše, aby ze svého potenciálního stavu mohla přejít k činnosti a k pravdě.

Jsoucno je první vyjádření o skutečnosti, které zahrnuje vše, co je, neboť vše, co je, je jsoucno. Je to tedy transcendentní i immanentní pojem všech věcí, je to pojem neohraničitelný, nekonečný, není však neurčitý, nýbrž převyšuje všechnu ohraničitelnost, je to první světlo intelektuálního rázu.<sup>1</sup>

V tomto počátku lidského určení a poznání věcí je absolutní rys, neboť mimo jsoucno není nic; vše co je, je jsoucno. Jsoucno není předpokladem, který by nebyl dokázán, nýbrž prvním kladem; proto toto první určení skutečnosti je kritické. Jsoucno takto vyjádřené je nesmírně plodné ve svých principech, které mají v něm svou základnu. Lidský intelekt nezabývá se v poznání jen smyslovými kvalitami, nýbrž jeho okruh je v celé šířce, kterou má jsoucno, ve všech stupních. (Jsoucno skutečné má své různé stupně a druhy, je hierarchicky rozčleněno.) V pojmu jsoucna, t. j. v bytostním rázu věcí, pokud mají svou mnohonásobnou pestrost, odhaluje intelekt podstatu, příčinnost a jiné skutečnosti, které se nedají postřehnout smysly. Objektivita jsoucna

je tyranická; ta odhaluje skutečnost, nikoliv pokud je jen v intelektu, nýbrž pokud je nebo může být, neboť všechny druhy, celý řád bytostí je řízen jsoucnem tyranicky objektivním. Poznáváme tedy to, co nemohou poznat smysly, naše poznání sahá již v tomto prvním určení skutečnosti za smyslovou zkušenost. Pronikáme do tajemných hlubin, které jsou základem jistoty všeho lidského vědění i zkušenostního poznání.<sup>2</sup>

Na tuto absolutní základnu lze položit jiné pojmy, jiná určení skutečnosti, neméně absolutní, neboť jsou to vlastnosti jsoucna. Je to na př. jednota, která je nutným pojmem ještě před rozdělením skutečnosti na objekt a subjekt; je to podmínka myšlení i skutečnosti. Patří všemu, co je, každému jinak, je to nutná vlastnost jsoucna.<sup>3</sup>

Nemůžeme postřehnouti nic, co nemá jednotnosti; sebemenší pohyb nepostřehneme bez jednotné kontinuity, ani přímky a geometrické figury. Všechny kontinuity jsou nepoznatelné bez jednotnosti, kterou poznáváme intelektem. Naopak zase je v intelektu lidském značné duševní zadostučinění, poznává-li jednotnost, a to jak v umění, tak v přírodě. V umění zvláště vládne jednotnost v mnohosti. V těchto jednotných celcích ukazuje příroda svou virtuositu a přivádí nás k myšlence dokonalé jednoty. (Panthéismus je jen nesprávný projev nutnosti této jednoty.) I složité celky se ukazují jako totality a jednotnosti dokonalosti.<sup>4</sup> Na téže základně stojí absolutní pravda jako vlastnost jsoucna, kterou intelekt lidský poznává, kterou však Intelekt Boží určuje a tvoří; ze jsoucna plyne i absolutnost dobra a jeho řádů, fysického a hlavně mravního.

Touto úvahou o absolutní základně staví se lidská mysl na práh věčného a nezničitelného řádu a vědění. To je program další práce „Filosofické revue“.

M. H.

<sup>1</sup> Viz Th. Philippe O. P. Contemplation métaphysique et mystère de la création, Revue S. Ph. Th. 7. 23, 1934.

<sup>2</sup> P. De Munnynck O. P. L'idée de l'être, Revue Neoscol. de philos. 1929.

<sup>3</sup> J. Wébert, Essai de Métaphysique thomiste, Paris, 1928.

<sup>4</sup> Viz Wébert v cit. díle.

# POJEM ZKUŠENOSTI ČILI VĚDECKÁ METODA MODERNÍHO TOMISMU.

Jestě středověké filosofii byl pojem zkušenosti věcí samozřejmou, o které nebylo třeba metodologicky zvláště uvažovati. Vznik tak zvané „*matematické metody*“ od XVI. do XIX. století přivedl — vlivem naturalistického ducha doby — v tomto ohledu důkladnou změnu. Současně a spolu s přesností vědeckého postupu ve vědách přírodních rostla totiž i nedůvěra ke zkušenosti vyšší, duševní.

Tím povstala nutnost, aby filosofie — chtěla-li proti modernímu empirismu obhájeti svůj nárok na vědeckost — uvažovala i metodologicky o správném užívání zkušenosti vůbec.

Pro vaši předběžnou orientaci a k usnadnění případné diskuse bude dobře, abychom si přehledně uvědomili hlavní these, o kterých máme spolu přemýšleti.

I. *Filosofická zkušenost* je dána, když provádíme redukci jakékoli jiné (vědecké i předvědecké) zkušenosti na poslední nám přístupné důvody jejího rozumového vysvětlení.

II. *Filosofická kritika* reflektuje nejenom o této redukci samé, nýbrž i o oprávněnosti svého vlastního východiska. Filosofická kritičnost žádá tedy, aby — předně — každý poznatek byl v souhlasu (aspoň negativním) se zkušeností smyslovou, a — za druhé — aby byly na tento souhlas přezkoušeny i původní předpoklady vlastního východiska, byť se to stalo pouze dodatečně.

III. *Filosofická metoda* záleží v rozumovém postupu, který sjednocuje různé oblasti dané zkušenosti v duchovou totalitu, aniž by je věcně ztotožňoval. Slovy Maritaina: „Distinguer pour unir.“<sup>1</sup> — Existenční různost — ideová jednota.

Bude nám tedy mluvit: I. o pojmu zkušenosti, II. o pravdivosti zkušenosti a III. o vědecké metodě užívání této zkušenosti ve filosofii.

## I.

### *Pojem zkušenosti.*

První krok k poznání tohoto pojmu učiníme tím, že rozeznáváme nevědeckou zkušenost od

zkušenosti vědecké — populární, všeobecnou a naivní zkušenost od zkušenosti reflektované a vhodné k vědeckému poznání. Zkušeností *nevědeckou* rozumíme veškeré zážitky jakéhokoli obsahu v nás i mimo nás, průběh celého našeho vědomí smyslového a duchového, veškerou manifestaci vlastního života a vnějšího světa kolem nás. — Tato zkušenost všedního dne není ovšem nevědecká v tom smyslu, že by jí věda nepotřebovala. Naopak. Každá věda — ať se jedná o vědu historickou, přírodní neb filosofickou — potřebuje této zkušenosti, poněvadž nalézá v ní nejenom východisko vědeckého postupu, nýbrž i celý materiál svého badání. Nevědeckou zkušenost nazýváme tedy případněji zkušenost *předvědeckou*. Vždyť je to podstatně tatáž zkušenost, která dává obsah i vědomému průběhu všedního dne prosté habičky venkovské, i seberafinovanějším rozborům universitního profesora.

Z předvědecké zkušenosti stává se zkušenost *vědecká*, jakmile reflektujeme ne již v první řadě o *obsahu* nějakého zážitku, nýbrž hlavně o jeho *pravdivosti*. Pravdivost jakékoli zkušenosti nemůže totiž býti zjištěna pouhým a izolovaným pohledem na ni samotnou. Jako nemůže kus látky, na příklad bavlny, býti přesně měřen pouhým pohledem, nýbrž pouze přiložením měřítka, tak i pravdivost zkušenosti může býti spolehlivě zjištěna jedině srovnáním s nějakým *měřítkem*.

Těchto měřítek bylo a jest užíváno několik. Je to víra, rozumová spekulace, cit a násobilka. Podstatný rozdíl mezi zkušeností vědeckou a předvědeckou spočívá tedy výlučně v tom, že vědecká zkušenost jest *obecně platnými měřítky osvědčitelná*, kdežto předvědecká zkušenost nikoliv, neb aspoň dosud nikoliv.

Vědecká zkušenost je následkem toho různá podle *různosti měřítek* na ni aplikovaných. A tato různost měřítek zase řídí se podle *různosti účelů* jednotlivých věd, to jest podle *různosti obsahů*, které jednotlivá věda chce poznati.

Podle různosti obsahů jednotlivých věd rozeznáváme tyto tři hlavní druhy vědecké zkušenos-

<sup>1</sup> Maritain Jacques: Distinguer pour unir ou — Les Degrés du Savoir. Paříž 1932.

ti: Historickou, matematickou a filosofickou zkušenost.<sup>2</sup>

V *historických* vědách, které se zabývají lidskou činností veřejnou a pamětihodnou (dějepis, kulturní vědy, sociologie, politika, národní hospodářství), uplatňuje se *vědecká pravděpodobnost*. Byl-li pro určitou událost zjištěn dostatečný počet dokladů ústních, písemných a jiných, mluvíme o její „historičnosti“, poněvadž považujeme historickou skutečnost této události za vědecky osvědčenou. Předpokládáme totiž: 1. že lidé vždy a všude stejně a pravdivě vnímali, mysli a mluvili, 2. že lidé vědomě nelhali, když k tomu neměli dostatečných pohnutek. Měřítkem věd historických je *souhlas historických pramenů*.

Ve vědách *přírodních*, které se zabývají veškerými zjevy anorganickými a organickými v nás a mimo nás, nespokojíme se již pravděpodobností — byť i sebe osvědčenější — nýbrž žádáme *jistotu matematickou*. Zde (to jest ve fyzice, lučbě, astronomii, geologii, botanice, zoologii, somatologii a fyziologii, jakož i ve všech technických vědách) uznáváme zkušenost za vědeckou teprve tehdy, jestli její obsah se dá přivést na matematický vzorec, to jest ciferně vyjádřit srovnáním s hmotným měřítkem.

Ale i tato matematická „exaktnost“ neobejde se bez jakýchkoli *nematematických* předpokladů. Přírodní vědy předpokládají totiž 1., že zjev, který se často a určitým způsobem vyskytnul, musí se opakovati vždy stejným způsobem, a 2., že lidská vnímavost je při užívání předvědecké zkušenosti a vědeckých nástrojů (instrumentů) vždy a všude stejná a pravdivá.

Přírodovědecká zkušenost těší se tedy — dokud nepřekročuje mezí svého vlastního oboru — exaktní, ač ne absolutní jistotě. Jedině ona totiž dá se srovnáním s hmotným měřítkem vždy zno-

<sup>2</sup> Uvádíme zde jenom tyto tři druhy vědecké zkušenosti, poněvadž měřítko věd čistě *formálních* nás zde přímo nezajímá. Formální logika, umělecká tvorba neb formální právníctví n. př. nabývají své vědecké jistoty zjištěním formálního souhlasu s určitými zásadami logickými, estetickými nebo zákonnými. O vědeckém měřítku („Norm“) a o rozdělení oborů zkušenosti srovnej: *Engert* Joseph: „Die Erschließung des Seins“. V „Die Philosophie“ ed. Steinbüchel. Odd. VII. Bonn 1935. Str. 32, 48, 62.

vu osvědčiti tím, že se libovolně opakuje *vědeckým pokusem*, experimentem.<sup>3</sup>

Chceme-li nyní věděti, v čem záleží zkušenost *filosofická*, musíme napřed zjistiti specifický obsah filosofické vědy. Co je to — filosofie?

Různí myslitelé podávali různé definice, o kterých se zde šířiti není potřeba. Stačí konstatovati, že všechny definice nejrozumnějších směrů srovnávají se aspoň v tom, že *filosofie je vědou jaksi všeobecnou, která směřuje k poznání absolutna*.<sup>4</sup>

Filosofie je předně *vědou*, poněvadž je souhrnem určitých znalostí, organisovaných ve srovnání s určitým principem. I filosofie totiž má — jako každá jiná věda<sup>5</sup> — svůj vlastní *vědotvorný princip*, své vědecké měřítko.

Co jest vědecké měřítko ve filosofii? Je to srovnání s elementárními základy veškerého lidského myšlení vůbec. Každá rozumová reflexe záleží totiž v aplikaci (více nebo méně vědomé) určitých zásad, které jsou každému člověku bez rozdílu již předvědecky a samozřejmě známy. Jsou to ony první zásady — „*principia prima*“ — které bezprostředně platí pro veškerý obsah jakékoli zkušenosti vůbec. A všechny tyto první zásady redukují se zase na zásadu jedinou, na princip sporu, „*principium contradictionis*“: Tatáž věc nemůže tímtož způsobem a současně býti i nebýti.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Sv. Tomáš nezná sice moderní pojem přírodovědeckého pokusu, ale kritická hodnota pokusu vůbec nebyla mu zcela neznáma. Na příklad: „Est in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus.“ (S. Th. I. 54. 5.) — „Quid in pluribus sit verum... per experimentum considerare.“ (S. Th. II/II. 49. 1.) Metodologické úvahy v Post Anal. (2.20) a In Met. (I. 1. No 15, 17, 18) jsou svrchovaně významné i dnes.

<sup>4</sup> Filosofie jest tedy vědou *dynamickou*, poněvadž se týká *celé* lidské přirozenosti. *Podstatně* jest věcí rozumu, ale *primérně* věcí vůle. Maréchal dokázal, že souhra mezi rozumem a vůlí jest věčně — ač ne vědomě — orientována na poznání Boha, jakmile se vůbec filosofuje. (Maréchal Joseph: Le point de départ de la Métaphysique, Museum Lessianum, section philosophique, Bruges 1922, 1926.)

<sup>5</sup> „Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota...“ (S. Th. II/II. 1. 5.) O vědotvorných zásadách přírodních věd a jejich poměru k filosofii srovnej Sheen Fulton J.: Philosophy of science. Milwaukee (Bruce) 1934.

<sup>6</sup> S. Th. I/II. 94. 2.: „Primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc

Filosofie je tedy v první řadě vědou o *jsoucnu*, ontologii, a teprve v druhé řadě aplikací této ontologie na různé obory zkušenosti. Proto bývá ontologie nazvána filosofií první, „*philosophia prima*“. V kosmologii, psychologii a přírodní teologii máme pak aplikaci ontologie na „věci“, pokud *v sobě existují*. Aplikace takto získaných znalostí na poměr těchže „věcí“ *k nám*, k lidské vůli a činnosti, dává etiku, sociologii, filosofii dějin, umění, práva atd. Konečně jest aplikace ontologie na poznání samé, na způsob a pravdivost jeho, provedena v kritice (gnoséologie, Erkenntnistheorie).

Jmenované discipliny nejsou však vědami filosofickými již pouhou aplikací prvních zásad lidského myšlení. Vždyť ani ostatní vědy nemohou mysliti a souditi o jakémkoli *jsoucnu* jinak, než užíváním prvních logických a ontologických principů. V tomto ohledu nejsou ani exaktní vědy neodvislé od intelektuální spekulace. Každý vědecký pokrok, každý vynález jakéhokoli druhu má svůj původ od rozumového postupu, od aplikace prvních principů. Když exaktní věda soudí z určitých zjevů na zákon, nebo na určité složení hmoty, pak je již dán logický přestup z jednotlivého na obecné, to jest *čistě rozumový závěr*.

*principio omnia alia fundantur.*“ Tyto zásady nejsou nám ovšem vždy vědomé „*actu*“ v sobě. Jakmile jest dána jakákoli věcná (v poslední řadě smyslová) zkušenost, aplikujeme na ni bezděčně první samozřejmé, nám takřka vrozené *pojmy*: býti, jedno, mnoho, celek, část, pravda, dobro a j. „*Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio.*“ In Met. 4. 3. No 566. Teprve ve srovnání těchto vrozených pojmů se zkušeností jeví se nám okamžitě a samozřejmě ony první *principy*, aniž by k tomu bylo třeba zvláštní reflexe. Kdežto zkušenost jest jaksi přístupna i zvířatům, spočívá intelligence lidská právě v tom, že může aplikovati tyto první zásady: „*Homo secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam.*“ S. Th. I. 14. 1. 2. (O vrozených pojmech viz: In de An. 3. 10. No 729 a Q. Qlibet. 8. 4.) — Konečně dlužno upozorniti na to, že máme „*habitus principiorum*“ nejen o prvních zásadách theoretických, nýbrž i o prvních zásadách *praktických*, „*operabilium*“, Viz. II. D. 24. 2. 3. a De Ver. 14. 2.: „*Praeexistunt enim*“ in natura humana“ naturaliter principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam sapientiae; et principia quaedam iuris naturalis, quae sunt semina quaedam virtutum aeralium.“

Střední větou tohoto závěru není v žádné vědě bez výjimky v posledním jádru nic jiného, než princip sporu, kontradikce.

O zkušenosti specificky *filosofické* lze tedy mluvit teprve tehdy, jestliže se provádí aplikace prvních principů až k *poslednímu* článku v řetězu možných aplikací vůbec. Obsahově to znamená, že filosofie je — za druhé — *vědou o absolutnu*. Absolutno je totiž právě to, co se dále vysvětliti nedá, poněvadž je soběstačno buď v sobě, anebo aspoň pro nás tím, že nemá (totiž pro nás) dalšího myslitelného důvodu vysvětlení, mimo sebe.

Nemluvíme zde ovšem o tom, zdaž nějaké absolutno skutečně existuje nebo ne, zdaž ta neb ona nauka filosofická připouští nebo zamítá poznatelnost absolutna. Mluvíme o absolutnu pokud je psychickým ukončením intelektuálního postupu („*ens in communi, ens purum per abstractionem*“), ne však o absolutnu pokud skutečně existuje („*ens absolutum, actus purus*“). Pro nás je rozhodující jedině onen historický a psychologický fenomen, že každý filosof, každý, kdo chtěl filosofovati, skutečně vždycky tak postupoval, že nepřestal badati, dokud nepřišel věci na dno, dokud se neprohloubil až k poslednímu důvodu, definitivnímu vysvětlení. *Definitivnost* toho filosofického vysvětlení spočívá pak právě v tom, že lidský rozum už nedovede v tomto vysvětlení dále postupovati, neb je přivést na další, ještě hlubší problém.

Tím, že filosofie směřuje k poznání absolutna, je dána — za třetí — i *obecnost* této vědy. Měřitko, kterým filosofie osvědčuje zkušenost (to jest poslední principy o *jsoucnu* vůbec), dá se totiž aplikovati na veškerou zkušenost bez ohledu na různost jejich obsahu, na zkušenost předvědeckou i vědeckou, na poslední základy všech věd ostatních, ba i na ony poslední principy samé, již psychologickou nutností je každý badatel, jakmile se propracoval až k posledním zásadám své vědy, přiveden k úvahám filosofickým, neboť každý tvůrčí princip jakékoli vědy speciální basiruje v poslední instanci na *jsoucnu* a právě proto též na zásadách filosofických.<sup>7</sup> Ani sebe více úzko-

„So hat denn jede Einzelwissenschaft, ob sie es weiss und will oder nicht, sozusagen schon in ihren Adern notwendig immer eine Philosophie“ *Haering* Theodor: Die

prší specialista prostě není s to, aby zadržoval trvale, úplně a důsledně jakékoli přemýšlení o posledních základech věcných a kritických své vlastní vědy.<sup>8</sup>

Rozdíl mezi filosofií a ostatními vědami nespočívá tedy podstatně v samotném užívání předvědecké zkušenosti, nýbrž v různém *dosahu* tohoto užívání.<sup>9</sup> Speciální vědy musejí se zdržeti filosofických závěrů a tuto práci ponechat vědě obecné, filosofii. Filosofie zase nesmí chtít nahraditi badatelskou činnost speciálních věd a tak utonouti v detailních otázkách bez zájmu filosofického.

## II.

### *Pravdivost zkušenosti.*

Jde nám nyní o kritiku filosofické zkušenosti. Při slově „kritika“ myslíme bezděčně na Kanta. Nemluvíme arcit' o *filosofickém systému* Kanta, o „kritice“, nýbrž o jeho vědeckém úmyslu, o *metodologickém požadavku* „kritičnosti“.

Slovem „kritičnost“ rozumíme ducha kritického, to jest jakési vždy bdělé vědomí o problematičnosti každého poznatku, stálý ohled na obmezenost našeho rozumu a přísnou svědomitost v neúprosně důsledném přezkoumání empirické a metodické pravdivosti prakaždého vědeckého tvrzení.

V první řadě konstatujeme, že *souhlas se smyslovou skutečností* jest i pro filosofii poslední instancí vědecké pravdivosti.<sup>10</sup> To platí — ač je-

philosophische Grundlegung der heutigen Universitätsbildung. Vorträge, sešit 13. Stuttgart 1933. Str. 10.

<sup>8</sup> Každá „kritika“ jakékoli speciální vědy zasahuje do oboru filosofického. Navazuje totiž teoreticky na první principy ontologické a prakticky na pojem „řádu“, na hierarchii hodnot. Jednotlivé vědy vyvinuly se z filosofie a ne obráceně.

<sup>9</sup> „Et propter hoc peccant qui *uniformiter* in tribus his speculative partibus“ (přírodní věda, matematika, filosofie „*procedere nituntur*“). In Trin. 6. 2.

<sup>10</sup> Quia primum principium“ (východisko) „nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus“ (De Ver. 12. 3. 2.) „Iudicium intellectus non dependet a sensu hoc modo, quod actu iste intellectus per organum sensibile exerceatur, indiget autem sicut *extremo et ultimo, ad quod resolutio fiat*.“ (Tamtéž 3 um.) — Proto není to „*circulus vitiosus*“, když sv. Tomáš na jiných místech (na příklad S. c. G. 2. 25, De Spir. cr. 9. 14. S. Th. II/II. 1. 7) do-

nom *negativně*<sup>11</sup> — i v oblasti zkušenosti čistě duchové: Zřejmou neshodou se zaručenou zkušeností je pravdivost vědecká již předem a naprosto vyloučena. *Empiričnost* je tedy — a to na rozdíl od Kanta — požadavkem metodickým, ne však věcným. Arcit', každý filosofický poznatek musí se — přímo neb nepřímou — osvědčiti zkušeností, nelze však předpokládati, že lidské poznání by proto nemohlo *věcně* přesáhnouti přes obor smyslového doteku vůbec.

Tomuto filosofickému předpokladu materialistického *empirismu* odporuje opačná, dnes oblíbenější, výstřednost *idealismu*. Idealismus ztotožňuje *metodický* požadavek kritičnosti s *věcným* požadavkem absolutního východiska (absolutní soběstačnosti) filosofického poznání. Absolutní východisko má totiž zaručiti *absolutní nepředpojatost*.

Absolutní nepředpojatost je však psychologickým nesmyslem a nedá se ani teoreticky — řekl bych technicky — provésti. *Absolutní východisko* úplně z prázdna je totiž neproveditelné. Žádný první krok v jakékoli vědě nedá se provésti bez něčeho, *od* čeho se vychází a *na* čem se může stavěti dále. Ani filosof nemůže sama sebe — obrazně řečeno — za vlasy pozdvihnouti! A neje- nom to. I tak zvané exaktní vědy předpokládají jak jsme viděli — jednak východisko a materiál předvědecké zkušenosti a za druhé některé základní názory neb úmysly, kterých oprávněnost musíme — aspoň prozatímne a metodicky — akceptovati, abychom mohli s vědeckou prací začíti, nebo si ji vůbec představit.

Při východisku *každé* vědy — tedy i filosofie — předpokládá se aspoň to, že lidé jsou všude a vždy stejně schopni k vnímání, myšlení a vyjádření své vlastní zkušenosti. Anebo — jak dí svatý Tomáš (S. Th. I. 108. 1. 3.) — „Omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis.“

kazuje pravdivost prvních principů rekursem na pravdivost Božskou, která nedopustí, aby naše poznání nebo vnější řád v universu byly radikálně a přirozeně nepravdivé.

<sup>11</sup> Negativní souhlas se smyslovou zkušeností znamená buď, že určitý závěr *není* v odporu se zaručenou zkušeností anebo, že opak tohoto závěru této zkušenosti zřejmě *odporuje*.



Z toho všeho je patrné, že *prvním krokem filosofického badání nemůže být kritika*. Descartovi, Kantovi, Husserlovi a jiným ve vlastním „Já“ utkvělým filosofům znamenala kritika závažný klíč k absolutně jisté a soběstačné vědě. Kritický duch žádá však naopak, abychom počítali se zkušeností i potud, pokud nám objevuje *obmezenost a křehkost vlastního rozumu*. Jednáme nelogicky, avšak i neempiricky, chceme-li dosáhnouti vědy absolutní pro ducha podstatně relativního. Ba, můžeme říci, že filosofie svatého Tomáše (tak zvaná „nekritická“) je mnohem kritičtější než ona filosofie, která mlčky předpokládá Bohu rovnou neomylnost lidského rozumu.<sup>12</sup>

Odmítáme tedy východisko *absolutní*, žádáme však, aby předpoklady — v *každém* filosofickém východisku obsažené — byly *dodatečně* přezkoušeny. Odmítáme jakoukoli *věcnou* předpojatost, připouštíme však psychologickou a technickou — tedy podstatně lidskou — nutnost předpojatosti *metodické*.

Metodická předpojatost záleží v tom, že se sice při zahájení filosofického postupu opíráme o určité, ještě nedokázané předpoklady, avšak že tak činíme pouze *předběžně a zatímně*. Dodatečně a definitivně jsou i tyto předpoklady (tedy i pravdivost prvních principů!) osvědčeny srovnáním se zkušeností.

Nezáleží na tom, *kdy* pravdivost metody jest uvedena v pochybnost, záleží jenou na tom, aby se tak stalo jednou a pak tak důsledně, že *všechny* dosavadní výsledky *znovu* se podrobí kritice, to jest poslední resoluci na zkušenost smyslovou.<sup>13</sup>

Že tento postup by *nemohl* být správný, dá se předem tvrditi jenom na základě dvojího čistě metafysického předpokladu, který dělá, buď — s idealismem — z člověka neomylného boha, anebo — s empirismem — pouhého živočicha, pouhé zvíře.

<sup>12</sup> *Przywara* (Erich: *Analogia Entis*. I. sv. Mnichov 1932, str. 71) poukazuje na to, že všichni filosofové, kteří mlčky vychází z předpokladu lidské neomylnosti, vidí v principu totožnosti (A jest A), ne však — jako sv. Tomáš — v principu sporu, základní princip veškerého lidského vědění.

<sup>13</sup> Srovnej svrchu citované texty z *De Ver.* 12. 3. 2 a 3.

### III.

#### *Filosofická metoda.*

Jde nám nyní o vypracování postupu, který filosofie musí zachovati, aby dané zkušenosti mohla správně užívat. *Jaký* musí tento postup být — tak zní náš problém — aby vyhověl stejně požadavkům *kritičnosti*, jakož i filosofické potřebě po duchové *totalitě*? Zdá se totiž na první pohled, že kritičnost a absolutnost jsou vědecky neslučitelné. I *dějiny filosofie* tomu zdánlivě nasvědčují, uvažujeme-li o přímo katastrofálním zmatku navzájem si odpůrných směrů a o depřimujícím nedostatku pokrokové kontinuity ve vědách filosofických.

Máme si proto zoufat nad dosažitelností filosofické pravdy vůbec? Nikoliv. Hlubší studium ukazuje nám totiž, že tento zmatek byl vždycky zaviněn nedostatky filosofické *metody* a že tyto nedostatky povstaly většinou z *citových* a *mravních* popudů. Základní téma dějin filosofie leží v rozporu našich rozumových schopností a ambicí. Člověk se právě *proto* nikdy nesmířil s obmezeností svého rozumu, poněvadž jeho intelektuální touha po absolutnu nikdy neuhaslá. V *této* mravní zatíženosti veškerého filosofického badání leží i *věcně* hlavní důvod proto, že vědecká metoda potkává se právě (a snad jedině) ve filosofii s obzvláštními obtížemi citového a mravního, více než intelektuálního rázu.

Filosofie směřuje totiž — takřka „ex offo“ — k řešení nejhlubších a *osobně* nejvýznamnějších problémů lidského života vůbec. Právě proto *nemůže filosofie nikdy být morálně indiferentní*. Tomuto morálnímu zájmu podléhají — jak ukazují dějiny filosofie — i *otázky metodologické*, otázky zdánlivě jenom abstraktního a teoretického rázu.

Ve skutečném životě a v psychologickém celku, kterému říkáme „člověk“, nedají se teoretický a *praktický* zájem přesně od sebe oddělit. Totéž platí tedy i o filosofování, poněvadž praktická významnost je této vědě podstatná. Filosofie je vědou *dynamickou*. Mohu pěstovati fysiku a lučbu bez ohledu na praktické upotřebení svého badání v průmyslu, mohu studovati dějiny umění, aniž bych byl schopen umělecké dílo sám vytvořit, mohu badati v politických dějinách bez apli-

kace nabytých vědomostí na současné poměry politického života atd. Nikdy však nemohu filosofovati bez ohledu na praktické důsledky své filosofie pro vlastní život i pro lidskou společnost. Filosofie je podstatně vědou *sociální*.

Psychologická a věcná nerozlučitelnost teoretického a praktického zájmu ve filosofii zasahuje hluboce do problematiky filosofické metody. Má-li filosofie odpovídati lidské potřebě po duchové totalitě, po absolutnu, pak musí býti s to, aby vytvořila živou syntézi z *celé* zkušenosti, aby byla vědou celku, životní moudrostí. Pravá a jaderná životní moudrost však musí zjednotit rozumové vysvětlení a duchové sjednocení *všem* zjevům lidského života, tedy nejenom teoretickému zájmu intelektuální spekulace, nýbrž i praktickým požadavkům citovým, mravním, historickým a náboženským.

Rozumíme nyní, že požadavek vědecké kritiky musí narazit na obzvláštní nesnáze právě ve filosofickém myšlení. Filosofie, jakožto věda celku, jakožto životní moudrost, vyžadovala by totiž vlastně od nás, abychom při vědeckém užívání zkušenosti měli všechny její možné teoretické a praktické vztahy stále a současně v evidenci, abychom ideový celek nikdy neztratili z duševního obzoru a abychom tento celek chápali — aspoň ve velikých rysech — již dříve, než vůbec učiníme první metodické kroky k vědeckému poznání jeho. — Tyto metodologické požadavky předpokládají ovšem bytost nadlidskou a jsou — pro nás lidi — prakticky neproveditelné, psychologickou utopií.

Musíme tedy najíti jinou metodu, která by intervenovala mezi kritičností metody a totalitou předmětu, mezi obmezeností a absolutností našich duševních možností. Tuto metodu, která nám má umožniti přiblížení se ideální totalitě aspoň krok za krokem, nazýváme od dob Hegela *dialektikou*.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Sv. Tomáš by zde užíval slova „*inventio*“. (De Ver. 11. 1. S. c. G. 2. 75.) V jeho (a aristotelském) smyslu jest dialektika „tentativním“ postupem, „*opinio*“. Tato „*opinio*“ zůstává v oblasti pravděpodobnosti a nedosahuje jistoty rigorosní vědy, ačkoli se jí přibližuje. (In Met. 4. 4. No 574, 576, de Ver. 11. 1.) — Dialektiku v tomto smyslu vidíme ve všech vědách historicko-filosofických, dnes tak oblíbených. (Typologie, „Strukturwissenschaft“, „verstehe“ historiologie a pod.)

Zárodky moderní dialektiky nalézají se však již u *Kanta*. V tom spočívá totiž jeho trvalý význam, že reagoval proti vyschlému racionalismu Leibniz-Wolffského rázu. Kant chtěl zachrániti mravní a náboženský celek praktického života tím, že jej teoreticky rozdělil ve ztuhlý a nepřekloněný dualismus „čistého“ a „praktického“ rozumu.

*Hegel* pak domyslíl *Kanta*.<sup>15</sup> Novou metodou chtěl i teoreticky postihnouti mravní a náboženský celek praktického života. Touto novou metodou byla jeho dialektika. Hegel poznal totiž, že filosofický postup nemůže tohoto cíle, ideální totality, dosáhnouti jinak, než *stálým pohybem* mezi dvěma točnami teoretického a praktického rozumu, jež jsou: objekt a subjekt, jest a má býti, existenční a ideální řád, princip causality a princip finality. Avšak i tento dialektický postup sám musí — má-li totalita býti úplná — věčně souviseti s duchovým celkem a jemu se podrobiti.

Systém a *výsledky* Hegela jsou arciť daleko od jeho *úmyslů*. Právě tím, že žáci navázali na jeho systematické výsledky a ne na jeho metodologické úmysly, stalo se, že duchová jednota byla opět ztracena příliš brzy. (Krause, Weisse, Erdmann, Feuerbach, Marx!) Totéž stává se v dnešní *fenomenologii*. I ona navázala na Hegelovu dialektiku a vrátila se — v reakci proti rozptýlenosti předválečného individualismu — zpět k ideji celku. Nedovedla však tohoto celku trvale se zmocniti, poněvadž opětně dělala z metody systém. Německá fenomenologie rozpadá se už dnes v protichůdné směry, které nemají už skoro nic společného, kromě jména a původu od Husserla. (Nikolai Hartmann, Scheler, Heidegger, Freyer a jiní.)

Učme se z chyb jiných. Moderní tomismus ať přijímá od fenomenologie *metodu*,<sup>16</sup> ne však *systém*, zrovna tak, jak má přijati od *Kanta* kritič-

<sup>15</sup> „Hegelianismus ist der zu Ende geführte Kant.“ *Lasson* Jiří: Was heisst Hegelianismus? Phil. Vort. Kantgesellschaft. Člo 11.. Berlín 1916. Str. 10.

<sup>16</sup> „Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials.“ *Stein* Edith: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin. Festschrift Ed. Husserl. Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung. I. Erg. Bd. Halle 1929. Str. 330.

nost, ne kritiku, a od Hegela dialektický postup, ne racionalistickou identitu.

V tom totiž spočívá *historický úkol moderního tomismu*, který je nám uložen kulturními a sociálními potřebami dne: V jednotný, časový a živý celek máme spojovati kritického ducha, dialektický postup, výsledky speciálních věd a metafysickou hloubku.

Pravý filosof je nadšený a jednotný v úmyslu a cíli, při vědecké práci je však kritický a důkladný. Jenom tak může správně užívat dané zkušenosti, může dosáhnouti bezvadné filosofické metody.

Tato metoda musí totiž býti: 1. *empirická*, to jest shodná se zkušeností, 2. *kritická*, to jest u každého kroku vědomá problematičnosti svých základů, a 3. *dialektická*, to jest pohyblivá a elastická v metodě, jednotná a hluboká ve vědě.

Nejedná se o nic jiného, než o cílevědomé pokračování na cestě *svatým Tomášem Akvinským* nám připravované. Zahlubáme-li se v celkovou tendenci a obsahovou různost jeho vědeckých děl, pak poznáme s podivem, že zárodky moderní a kritické dialektiky byly položeny již v třináctém století. Byl-li svatý Tomáš od té doby často doplněn, ba i překonán, brzy v tom, brzy v onom

směru, jeho *celková dokonalost a metodická všestrannost* nebyly dodnes nikým dostiženy.

Končíme krátkým náčrtem tomistické dialektiky.<sup>17</sup> Prvním východiskem filosofování byla pro něho žhavá otázka: Co jest Bůh? Z *předvědeckého* a náboženského přesvědčení o Bohu sestoupil svatý Tomáš do oblasti empirické, aby ve zkušenosti téhož Boha osvědčil *vědecky*. Zkušenost mu pak byla materiálem, ze kterého vybudoval mohutné schody, jimiž byl veden — krok za krokem — vzhůru k vědeckému pojmu Absolutna. Nasycen božskou ideou, vrátil se svatý Tomáš — nadšený a přece strážlivý — zpět do praktického života všedního dne, aby ideální řád byl nejprve *kriticky* osvědčen na zkušenosti a pak *prakticky* uskutečněn nasazením celé osobnosti.

*Životem* doplnil svatý Tomáš to, co byl poznal, a tím teprve dospěl k oné synthesi, po které žádná filosofie nepřestává toužiti — ať o tom ví, či neví — to jest: státi se účastným Boha — vědou, moudrostí a láskou. *PhDr. Amadeo S. Tarouca.*

<sup>17</sup> Dialektický úmysl není sv. Tomáši teprve dodatečně imputován. Byl v něm dán jako uvědomělý vědecký záměr. Důkazem toho jest již vnější rozdělení obou jeho „summ“. I četná místa v textu tomu nasvědčují. (Na příklad: S. Th. I. 79. 9. II/II. 27. 4. 2. In Div. Nom. 4. 11. S. c. G. 2. 4. a překrásný souhrn toho všeho v S. c. G. 4. 1.

## FENOMENOLOGIE DUCHA.

Svatý Augustin se obdivoval velkému tajemství, totiž spojení ducha s hmotou v člověku. Člověk stojí vpravdě na rozhraní duchového a hmotného řádu. Svou duší patří k duchovému řádu, svým tělem k hmotnému řádu. A tyto dva prvky, duchový a hmotný, podivuhodným způsobem se spojují v jedinou bytost.

Toto spojení ducha s hmotou je něčím tak obdivuhodným, že kdyby nebylo zřejmého faktu, nikdy bychom ani netušili, že je to možné. A tak, kudy kráčí člověk i celé lidstvo, všude zanechává po sobě stopu jak svého těla, tak svého ducha. Chtít chápati člověka kráčejícího poutí životní jen jako hmotu nebo jen jako ducha, obojí by znamenalo skreslení pravdy, obojí by vedlo k těžkým omylům.

Máme se zamysleti nad projevy lidského ducha, ale ovšem jen s hlediska filosofie, a to pouze

na tom úseku lidské činnosti, kde lidský duch se projevuje zvláště mocně, totiž v činnosti poznávací. Je to především poznání, v němž duchový prvek člověka způsobem zřejmým překonává síly hmotné a proniká v říši hodnot nehmotných. Máme pozorovati tento mocný a ničím nepotlačitelný projev lidského ducha, jak jej před našima očima s železnou logikou rozvinuje ona filosofie, jejíž základní pravdy tak jasně vyložil svatý Tomáš Akvinský.

Fenomenologie ducha neznačí tu fenomenologii, jak ji chápal Hegel nebo Lambert, Kant, Fries, E. von Hartmann. Není také mým úkolem jednati o tak rozšířené fenomenologii Husserlově. Chceme se jen na chvíli zahleděti v obraz projevů lidského ducha na poli poznání, jak jej jasně podává svatý Tomáš. Abychom pak světlo nauky učitele Andělského dovedli oceniti, srov-

náme je stručně se starověkou filosofií řeckou, stejně jako s filosofií moderní.

Všimněme si napřed filosofie řecké. V Řecku rozkvétá od století VII. před Kristem badání filosofické měrou nebývalou. Na východě na pobřeží a ostrovech Malé Asie kvete škola jonská s Thaletem Miletským, Anaximandrem i Anaximem, Herakleitos, na západě v jižní Itálii a Sicilii škola pythagorejská s Pythagorou a jeho žáky, škola eleatská s Xenofanem, Parmenidem a Zenonem, Empedokles i škola atomistická s Leukipem a Demokritem. Ti všichni zasvětili filosofickému badání veškeré své nadání. Mnoho podivuhodného vykonali, a přece jak žalostný byl konečný výsledek veškerého jejich snažení. Docházejí k výsledkům naprosto navzájem si odporujícím. Na východě v Efesu Herakleitos tvrdí: „πάντα ῥεῖ“, všechno plyne, všechno je v neustálé změně, a jestliže se nám zdá, že něco trvá, je to pouhý klam smyslů. A v téže době na Sicilii Parmenides s Eleaty pronáší svoje: „ἓν καὶ πᾶν“, všechno je jen jediným jsoucnem nekonečným a neměnitelným, neexistují žádné změny, a jestliže se domníváme, že nějaké změny poznáváme, jde tu o pouhý klam našich smyslů. Tedy výsledky navzájem si úplně odporující. Jenom v jediném se shodují na západě i na východě, že totiž nás naše smysly klamou. Byl to skutečný bankrot řeckého filosofování. Není divu, že na troskách celé dosavadní filosofie budují sofisté. Jestliže tolik duchů po tolikerém úsilí dochází k závěrům si odporujícím, jestliže se při tom shodují v tom, že poznání nás klame i tam, kde jde o věci nejzřejnější, pak — praví sofisté — není možno mluvit o pravdách všeobecně platných; pravdou je jenom to, co každý za pravdu uznává; měrou všeho — jak praví sofista Protagoras — je sám člověk: „πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος.“ Škola sofistů nalézala vhodnou půdu k svému rozvoji v Řecku.

V této kritické době řecké filosofie staví se proti sofistům Sokrates, jímž začíná nová epocha filosofie řecké. Dříve než se o něm zmíníme, všimněme si, kde byl vlastně kořen omylů dosavadních filosofů. Bylo to přehlížení *duchovosti* člověka, nedbání těch problémů, v nichž duchovost se projevuje nejmocněji. Většina filosofů před Sokratem hlavní svou péči věnuje problémům

hmotného světa. Anaxagoras Klazomenský, který mimo prvotní hmotný chaos stanovil též existenci čisté podstaty, již nazval Mysl, byl jenom výjimkou mezi ostatními filosofi. Škola pythagorejská všímá si sice též otázek náboženských a mravních, avšak činí to spíše jen příležitostně, takže hlavním problémem zůstává i pro ni problém světa hmotného. A právě tato jednostrannost dosavadních filosofických nauk nutně vedla k neblahým výsledkům.

Sokratova zásluha záležela především v tom, že dovedl přivést mysl též k problémům duchovým, učiniv předmětem filosofického badání především člověka samého. Poznej sebe sama! Svou metodou vedl posluchače k tvoření správných pojmů.

V ničem jiném se neprojevuje tak jasně a zřejmě duchovost člověka, jako právě v tvoření pojmů. Je to lidský duch, je to duchová mohutnost rozumu, jež — na rozdíl od pouhého poznání smyslového — dovede tvořiti pojmy, dovede abstrahovati od hmotných individualisujících známek jednotlivin, proniknouti v samu podstatu věcí, tvořiti o nich pojmy všeobecné a z nich pak budovati pravdy nutně platné.

Sokratův žák Plato nauku o pojmech učinil základem a středem své filosofické nauky. Ve svém učení o ideách rozlišuje přesně předměty poznání smyslového od pojmů všeobecných. Poznání smyslové nám podává pouze konkrétní jednotliviny, kdežto předmětem poznání rozumového jsou všeobecné ideje. Jest ovšem pravda, že Plato těžce chybil, jestliže — tak aspoň jeho nauku vykládá Aristoteles — učil, že ideje existují samy o sobě ve světě ideálním, kde na ně duše lidská patřila před svým spojením s hmotným tělem, takže tvoření pojmů v tomto životě je podle něho vlastně jen rozpomínání na ideje, na něž kdysi duše patřila.

Tento Platonův omyl opravil Aristoteles. Ukázal, že všeobecné ideje neexistují a nemohou existovati samy o sobě. Avšak rozum lidský sám jsa mohutností nehmotnou, proniká v podstatu věcí, jež jsou konkrétně realizovány v hmotném světě, abstrahuje od hmotných podmínek, v nichž konkrétní věci existují, a tak tvoří všeobecné abstraktní pojmy. Proto všeobecné pojmy se podstatně liší od pouhých představ, jež nám před-

stavují vždy toliko něco konkrétního a individuálního. Proto pro Aristotela bylo naprosto zřejmé, že rozum — na rozdíl od smyslů — je mohutností nehmotnou, nejso vázán na podmínky hmotné.

Po Aristotelovi nastává pokles řecké filosofie, a význam jeho nauky není plně chápán ani v prvních dobách filosofie křesťanské.

A přece v této nauce Aristotelově bylo obsaženo rozluštění jednoho z nejdůležitějších problémů, jimiž se kdy filosofie zabývala. Teprve ve XIII. století — hlavně zásluhou svatého Alberta Velikého a svatého Tomáše Akvinského — Aristotelova nauka se šíří a je vděčně přijímána. Nikdo však nedovedl proniknouti až k samému kořenu této nauky a vyvoditi z ní veškeré důsledky tak jasně, jako učitel Andělský.

Tažme se především: V čem je hlavní význam nauky svatého Tomáše tam, kde jde o vysvětlení vzniku a hodnoty všeobecných pojmů? Svatý Tomáš, opíraje se o Aristotela, ukázal podstatný rozdíl mezi pouhými představami a všeobecnými pojmy. Ukázal, že všeobecný abstraktní pojem, nemaje v sobě žádné stopy podmínek hmotných, nemůže býti produktem mohutnosti na hmotě závislé, nýbrž je nutně tvořen mohutností duchovou, na hmotě vnitřně nezávislou. Proto z existence rozumových poznatků dokazuje logicky duchovost duše, jež je subjektem a nositelem mohutnosti rozumové.

Duchovost duše je mu pak základem důkazu i její nesmrtelnosti. Tato duchová duše je spojena s tělem nejužším poutem, je podstatnou formou těla, dělic se s tělem o vlastní svoje bytí. Toto podstatné spojení duše s tělem se projevuje i v samotném myšlení. Je pravda, hmotné tělo nemůže býti spolučinitelem myšlení, poněvadž myšlení jest úkonem nehmotným, přece však jednota duše s tělem se tu jeví v tom, že rozum své abstraktní pojmy opírá o konkrétní představy, takže představy, jež jsou produktem také těla, stávají se podpěrou abstraktních pojmů, a to podpěrou tak nutnou, že tam, kde není představ, tam není ani pojmů, a zmatení představ znemožňuje logický postup myšlení.

Jaká však jest objektivní hodnota těchto abstraktních pojmů? Odkud ty pojmy v nás? Jsou duši vrozeny, tvoří si je sama ze sebe bez ohledu

na vnější zkušenost? Svatý Tomáš, stejně jako Aristoteles, ukazuje, že pojmy nejsou naší myslí vrozeny, nýbrž že rozum abstraktní silou si je tvoří z představ, jež získáváme smyslovou zkušeností. Tedy pojmy si tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti. Rozumí se ovšem, že při tvoření pojmů rozumové poznání se zdokonaluje jen poznenáhlu. První pojmy, které si tvoříme bezprostředně ze smyslové zkušenosti, jsou pojmy nejvšeobecnější, kdežto pojmy přesnější tvoříme teprve dalším vzájemným srovnáváním a usuzováním. Jestliže malé dítě, ukazujíc na nějaký předmět, ptá se matky: „Co je to?“, má již pojem „jsoucna“, chápe, že onen předmět je „něco“, chce však míti pojem přesnější. Naprosto přesné a zřetelné pojmy o věcech máme jen tehdy, chápeme-li o předmětech to, co vyjadřuje jejich definice. Takové pojmy mívá člověk zpravidla jen o předmětech, s nimiž v životě častěji se setkává, nebo jichž studiem zvláště se zabývá.

Jaké jsou důsledky této nauky svatého Tomáše o vzniku pojmu? Jestliže své pojmy tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti, pak zřejmě z toho plyne, že to, co ony pojmy vyjadřují, je realizováno ve skutečnosti mimo naše poznání. Třebaže v hmotném světě neexistuje nic abstraktního, přece to, co abstraktní pojmy vyjadřují, je nebo může býti realizováno, zkonkretisováno mimo nás v jednotlivých konkrétních věcech. Znázorněme si to příkladem: Jestliže inženýr vypočítává konstrukci budovy, která ještě nestojí, je plně jist, že jeho plán je ve skutečnosti proveditelný — postupuje-li ovšem správně — poněvadž nejvšeobecnější pojmy, s nimiž pracuje, a z nichž vzájemným srovnáváním a usuzováním vyvozuje pojmy a vztahy další, jsou vzaty ze zkušenosti (na příklad pojem jsoucna, rozdílu, jednotky, množství atd.). Jestliže tedy s jistotou aplikuje na skutečnost to, co vypočítal ve svých výpočtech, může tak právem činiti jen proto, že všechny jeho abstraktní výpočty se opírají o základní pojmy vzaté ze skutečnosti.

Tedy třebaže svatý Tomáš přísně rozlišuje poznání rozumové od poznání smyslového, přece vykládá harmonické spětí řádu smyslového s řádem rozumovým, a ukazuje, kterak poznání rozumové se opírá o zkušenost smyslovou.

A tak lidský duch, opíraje se o skutečnost vní

manou smysly, proniká do řádu vyššího, než je pouhý řád smysly poznatelný, proniká do říše věčných pravd. A v tom se projevuje zvlášť mocně síla lidského ducha, který si činí z hmotného světa podnoží, s něhož se povznáší v říši pravd věčných.

Abychom tuto nauku svatého Tomáše jasně pochopili, zamysleme se na okamžik nad tím, co rozumíme „věčnými pravdami“.

Existence jednotlivých věcí, na příklad jednotlivých lidí, není něčím naprosto nutným. Je nám zřejmé, že samo o sobě by bylo možno, aby kterýkoliv z žijících lidí neexistoval, ba že samo o sobě nebylo by nemožné, aby vůbec žádný člověk neexistoval. Tedy existence kteréhokoliv člověka není naprosto nutná. Jinak tomu je s bytností člověka; bytností (essentia) člověka rozumíme to, čím člověk je člověkem. Bytnost člověka můžeme vyjádřit slovy „rozumný živočich“. Jest zřejmé, že i kdyby ve skutečnosti neexistoval žádný člověk, přece zůstává stejně pravdou, že člověk je rozumný živočich. To platí i o bytnostech jiných věcí; na příklad, i kdyby nikdy a nikde na světě neexistovala žádná kružnice, přece je pravdou, že kružnice je geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost. Tedy třebaže bytnosti věcí poznáváme z věcí ve skutečnosti existujících, přece bytnosti věcí nezávisí ve své objektivní hodnotě na existujících věcech, nýbrž jejich objektivní hodnota je něčím absolutně a věčně platným, kdežto existence jednotlivých věcí je něčím náhodným, co sice jest, avšak nutně býti nemusí. To, co platí o bytnostech věcí, platí i o pravdách, jež vyjadřují všeobecné a nutné vztahy, vyplývající z bytností věcí. Na příklad soudy „dvakrát dvě jsou čtyři“, nebo „tři úhly trojúhelníku rovnají se dvěma pravým“, jsou absolutně a nutně pravdivé, i kdyby neexistoval hmotný svět, v němž by ty pravdy byly realizovány.

Mluvíme-li tudíž o „věčných pravdách“, myslíme tím bytnosti věcí a soudy všeobecné a nutné, jichž objektivní platnost je nutná a věčná, nezávisící na náhodné existenci věcí.

Jak je však možné, že chápeme tyto pravdy jako věčné a nutné? V čem je základ a důvod jejich nutnosti? Touto otázkou se výslovně zabýval učitel Andělský. Shrňme jeho nauku o té věci

v několika slovech: Objektivní platnost věčných pravd nezávisí na našem poznání, poněvadž je nám zřejmé, že my sami nejsme příčinou absolutní nutnosti těch pravd, nýbrž proto je jakožto nutné poznáváme, poněvadž jejich nutnost a nezměnitelnost je nám sama sebou zřejmá. Jestliže na příklad poznávám pravdu „Dvakrát dvě jsou čtyři“, je mi zřejmé, že to nejsem já, jenž působí absolutní pravdivost tohoto soudu, nýbrž můj rozum na této pravdě nemůže nic změnit, poněvadž její absolutní nutnost je mu sama sebou zřejmá.

Avšak platnost „věčných pravd“ nezávisí ani na existujících věcech, třebaže k poznání těch pravd docházíme na základě poznání existujících věcí. Podobně jako z díla, jež vybudoval umělec, mohu poznati ideu, kterou on do svého díla vložil, a při tom je mi zřejmé, že objektivní hodnota té ideje nezávisí na existenci díla, tak i, třebaže poznáváme „věčné pravdy“ z věcí existujících, je nám zřejmé, že objektivní hodnota oněch pravd na existenci věcí nezávisí. A jako zdrojem ideje realizované v uměleckém díle jest umělec sám tím, že onu ideu poznává, tak nejvyšším zdrojem „věčných pravd“, jež jsou realizovány ve viditelném světě, je sám Bůh, jenž je nejvyšší příčinou světa. Tedy objektivní hodnota věčných pravd závisí na Bohu tím, že On je svým božským rozumem poznává.

A jak vysvětluje učitel Andělský způsob, jímž Bůh poznává „věčné pravdy“? Bůh je jsoucno nekonečné, nejvyšší příčina jakéhokoliv jiného jsoucna. Cokoliv kromě Boha existuje, má svou existenci od Boha. Avšak i bytnost jakékoliv věci závisí na Bohu, neboť je jakýmsi obrazem nekonečné bytnosti Boží, jež má všechny dokonalosti v míře největší. Proto můžeme říci, že jakákoliv bytnost kromě Boha je takřka napodobením nekonečné bytnosti božské. A poněvadž „věčnými pravdami“ rozumíme jednak bytnosti věcí, jednak vztahy mezi těmito bytnostmi, můžeme říci, že „věčné pravdy“ jsou jakoby obrazy samé bytnosti božské.

Bůh, poznáváje sebe sama způsobem nekonečným, poznává také všechny možné způsoby, jimiž jeho božská bytnost je napodobitelná. Tyto možné způsoby jsou právě ony „věčné pravdy“. Poněvadž jsou obrazem věčné a nezměnitelné byt-

nosti božské, proto jsou i samy věčné a nezměnitelné.

Tyto „věčné pravdy“ jsou tak zřejmé, že hloubajícímu duchu samy o sobě jsou cestou k poznání existence Boha, jakožto základu a zřídla těchto pravd. Neboť jestliže duch lidský poznává „věčné a nutné pravdy“, jichž nutnost nezávisí ani na nás, ani na konečných předmětech mimo nás, nutně z toho uzavírá, že musí existovati dostatečný důvod těchto pravd, kterým může býti jenom taková bytost rozumná, jež sama má věčné a nutné bytí, to jest Bůh.

Nauka o „věčných pravdách“, jak ji vyložil svatý Tomáš a učili největší křesťanští filosofové, byla ovšem zatemňována od těch, kteří se odchýlili od zdravých zásad křesťanské filosofie. Bylo by tu možno — kdyby čas dovoľoval — poukázati na chybné nauky středověkých nominalistů a konceptualistů. Než obraťme se ihned k otci moderní filosofie, k Descartovi. I Descartes uznává závislost „věčných pravd“ na Bohu. Avšak závislost tu vykládá jinak, než učitel Andělský. Platnost „věčných pravd“ závisí podle Descarta na svobodné vůli Boží. Na příklad, poněvadž Bůh chtěl, aby tři úhly trojúhelníku se rovnaly dvěma pravým, proto je to pravda a nemůže býti jinak; kdyby Bůh byl chtěl, aby opak byl pravdou, byl by opak pravdou. Podobně závisí na svobodné vůli Boží i řád mravní a rozdíl mezi dobrem a zlem, takže kterékoli dobro je proto dobrem, poněvadž Bůh chtěl, aby dobrem bylo.

Všimněme si rozdílu mezi naukou svatého Tomáše a Descartovou v této věci: Podle svatého Tomáše Bůh stanoví věčné pravdy tím, že je poznává jakožto obrazy své vlastní bytnosti; je to sama božská bytnost, jež je základem těch pravd. Poněvadž pak božská bytnost jest absolutně nezměnitelná, proto jsou absolutně nezměnitelné i ony pravdy.

Naproti tomu podle Descarta závisí „věčné pravdy“ na svobodné vůli Boží. Jsou pravdami proto, že Bůh tak chtěl. Poněvadž však Bůh mohl chtít jinak, není platnost těchto pravd absolutní.

Podle učitele Andělského tudíž jistota, kterou máme o „věčných pravdách“, je jistota absolutní. Ani Bůh nemůže těchto pravd změnit, poněvadž nemůže změnit své bytnosti, jež je jejich základem.

Naproti tomu podle Descarta jsem sice nutně o věčných pravdách přesvědčen, poněvadž mi Bůh dal takovou mysl, že je nutně chápu jako pravdivé; avšak Bůh sám o sobě by pravdu tu mohl změnit.

Jaký je dosah a které jsou následky této nauky Descartovy? Podle Descarta na příklad pravda „dvakrát dvě jsou čtyři“, je jediné proto pravdou, že Bůh mi dal takovou mohutnost poznávací, která nutně poznává „dvakrát dvě jsou čtyři“ a nemůže poznávati na příklad „dvakrát dvě je pět“. Avšak samo o sobě Bůh by mi mohl dáti mohutnost jinou, již bych nutně poznával „dvakrát dvě je pět“. Touto naukou Descartes otevřel cestu modernímu relativismu.

Sledujme další vývoj nauky o této věci. Descartes, pokud postupoval podle svých filosofických zásad, nemohl podati pravého důkazu existence Boží. Následky se brzy ukázaly. Podle Descarta pravda, na příklad „dvakrát dvě jsou čtyři“ je jen proto pravdou, poněvadž Bůh ze svého svobodného rozhodnutí mi dal mohutnost, která tento vztah takto chápe. Avšak již Kant — hlásaje nemožnost důkazu existence Boží — snaží se dokazovati, že jediný zdroj této pravdy — stejně jako jiných podobných pravd — je toliko moje poznávací schopnost, takže není to objektivní skutečnost, z níž tyto pravdy čerpám, nýbrž jsou to čistě subjektivní poznávací formy, čistě subjektivní zákony myšlení, podle nichž tyto pravdy tvořím. Tím však se hrouť objektivní základ těchto pravd a další vývoj spěje k úplnému relativismu.

Relativismus se projevuje především v psychologismu, to jest směru, který učí, že hodnota jakéhokoliv poznatku závisí jediné na konstrukci poznávajícího subjektu. Jako konstrukce poznávajícího subjektu se může vyvíjeti a býti v různých dobách různá, tak i pravda je čistě relativní, mohouc býti různá podle různé konstrukce poznávajícího subjektu.

K těmto omylům moderní filosofie přistupuje zatemnění, vlastně popření duchového prvku v různých směrech sensismu, to jest nauky, která veškerou činnost lidskou chce vysvětlovati pouhými silami smyslovými, nerozlišujíc představ od pojmů a vůbec nečiníc podstatného rozdílu mezi poznávací činností rozumovou a smyslovou.



Tento sensismus, který u nás se uplatňuje především ve filosofii pozitivistické, mísí se pak s relativismem v různých formách.

Avšak žízeň lidského ducha po pravdě nemůže býti trvale potlačena. Lidský duch celou svou přirozeností tíhne k pravdám absolutním a nezměnitelným. Není možno omezovati sílu ducha na pouhý svět hmotný, není možno snižovati trvale mohutnost duchovou na pouhou činnost smyslovou. Z toho pochopíme, proč tolik příznivců nacházejí různé směry intuicionismu, které slibují novou cestu k proniknutí v řád nehmotný. Z toho též pochopíme neobyčejně rychlý rozmach nauky fenomenologie Edmunda Husserla, jenž se snaží ukázati, kterak rozum lidský z fenomenů, to jest jevů zkušenostních, smyslových, dochází k abstraktnímu chápání podstat věcí. Není nyní času k výkladu o tom, jak mnoho Husserl přejal — třebaže nevědomky — prostřednictvím svého učí-

tele Brentana z filosofie aristotelisticko-thomistické; také není třeba nyní poukazovati na nedostatky Husserlovy fenomenologie, i když uznáváme veliké její zásluhy, jichž si dobyla zvláště v boji proti psychologismu.

Jedno však musíme zdůrazniti. Proč ukázal Descartes — zajisté proti svým intencím — cestu k relativismu, když přece tolik snahy vynakládal na to, aby zajistil navždy lidstvu poklad neochvějné pravdy. Příčina byla v tom, že opustil zásady, na nichž byla zbudována filosofie věčná, „philosophia perennis“.

Descartes nedovedl přesně rozlišiti pravdu od jistoty, místo objektivní evidence stanovil nové kritérium pravdy, totiž jasnou a zřetelnou ideu poznávacího subjektu, ideu, kterou lidský duch netvoří na základě objektivní skutečnosti, nýbrž sám ze sebe. Ale v tom již je sémě subjektivismu, jež během doby přineslo nezdravé ovoce.

*Dr. Jaroslav Beneš.*

## CÍL A PŮVOD RODINY.

V době, která usiluje ukázati teoreticky i prakticky, že rodina má velmi malý význam pro vývoj lidstva, mluvíme o cíli a původu rodiny, aby se objevil v markantních obrysech nesmírný význam rodiny pro lidskou kulturu právě z cíle a původu rodiny. Zdůrazňuji „markantní obrysy“ protože pro tu chvíli nám nejde o podrobnosti.

Z pohybu věci se pozná její cíl, cíl dále zřetelně ukazuje na ráz původu. Tudy jde naše cesta: ukážeme směr životního pohybu rodiny, z toho poznáme celou šířku a hloubku cíle; z tak poznaného cíle uvidíme jediný možný způsob takové instituce, jako je rodina.

Vlastní debaty o cíli a původu rodiny vznikly ve znamení vývojových teorií při devatenáctém století — když nepočítáme ojedinělá kacířstva, která v prvních dobách povstala a zanikla. Ze všeobecněné teorie vývoje přírodního byly rozšířeny o filosofické vývojové teorie, které se nezastavily ani u duchových věd, ani u náboženství. Tak se učilo, že původní útvar lidského soužití vůbec nebyl žádný útvar, že lidské soužití nemělo svých odlišných cílů od cílů ostatního živočišstva. Že pozdější rodinný útvar je výsledkem poznání

největších výhod takového útvaru proti dosavadnímu životu stádovému; že je výsledkem vývojových a výběrových bojů.

Osudnost vývojových teorií o rodině není ve vysvětlování minulosti, nýbrž v tvrzení, že se vývoj nezastaví ani u rodinného útvaru, řekněme křesťanského, nýbrž pokračuje dále; v tomto postupu vývoje se ukazuje, že nynější útvar rodiny nevyhovuje stupni vývoje hospodářského, ani stupni vývoje duševního ve všeobecné kultuře. Nevyhovuje stupni vývoje duševního, který odmítá vázanost a vnucování názorů; nevyhovuje stupni vývoje hospodářského, protože jednak rodina nemůže již býti střediskem produkce, jednak hospodářský život sám znemožňuje jakoukoli starosvětskou idylu. Tak se vědomě vede lidstvo zpět k útvaru stádovému, to jest do úpadku ještě horšího, než jaký vůbec kdy byl na domnělých nejnižších stupních kultury či nekultury.

Tu jsme u vlastního rozdílu pojetí rodiny v křesťanství od toho, jemuž podle jeho nejostřejší formulace říkají bolševické. V tomto druhém pojetí je cíl rodiny výlučně hospodářský, usnadnění produkce. Tedy tam pohyb rodinného



života je jen pohyb k hospodářským hodnotám; křesťanský pojem však přiděluje rodině jako hlavní cíl hodnoty právě opačné, není prvotním cílem rodiny hospodářská zdatnost, nýbrž hodnoty nadhmotné.

Při řeči o cíli rodiny je třeba nejprve rozlišiti: není týž cíl manželství a rodiny. Do pojmu rodiny patří nezbytně dítě, jak naznačuje samo slovo *rodina*. Bezdětné manželství není rodina. Tedy cíl rodiny je nejen širší než cíl manželství, vzatého přesně pojmově, jako jednolitý život muže a ženy. Proto také cíl rodiny nejstručněji jest odedávna označován jménem dítěte. Cílem rodiny je dítě. Ne však dítě ve své pouhé jsoucnosti, neboť tak je cílem manželství. Dítě je cílem rodiny ve svém zařazení do lidské společnosti, jako činitel vyššího vývoje a pokroku: ne jsoucnost dítěte, nýbrž výchova dítěte.

K tomu cíli jasně ukazuje životní pohyb rodiny. Kdyby cíl rodiny byl jen hospodářský, musil by životní pohyb rodiny, to jest uplatňování a napínání sil členů rodiny, směřovati ven, do hospodářských oborů mimorodinných; ale nejen u křesťansky pojaté rodiny, nýbrž u rodiny vůbec, ve všech kulturně dosažitelných národech vidíme, že životní pohyb rodiny je dostředivý, že úsilí rodinného žití jest obráceno dovnitř rodinného kruhu. Dnes, po obsáhlých výsledcích ethnologie a kulturně-historického národopisu máme dokonale přesvědčivé doklady a důkazy pro tento dostředivý směr životního pohybu rodiny a pro jeho úplný ráz. Co dále bude řečeno, je budováno právě na takových výsledcích, především na studiích slavného Wilhelma Schmidta.

1. Životní pohyb rodiny, jako každý pohyb, musí míti před svým směrem ještě hybnou sílu. Tou hybnou silou v rodině jest autorita. Vlastním a hlavním cílem, k němuž směřuje život rodiny, je výchova dítěte. Vše, co se v rodině děje tímto směrem, musí se díti vlivem autority, bez níž rodina nemá životního pohybu a zakrní.

Vyžaduje toho jednak povaha dítěte, jednak je to zajištěno ze zpráv dějin kultury a tím je to označeno jako požadavek přírodní pro život rodiny. Povaha dítěte vyžaduje autoritativního vedení, neboť žádná jiná živá bytost není tak dlouho neschopná samostatného života, jako vznikající bytost lidská. Mohlo by se tu mluvit o samém

slově výchova, o jeho kořeni „chov“, který naznačuje věc nepatrnou a bezmocnou; rovněž předpona „vy“, která v takovém spojení značí původce, to jest autoritu; a ještě, že nezkřivený význam slova vychovávatí platil pouze o člověku, jako nevyvinutém a ve vlastnostech pro správný život nevhodných. Ač by se to mohlo zdáti hraní slovy, přece to dobře naznačuje pravdu o člověku, jenž jest určen pro dlouhý vliv autority. Tak dlouho trvá, než se ukáže první úsměv na rtech dítěte, než jeho ruka něco uchopí, než vysloví první dvě souvislé slabiky. Kdyby autorita všechny tyto věci neřídila, mohlo by již první pevné uchopení věci znamenati smrt člověka, neboť nový člověk, budoucí vládce, přichází na svět s nejmenší myslitelnou měrou poznání, síly a schopnosti k životu.

Pro svědectví národopisných dějin kultury poví vše citát z Wilhelma Schmidta: „Tato autorita rodičů byla první autoritou na zemi. Proti dřívějším domněnkám víme, že rodina byla dříve, nežli širší společenské útvary na způsob státu, že tedy rodina nemá autority od státu, nýbrž spíše naopak stát z rodiny: neboť nejvyšší autorita v nejstarších státních útvarech malých nebyla v rukou náčelníků, kteří tehdy neměli práva poroučeti: autorita těch státních malých útvarů byla ve shromáždění otců rodin. Tím je dokázáno, že autorita rodinná je pramenem veškeré autority na zemi.“

2. Je třeba zjistiti směr, kterým má působiti tato autorita, hybná síla života rodiny k jejímu cíli. Z naznačených myšlenek je jasné především, že autorita rodinná jest autorita vůdcovská, výlučně a celou svou povahou vůdcovská. Musí se tedy bráti tím směrem, kterým se má bráti život nového člena rodiny. Musíme si tu uvědomiti základní, hlavní a vlastně jediný směr lidského života. Je to směr, kterého nemůže změnit žádná filosofie, ani žádná osobnost, byť i nejsilnější: směr k dobru, směr ke štěstí.

Proto jest prvním požadavkem správně užívané rodičovské autority vůdcovské, aby mladý tvor byl z jejího jednání, jakmile je může pozorovati, přesvědčen, že od rodičů se mu má dostati dobra a jen dobra. Dlouhá leta není nový tvor schopen samostatně posouditi význam, prospěšnost nebo škodlivost věcí. A přece již od prvního dechu je v něm nejmocnější touha, vyhnouti se škodlivé-

mu, přisvojiti si prospěšné, tedy dobro; je v něm nepřekonatelná a neumlčitelná touha po štěstí. Užívání rodičovské autority musí v duši dítěte upevniti přesvědčení, že jest od rodičů vedeno vědomě tímto směrem a jen tím směrem. Že by si zavíralo cestu uskutečnění své touhy nejsilnější, kdyby se nedávalo vésti onou autoritou.

Tou skutečností se nám otvírají daleké obzory. Na onom nevyhladitelném pudu ke štěstí je vybudován veškeren kulturní pokrok a vývoj lidstva. Jestliže tedy rodičovská autorita je přírodní a nevysychající pramen autority vůbec, pak je vědomé držení a pěstování autority první a nejširší základnou rozvoje kultury a výchovy lidstva vůbec.

Tak bychom měli zjištění jednu stránku cíle rodiny. Ta stránka sama by potřebovala dlouhého rozboru. Nám musí dostačiti pro tu chvíli naznačení vlastností vůdcovské autority rodičovské v rodině.

Autorita rodinná, jakožto autorita vůdcovská, musí především obsahovati spojení starého s novým. Jinak totiž není rozvoje, nýbrž revoluce. Pokrok kultury roste jen z toho, když se na pravých vymoženostech staré generace umožní nadstavba nového. Zkušenosti v dějinách kultury ukazují, že je to jako nezvratný přírodní zákon, že pokrok kultury je zabíjen i tvrdošíjným držením starého lidského, i horkokrevnou revolučností ve smazávání starého a nahrazováním starého něčím docela a protilehle novým.

Důkaz této myšlenky nemůže býti v teoretickém vyleptávání pojmů, nýbrž opět jen v dějinách kultury. Dějiny ukazují zřetelně, že trvalý a organický vzestup kultury záleží v uchopení starého skutečného zisku a skutečných hodnot staré dosavadní kultury a v nástavbě toho, co je vlastní nové generaci. Tak se vystupovalo výše všude a prý se vystupovalo jen tak. Náhlé revoluční převraty, které chtěly beze stopy smést všechno dosavadní a nahraditi docela novým, měly jen dvojí osud: buď se po první horečce vrátily k uplatnění skutečných hodnot ze zamítnutého starého, nebo také je samy čas beze stopy smetl.

Nyní můžeme souborně říci jakousi poučku o cíli rodiny: Cílem rodiny je výchova dítěte autoritou; autorita vůdcovská vede nového člověka

dostředivým pohybem ku přípravě na největší možné rozvíjení kulturních hodnot; připravuje člověka na život v lidstvu směrem k nějakému pokroku kultury.

Z toho je patrné, proč se všechny revoluční převraty v lidstvu vždycky obořily právě na rodinu. Rovněž je jasné, jak protikulturní jsou všechny názory a snahy, které chtějí míti jen manžely, nikoli rodiny, nebo které chtějí rodiny jen nejmenšího rozsahu. Konečně lze viděti, jak je protikulturní, protože se míjí s cílem rodiny, rodinná autorita, která chce býti tyranská. Neboť vůdcovská autorita rodinná má člověka vychováti na budoucího vůdce v nějak změněném a jiném směru, než byl směr autority, kterou byl od počátku tento nový člověk veden.

3. Pojem a dějiny lidského života ukazují další podrobnosti o všeobecném cíli rodiny, jímž je výchova pracovníka na rozvoji lidské kultury. Manželství ve svých nejpovševnějších obrysech je přeměna dvou jednotlivostních životů na jediný život ve společenství, za účelem vzájemného růstu osobního. V rodině nabývá tato základní a přírodní myšlenka otevření nejširší cesty. Vlastními životními vlohami je dán člověku zákon, aby žil nejen ve společenství, nýbrž i pro společenství po celou dobu svého života. Ovšem, nebude v každé době svého života činným v jiném oboru společenství, ani ve svém životě nezasáhne do všech oborů tohoto společenství. Ale nějak musí býti uzpůsoben ke všem. To jest, v rodinném životě musí býti vychován v takových základních všeobecných oborech, aby byl schopen zasáhnouti na každém svém místě do jakéhokoli oboru, bude-li do něho uveden svou životní cestou.

První a pro každého nezbytnou produktivností jest produktivnost hospodářská. Patří tedy k cíli rodiny, nového člověka v ní vychovávatí vůdcovskou autoritou. Sociologie dnes hospodářskou stránkou rodiny označuje všechno, co udržuje, chrání, zvelebují tělesnou schránku lidského života. Označuje to třemi slovy: výživa, oděv, obydlí.

Jestliže moderní útoky na smysl rodiny tvrdí, že kultura dneška nemá pro rodinný život místa, protože každý člen rodiny jest zaměstnán jinde, ukazují kulturní dějiny rodiny, že od počátku a všude se jeví jako cíl rodinného života, čeliti ne-

sociálním nebezpečím právě této hospodářské a rozkladné činnosti. Nejstarší známý útvar rodiny v prvotní kultuře jeví tutéž rozdělenost hospodářské činnosti, která se označuje za moderní: muž se sám plíží po loveckých stezkách za zvěří; žena, rovněž sama, sbírá byliny a chytá živočišstvo polní. Tedy oddělená hospodářská činnost; ale jen zdánlivě oddělená, protože je rodinou zařazena do služby společenství. Muž i žena přináší své úlovky a své nálezy do společného příbytku, kde je dovedností matčinou připravováno společné jídlo z přineseného pro všechny. Wilhelm Schmidt praví, že „toto společenství dávalo tehdejší rodině takovou pevnost a ucelenost, jaké leckdy později vůbec nebylo dosaženo“.

Není to jen jakási poetická příkrasa rodiny, když se mluví o rodinném krbu. Je to velmi věcné pokračování a rozvíjení hlavního cíle rodiny, výchovy dítěte. Matka, třebaž jen jaksi pudově a podvědomě ví, že upravuje výživu, aby každému členu rodiny byla příhodná; udržuje život manželův i dětí zdravým, čilým, schopným zdatného rozvinutí sil a mohutností. Děti den ze dne vidí, jak se jim dostává od rodičů dobra a jen dobra. Jak život, dar rodičů, je vytrvalou a obětavou prací rodičů udržován, obnovován. Tak sám rodinný krb je stručným výrazem hospodářského společenství rodiny a výchovou k životu v hospodářském společenství ve velkých rozměrech společnosti. Tak jest i pramenem onoho životadárného tepla štěstí a lásky všech a vděčnosti dětí.

4. Tak míněný rodinný krb připravuje útulnost přebývání a vzájemnou přítulnost členů rodiny. Ta zase je základem a podmínkou hlavního smyslu manželství i rodiny, totiž výchovy na zdokonalení. Rodinný krb znamená výchovu k ohledům na potřeby a záliby každého, aby bylo umožněno štěstí v životní zdatnosti činů. Toho ovšem nelze dosáhnouti pouhým rodinným krbem, pojatým hospodářsky. Nedostačí vésti jen hmotnou stránku člověka a jeho života. Je třeba výchovou podchytnouti nejvíce duchovní stránku lidské bytosti, protože právě ona povede člověka v novém životě. A tu je nejvyšší cíl rodiny: dostředivý pohyb ke splnutí duší, k duševnímu společenství vychovávající.

Ztratí se bouřlivost manželského mládí, pomi-

ne dětská vřelost, ale musí býti vychován člověk, aby uměl jíti cestou zdokonalování i přes chlad a překážky a strasti. K tomu je nezbytně třeba vychovanosti k duševnímu společenství, které lze označiti třemi slovy: sociální společenství, mravní společenství, náboženské společenství. Snad bude hned patrné, proč se v této souvislosti udává též náboženské společenství jako součástka cíle rodinného života, i když se mluví jen o přirozeném cíli rodiny, bez ohledu na zásady náboženství nadpřirozeného a života ve víře zjevené.

Nejprve sociální společenství je cílem duševního dostředivého pohybu života rodiny. Hospodářský životní pohyb je věc stejně nezbytná, jako jednotvárná i při své povrchové rozmanitosti. Do této jednotvárnosti zasahuje hojivě rodinný život věcí na první pohled velmi jednoduchou: sdílením bolestí a radostí. Je to však věc, která vyžaduje velmi osvětleného jednání vůdčí autority, věc velmi těžká. Vlastně je to záležitost, ve které jest obsaženo všechno sociální smýšlení a cítění, i sociální žití samo. Uměti sdíleti a spolucítiti radosti a bolesti navzájem. Rodina má vychovávat všechny své členy nejen ke sdílení, nýbrž ke sdílení s opravdovou láskou. Aby se toto smýšlení a cítění potom uplatňovalo za hranicemi úzkého kruhu rodiny, když v rodinné výchově přešlo do krve. To je vlastní síla, která drží pohromadě nejprve rodinu a potom širší a nejširší okruhy lidského společenství.

Od takového vedení rodinného života je přirozeně nutný další krok výchovy k mravnímu společenství v rodinném životě. Nejprve již proto, že většina těch bolestí a radostí je rázu mravního, a to buď v ohledu mravním prospěšného rázu nebo škodlivého. Nový člověk musí uměti rozeznávat, musí býti ve spolucítění druhých veden k tomuto rozeznávání.

Je však ještě jiný důvod. Bylo řečeno, že vlastní životní rytmus člověka je mravnost. Rytmus je souladný řád, souladná řada, ucelený pořádek prostředků, jež vhodně směřují k promyšleně vyvolenému cíli. Ale ne k cíli jakkoli vyvolenému, nýbrž k cíli, který odpovídá pravidlům vyššího rozumu. Nejbližším nositelem tohoto vyššího rozumu má býti rodina. Vůdčí autorita v rodinném životě musí vychovávat k vědomí cílů, jež jsou

nad hmotou a odpovídají duševní stránce člověka. Rodina musí být nositelem vyššího rozumu nad rozum lidský, jenž učí důsledně sledovati správně poznané cíle. A také těmto vyšším cílům podrobovati cíle sobecké bezohlednosti.

Není pochybnosti, že souladná ucelenost v tomto důsledném sledování vyšších cílů je nezbytnou nutností pro rozvoj lidstva. Rovněž není pochybnosti, že se jí nedosáhne nikde tak úplně a vytrvale, jako v prostředí života, vedeného rodinnou autoritou. Odtud pak vycházejí lidé, kteří nepodléhají nárazům bouří života, to jsou lidé, kteří nejsou hříčkou neklidu, chvatu, náladovosti, rozháranosti, zmatků v plánech a cílech; to jsou lidé, kterých žádná únava nesrazí trvale k zemi, vždy se opět pozdvihnou, aby šli za cíli vyššího poroučejícího rozumu v mravní pevnosti.

Důsledkem těch myšlenek je, že do podrobností cíle rodinného života patří též společenství náboženské. Až do křesťanství byl otec, vůdčí autorita rodiny, zároveň vůdčí autoritou náboženskou pro svou rodinu, byl knězem rodiny. Bylo v tom vědomí, nebo cítění, nebo tradice, že vůdčí autorita musí být také opřena o autoritu, která je ještě vyšší, než všechny vůdčí autority rodinné, kladoucí požadavky ve výchově, požadavky čím dále těžší, čím déle trvá výchova. Vyšší rozum, který ukazuje cestu a přidržuje k cestě, vedoucí k vysokým cílům, musí být opřen o rozum nejvyšší, o božství. Jako není mravnosti bez božství, tak nelze dosáhnouti cílů rodinného života bez souladného, dostředivého, jednotného pohybu všech duší v jednotné a skutečné náboženské službě a podrobenosti.

Velmi mnoho se již mluvilo o původu rodiny. Komu je jasný takový cíl rodinného života a rodinné výchovy, jaký tu byl naznačen na základě poctivého a předsudky nezakaleného badání, tomu zároveň s tím je jasné, že původ rodiny nelze hledati v nějakém přírodním pozvolném vývoji. Kdyby nebylo jiných důvodů, dostačilo by to, že by se rodina vůbec nikdy vyvinouti nemohla takovým pozvolným vývojem, který by musil přirozeně trvati staletí a třeba i déle, jak se ostatně i tvrdí. Neboť do té doby by lidstvo zahynulo na své zakrňlosti, vybito by se svou zesurovělostí a svou nemohoucností, než by se dostalo k vědomí takové instituce záchranné. Pro-

tože po dlouhou dobu vývoje by nemělo ničeho, co by je drželo na lidské výši. A přece všechny zprávy mluví o výši i tam, kde se mluví o nekulturnosti.

Dnešní stav vědění o záležitostech původu manželství je takový: u dosažitelně nejstarších kultur i v období lovectví mužova a sběratelství ženina, shledává se všude bez výjimky, nebo jako pravidlo s menšími výjimkami, které ostatně také jsou považovány za nepravidelnost, shledává se všude rodinná výchova dětí pod autoritou vůdčí jednoho otce a jedné matky. Všechno, co udávají zastánci radikálních vývojových teorií za předchůdce přísně monogamické rodiny, jsou pozdější zjevy úpadkové: jako na příklad oba tvary polygamie, ubíjení dětí, snadnost rozbití rodiny atd. Dnes nelze vědecky potříti názor, že rodinný útvar byl dán již prvním párem lidí. Byl dán přírodním zákonem — kdybychom nechtěli mluvíti o víře.

Ale musíme říci slovy víry, protože je to jen samozřejmý důsledek: Tvůrcem rodiny není člověk, nýbrž Bůh, Tvůrce přírody; cíle rodiny neurčovala lidská zkušenost či lidská zklamání, nýbrž nejvyšší rozum a vůle Tvůrce člověka. V nové době byl jednou navržen překlad slova bible, že první žena byla stvořena ze žebra Adamova, aby se překládalo tak: Stvořil Bůh po boku Adamovi Evu. Tím překladem by bylo docela výrazně řečeno, co praví ostatně i doslovný překlad hebrejského rčení o žebří, že *Bůh* stvořil rodinu a ne člověk. Člověk byl při tom podle slov bible v hlubokém spánku.

Zbývá jenom ještě k této záležitosti původu rodiny zmínka o tak zvaném matriarchátu, jehož existence bývá silně využíváno proti naší nauce o cílech a původu rodiny. Matriarchát, to jest rodinná vláda matky místo otce. Musím pouze citovati Wilhelma Schmidta, jenž praví: Matka byla pánem domova, ale otec byl hlavou a autoritou rodiny. Ten stav shledáváme jako stav nejstarší pravěké rodiny a tento stav nalézáme dodnes u některých prastarých národů. Pozdější doby přivedly u některých národů rodinu do rukou matky; totiž do rukou ženy, která vymyslíla obdělávání půdy, když při svém shledávání bylin nabyla zkušeností o možném pěstování. Tak se totiž žena stala první soukromou majitelkou pů-

dy. Ale toto právo soukromého vlastnictví půdy nemohla nikde a nikdy žena vykonávat sama, vždy se nějak musila opírat o autoritu mužovu. Tento muž byl vzat z rodiny, ze které ona přišla do své rodiny za mužem. Proč ne její vlastní manžel? Nevíme; snad ani nechtěl z pochopitelných důvodů odporu lovce proti hlídání pozemku a obdělávání. Ale tato lovecká lehkomyšlnost měla za následek nepřírozené přesunutí dosavadního zjištěného poměru manželů i dětí. Děti se staly bližší svému strýci s matčiny strany nežli svému otci, a matka i v manželství zůstávala více dcerou a sestrou ze svého pokrevního rodu, nežli manželkou v novém kmeni.

Byla ovšem i tu nezbytná reakce oklamáných mužů ve své neprozíravosti. — Tato reakce je důkazem, že matriarchát nebyl původním zřízením rodiny. Nastala reakce, spiknutí, tajné spolky manželů, jež pronásledovaly manželky, strašily je nejroztodivnějšími způsoby; ale přece se ko-

nečně dostavil výsledek. Nastal nejen opak dosavadního stavu, nýbrž i opak stavu před matriarchátem: žena se stala otrokyní.

Ale i to se vymstilo u všech kmenů, ježto z toho zotročení ženy vzniklo pak mnohoženství. A to porušení rodinné rovnováhy zasáhlo i národy, které nikdy neuznávaly matriarchátu; mnohoženství se stalo skoro všeobecným, ač kmenů, které pěstovaly matriarchát, bylo mnohem méně, nežli kmenů s autoritou mužovou. Teprve křesťanství přineslo souladnou rovnováhu, jasnost vědomou v cílech manželství.

Křesťanský pojem o původu a cíli rodiny stojí v boji o svou ryzost a úplnost. Zachován bude úplně jen tam, kde s věrou zůstane v duších rodíků to přesvědčení, které vyjádřila švýcarská autorka slovy matky k nastávající snaze: Člověk je tak veliký, jak veliká je jeho povinnost... mou velikou povinností je má rodina...

*P. Em. Soukup O. P.*

## ZKUŠENOST.

Jedna ze základních vět v nauce svatého Tomáše Jzní: „Naše přirozené poznání má počátek ve smyslech.“ (1. q. 12 a. 12.) „Ba ještě více,“ praví sv. Tomáš, „proto naše poznání může dosáhnouti tam, kam může býti vedeno předměty smyslů.“ Kdo nezná blíže nauku svatého Tomáše, má za to, že tyto věty napsal empirista, který učí, že zkušenost je vůdcem a měřítkem poznání u člověka. Věta: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu,“ je používána jak od empiristů, tak i od scholastiků a rčení „tabula rasa“, které značí, že duše je jako nepopsaný list, na nějž zkušenost zaznamenává své poznatky — toto učení, kterým J. Locke bojuje proti zastáncům učení o vrozených ideách, má již svatý Tomáš. Ukazuje tedy aristotelsko-tomistická filosofie v základě na tentýž počátek a totéž východisko, jako novodobý empirismus.

Je-li tomu tak, tážeme se, jak to, že tento scholastický empirismus po dlouhý čas nebyl vážně chápán, že se o scholastice mluvilo, že si málo váží zkušenosti; tak na příklad Eisler píše ve svém filosofickém slovníku: „Scholastikové zanedbávají zkušenost proti svému pojmovému

myšlení.“ To vlastně znamená, že scholastikové jsou racionalisté. Sám Kant nepochopil empirické východisko scholastického myšlení, jinak by nebyl mohl označiti kosmologický důkaz jako vlastně ontologický. V každém případě však byli odpůrci více nakloněni počítati Tomáše do řad Spinozy a Hegela než mezi empiristy. Kdo hlouběji nepronikl do scholastické teorie o poznání, obzvláště do jejího učení o „intellectus agens“, na toho bude scholastické stanovisko působiti dojmem nevyrovnanosti a nesouvislosti: silný sklon k empirismu, potom však plný racionalismus. Teprve učení o abstrakci, až se dokonale pochopí a prožije, ukáže vznešené spojení obojího systému: empirismu i racionalismu, které samy o sobě jsou, jak myslíme, mimo pravdu. Pak se už nebude moci namítati, že ono spojení je falešné a podvržené, nýbrž bude nutno přiznati, že toto učení činí po právu všem možnostem lidského poznání, zatím co právě racionalismus něco předstírá, co vlastně neexistuje. Chtěl odezíratí od zkušenosti a odvoditi svět z ducha, podobně jako matematika, jež z prvních principů vyvozuje další poučky. Avšak dá se ukázati, jak zkušenost sa-

ma umožnila každé další rozvíjení jeho systému. Tak se nedají odvoditi přívlastky myšlení a rozsahu na příklad z pojmu podstaty, a jenom zkušenosti vděčíme za jejich poznání.

Proto je správnější a jediné pravdivé, abychom i jako intelektuálové uznali závislost na zkušenosti, jako i Tomáš učil této závislosti přirozeného poznání v celém jeho rozsahu. Zkušenost však, má-li sloužiti vědě, musí býti nějak racionalisována, jinak by nebylo všeobecné platnosti a nutnosti, předpokladů to každé vědy. A toto se děje v lidském poznání již od samého počátku. Aniž bychom připustili subjektivní smysl kantovského fenomenalismu, můžeme uvést jeho větu: „Pozorování samo jest již určeno pravidly rozumu,“ to jest nějak zracionalisováno; toto zracionalisování pokračuje pak vědeckou prací, mluvíme však nadále o těchto výsledcích jako o zkušenostech, až k určité hranici. Co je za touto mezí? O tom nebudeme pojednávati v této přednášce, ačkoliv tato otázka je základním tématem tohoto filosofického týdne. Chceme jen s hlediska zkušenosti stanoviti, že empirismus klade hranice daleko dříve než scholastika. *Manuductio per sensibilia* má u svatého Tomáše jiný význam, než u empiristů. Takto můžeme vyjádřiti onen rozdíl: Tomáš učí, že pojmy získané zkušeností přivádějí na základě analogických bytí ještě dále, až za hranice zkušenostního poznání. Empirismus však uzavírá možnost poznání všeobecnou zkušeností; a pak někteří jeho stoupenci jsou radikální a jiní umírnění. Abychom podrobněji rozeznali tyto rozdíly, nutno podati výměr a rozdělení pojmu zkušenost. Zkušenost, empirie, v nejvšeobecnějším slova smyslu znamená bezprostřední pocítění, zažití, vnímání obsahů i vnějšího i vnitřního světa.

Nejbližší zkušenost je postřeh nebo bezprostřední vzpomínka. Postřehneme vždy *hic et nunc*, jediný případ v jeho ojedinelosti. Člověk od počátku žije ve skutečnosti, prožívá ji a stále na ni reaguje. Toto zapředení do skutečnosti předchází před každým poznáním a spolu vchází do poznání. Je v povaze přirozeného poznání, že základem každého poznatku je zážitek skutečnosti, v níž člověk sám je součástí. Velmi často je to původně celková reakce celého člověka na skutečnost, jak můžeme studovati zvláště u dětí

a primitivců. Odehrává se s tělem a duší v úkonech, které jsou ve vzájemném vztahu zprvu rozumově vzrušujícím, tedy docela praktickým. Teprve později po příslušné pozornosti nastává rozumové chápání. K tomu je nutně potřebí pojmů, jež při prvních postřezích ještě chybějí. Od nejprimitivnějšího výkřiku *zde!* pro označení bolesti, až ke konstatování, že se jedná o žlučové kaménky, nutno jíti dlouhou cestou zkušeností. Na této cestě leží chápání věcí a zkušenostní poznání předmětů a jejich skutečnosti. Nemáme přece pojmy, jako na příklad stůl, lavice, nezávisle na zkušenosti, jimiž pak označujeme skutečnost, nýbrž my postřehujeme tyto předměty zkušenostně a činíme si o nich posudek.

Tento intimní styk mezi subjektem a předmětem nalézáme především jen v postřehu, proto se k němu vrací též každá zkušenost. Teprve analogicky, vžijeme-li se a pronikneme-li obsah teorií, poučných a morálních vět, můžeme i v tomto případě mluvit o zkušenosti. Takto můžeme zakoušeti i Boha. Tu přicházíme k jednomu útvaru vnitřní zkušenosti, která hrála ve filosofii úlohu jako druhá cesta, cesta do nitra, jsouc stavěna proti cestě navenek. Tato cesta však má známku subjektivnosti a bez bezpečné vnější zkušenosti se nedá naléztí kritérium na důkaz její objektivity. Není také vyloučena možnost klamného poznání touto cestou. Mimo to vede tato cesta mnohem rychleji a strměji do nadsmyslného, než cesta vnější zkušenosti. Tyto okolnosti a též celý duchovní směr Aristotelův pohnuly Tomáše, aby šel vnější cestou zkušenosti, která též vede k vnitřním zkušenostem, které se však jistě opírají o bezpečná kritéria.

Zkušenost v užším smyslu je získání poznatků vnějšími i vnitřními postřehy, pozorováním, pokusem, indukcí. Na zkušenosti se zakládají především zkušenostní vědy, v níž mají i své předměty. Aby se tento druh zkušenosti rozlišil od zkušenosti v širším smyslu, čistě lidské, takřka všední, mluvilo se o předvědecké a vědecké zkušenosti. Tyto dva druhy není tak snadno přesně rozlišiti. Předvědeckou zkušeností nesmíme především rozuměti jen smyslovou. Vyloučily-li by se všechny dodatky myšlení ze zkušenosti, jak si přál Avenarius, nezbylo by nic přirozeného, nýbrž jen umělý produkt. Pouhá zkušenost, ke kte-

ré nic není přidáno, co by samo zase nebylo zkušeností, která tedy sama v sobě není nic jiného, než zkušenost, je jenom mezní pojem. Právem praví Wundt: „Čistá zkušenost je pojmová fikce, jež se nenalézá ve skutečné zkušenosti.“ Nemůžeme tedy předvědeckou zkušenost ztotožňovati se smyslovou zkušeností, nýbrž příčina rozdělení spočívá v druhu myšlenkového obsahu zkušenostního poznání. Pokud se zkušenosti účastní jen prosté myšlení, mluvíme o předvědecké zkušenosti, pokud systematické, vědecky zpracované myšlení, mluvíme o vědecké zkušenosti.

Oba způsoby zkušenosti měly by se k sobě míti, jak bychom očekávali, v poměru povrchnějšího k přesnějšímu, pokud totiž předvědecké zkušenosti pro nedostatek metody a nástrojů mnoho ujde, co může přesně prozkoumati vědecké badání. Vědecká práce by tedy přispěla k odstranění *errores negativí*, to jest, ne k odstranění vlastních omylů, nýbrž jen k opravě přehlédnutých nedostatků předvědecké zkušenosti, ovšem též k jejímu vědeckému potvrzení. Teoreticko poznávací úvahy komplikují tento vztah a nebývá vždy tak snadné zjistiti, odporují-li si oba způsoby zkušeností (což by ovšem, ideálně myšleno, nemělo nastati, fakticky však není tak řídké), kterou zkušeností se máme řídit. Filosofie pak má určit, z kterého způsobu zkušenosti se má vyjít. O tom chceme dnes uvažovati a všimnouti si stanoviska filosofie svatého Tomáše v této otázce. Snad bude vhodné v této souvislosti připomenouti námítky zakladatele novějšího empirismu Francis Bacon (Baco de Verulam) proti stoupencům Aristotelovým a na ně navázati naše úvahy.

Ve svém „*Novum Organon*“ rozlišuje již dvojí zkušenost a takto ji oceňuje: „*Vaga enim experientia mera palpatio est et homines potius stultefacit quam informat.*“ Obyčejná tedy předvědecká zkušenost je spíše tápání a spíše přivádí lidi k údivu, než aby je vzdělala. Bacon vytýká scholastice, že používala jen obyčejné zkušenosti a tak upadla do omylů, za druhé, že příliš rychle zevšeobecňovala, že příliš rychle přecházela do metafysického řádu, místo aby si získala nejprve opravdu vědeckou zkušenost. To prý bylo příčinou mnoha omylů. Baco proto žádá, aby se duchu toužícímu po všeobecně, nepřipínala křídla, ale aby se zatížil olovem. Krátce, empirismus vytýká

scholastice nekritickou a naivní zkušenostní metodu a předčasné metafysické závěry z ní vyplývající. Tyto předhůzky ani dnes neutichly zcela, stále a znovu je nacházíme v knihách odpůrců a jako příklad takového postupu se uvádí, že jisté fyzikální skutečnosti se vykládaly pomocí *horror vacui* v přírodě. Uznáváme, že tento příklad nebyl špatně zvolen, aby ukvapenou, prázdnou abstrakcí se nahradila významná přírodní síla.

Tažme se tedy, pokud až má Baconova kritika pravdu, a jaké úkoly z ní vyplývají novoscholastice v oboru zkušenosti. První výtky se týká nekritické zkušenosti. Není pochyby, že je nekritická zkušenost, vždyť existují neblahé smyslové klamy. Již staří postavili kriteria pro správné smyslové poznání, jež je předpokladem správné zkušenosti. Přece však máme přesvědčení, že smysly podle své povahy nemohou klamat. Předvědecká zkušenost pevně na tom lpí, takřka věří ve smysly, naprosto však nemusí proto býti zcela nekritická a v tomto smyslu naivní. Již prostý člověk mohl smyslové klamy (*per accidens*) zjistiti a opravit. Nemůže ovšem používati dokonalých vědeckých prostředků. Avšak přece má důležitost tato předvědecká zkušenost, a to pro svou blízkost ke skutečnosti a zdravý smysl, jenž je při ostatní nedokonalosti a nedostatku přece jen něčím cenným. Toho si především musí býti vědoma filosofie, která činí zkušenost východiskem svých úvah. Jasněji se ukáže naše myšlenka, srovnáme-li v této souvislosti vědeckou zkušenost. Empirické vědy se snaží poznati zákonitosti, které jsou základy jevů. K tomu se nutně vyžadují myšlení a pojmy, a tak se zkušenost racionalisuje a zevšeobecňuje. Při tom jsou tři stupně: domněnky, teorie, zákony. Hypotézy jsou předpoklady nebo domněnky o nějakých vztazích v přírodním dění. Vždy se zakládají nějak na zkušenosti, nejsou tedy pouhou spekulací.

O teorii se mluví, určuje-li se blíže nějaký předpoklad ze skutečnosti (na příklad teorie *descendenční* ze změn typů). Toto vše tak vykládáno, také se připočítá zkušenosti, i když ještě ne s určitostí. Může se ovšem na to poukázati, jak se teorie ukáží pravdivými, zvláště tehdy, když se dají předpokládati jistá uskutečnění na jejich základě. Avšak nesmíme zapomenouti, že i při pravdivém uskutečnění se teorie docela neosvěd-



cí, poněvadž se úplně s pravdou neztotožňuje. Může se státi, že teorie má v sobě jen jádro pravdy, že zasahuje skutečnost jen v něčem, ne ve všem. Pozorování přírody starými filosofy, dnes již v mnohém opuštěné, dalo by se rovněž oprávniti, aniž by tím muselo býti pravdivé. Třetí stupeň — přírodní zákon — je nejvšeobecnější souhrn přírody. Tyto tři stupně jsou nepředstavitelné, ale přece náležejí k dobru zkušenosti, poněvadž mají vztah k představitelnému.

Proto se mohlo státi, že se touto cestou vědecká zkušenost stále více vzdalovala od předvědecké, a že se tedy vědecká zkušenost pokládala za objektivní, předvědecká za subjektivní. Tak si vysvětlíme zhusta tak radikálně odmítavé stanovisko přírodních věd k filosofii, která neuznala jen tak beze všeho platnost jejich přírodovědeckého obrazu světa, zvláště silně se obrátily proti scholastice. Uvedme na příklad problém objektivit druhotných kvalit. Když přírodní věda rozložila barvy, zvuky a pod. kvantitativní metodou, přišlo se k výsledku, že se zde jedná o vlnění. Teorie se stala tím velkolepější, že se podařilo uvést barvy, světlo, elektřinu, teplo na společný základ. Nikdo nepochybuje dnes o její platnosti, je dobře dokázána. Musilo se tedy upustiti od předvědecké zkušenosti, která v oněch jevech spatřovala kvality. Svět bez oka je vlastně temný a bezbarvý. Přírodovědecký světový obraz zvítězil tak nad předvědeckým. Nyní však myslím, že tím není podáno konečné řešení. Nemíním zde řešiti tento problém, vždyť se nám jedná jen o příklad, přece však možno i nadále zastávati názor, že barvy a pod. jsou objektivními kvalitami. Neboť, jak učí logika, předmět se určuje metodou. Zkoumají-li se tyto jevy kvantitativní metodou, musí se jevit jako kvantitativní. Proto není dokázáno, že kvality jsou jen něčím subjektivním. Mohou právě patřiti k plné skutečnosti, zatím co vědecká zkušenost nevyjadřuje už plnou skutečnost, nýbrž představuje abstrakci. Toto jen příklad. Dá se však bezpečně tvrditi, že skutečnost je daleko bohatší, než ji chápe vědecká zkušenost. Obzvláště to platí o všech předmětech, zkoumaných kvantitativní metodou. Proto se nemůže vědecký obraz světa beze všeho považovati za světový obraz.

Přírodní věda se zde odchyluje, jako když se učilo, že myšlenky jsou *vlastně* vlněním nervovým, že život je *vlastně* pouhý chimismus atd. V takových případech byla skutečnost abstrakcí nejen ochuzována, nýbrž i znásilňována. Proto se též musilo opustiti od podobných úsudků. Zde však chceme obzvláště zdůrazniti poznatek, že vědecká zkušenost nevyčerpává úplně skutečnost, nýbrž že svou metodou si vybere určité momenty a je pak zkoumá do důsledků. Přírodovědecký světový obraz nečiní předvědecký zbytečným, ani jej neopravuje v absolutním smyslu. Též předvědecká zkušenost je ve své podstatě pravdivá. Přicházíme tak k určité rehabilitaci předvědecké zkušenosti, aniž bychom proto zneuznávali cenu bezpečně zjištěné vědecké zkušenosti.

Tento názor není dnes snad podmíněn scholastickým zájmem nebo pokusem zachrániti tomismus, nýbrž samy přírodní vědy jej částečně připouštějí. Poukazuji na knihu profesora v Tübingen Th. Haeringa „Philosophie der Naturwissenschaft“, která má podtitul „Pokus o jednotné chápání metod a výsledků anorganické přírodní vědy. Zároveň rehabilitace předvědeckého světového obrazu“. (Mnichov, 1933.) Výsledky anorganického oboru jsou potvrzovány i oborem biologickým. Přes bohaté poznatky biologické obnovili přece někteří biologové nauku o entelecheia, na příklad Driesch, Pauly, Wolff, Neumeister, zatím co jindy takový názor jako zbytek animismu byl úplně od přírodovědců odmítán.

Jsou-li však tyto závěry správné, zřejmě z nich vyplývá, že má filosofie budovati nejen na vědecké zkušenosti, nýbrž právem ze značné části si musí všimati i předvědecké zkušenosti v její podstatě. Neboť vědecká zkušenost často obsahuje vědecké abstrakce; nejsou tedy tak zcela pevným východiskem, jsou často teoriemi neúplně zajištěnými, podléhají časovým změnám a nikdy nevystihují celou skutečnost.

Proto se stanoviska zkušenosti není nedostatkem nebo méněcenností filosofie, zakládá-li se na bezpečné přírodovědecké zkušenosti a tak zaujímá postoj k teoriím přírodovědeckého života, aniž by se s nimi někdy ztotožňovala. A to je stanoviskem philosophiae perennis, která už proto se tak smí nazývati, protože nezávisí tak na kolísavosti názorů.



Zřetel k předvědecké zkušenosti je naopak výhodný pro filosofické poznání. Nejprve odpovídá lidské povaze vůbec, neboť touto zkušeností je člověk nejbližší skutečnosti. Spojitost se skutečností, která předchází veškerému poznání, má též vcházeti, i když v očištěné formě, do poznatků. Nesmí být odstraněna ani jakýmsi teoreticko-poznávajícím solipsismem, ani přírodovědeckými teorematy. Veškeré poznání má pokud možno vycházeti z čerstvého zážitku skutečnosti, pak dostane již od počátku zdravý směr a vytvoří vědění zdravého lidského rozumu. Vyznačuje-li se křesťanská filosofie, že je filosofií, v níž consensus hominum něco platí, je to též z toho důvodu, že si všimá i předvědecké zkušenosti a tak čerpá ze zdravých pramenů.

Další předností tohoto stanoviska jest možnost získati trvalé poznatky metafysického druhu, nezávisle na právě v přírodních vědách platném světovém názoru. Při jednostranném zdůrazňování vědecké zkušenosti v moderním smyslu bylo by těžké nalézti trvalou empirickou základnu a zůstávala by vždy nejistota, že budoucí poznatky a teorie by všecko opět mohly zrušiti. Tak by se metafysika stala závislou na empirických vědách. Beztoho se pokoušeli na příklad považovati scholastickou filosofii za výsledek tehdejšího přírodního pozorování, a to i až do jejích základních vět, nevyjímajíce ani nauku de potentia et actu. Tak by zkušenost všechno učinila relativním, každá doba chápe svět jinak a na základě své zkušenosti si tvoří svůj světový názor. Až k určitému stupni je to správné, avšak to, co je časově podmíněno, se nesmí vztahovati na podstatné, jinak se filosofie stane jen souhrnem dobových zkušeností.

Právě bezpečná předvědecká zkušenost, která zůstane v podstatě vždy beze změny, má veliký význam východiska filosofického myšlení, které může býti všem lidem společné. Vzpomeňme si na počátek důkazů jsoecnosti Boží u svatého Tomáše: „Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo,“ je jistá, smysly dosvědčená skutečnost, že ve světě je pohyb; tu se vychází z předvědecké zkušenosti. Též přírodně-filosofická spekulace hylemorfismu, nauky o hmotě a tvaru, vychází z předvědecké zkušenosti, že pro hluboké změny v povaze těles nutno rozlišovati podklad

a sílu, jak to obzvláště je patrné při jevu smrti.

Je zajímavé pozorovati, jak zanedbávání předvědecké zkušenosti, právě tak jako zanedbávání každé zkušenosti u racionalismu, vede k podobným výsledkům, totiž k jakémusi geniálnímu filosofickému básnictví romantickému nebo věčnějšímu, v němž si libuje lidský badavý duch, a při němž zapomíná, jak daleko se vzdálil od skutečnosti. Takovým básníkem byl též E. Haeckel.

Další přednost všímání si předvědecké zkušenosti je v etickém oboru. Důvěra v lidské poznávací schopnosti, obzvláště v smyslové poznání — nazveme ji klidně naivní, nemusíme se při tomto výrazu rdíti — spojená s úctou před ne-já zkušeností, plodí právě ethos filosofického myšlení. Člověk vidí, jak stojí před plností skutečnosti, je si vědom, že jeho poznávací schopnosti mu zprostředkují styk s touto skutečností a jeho první zkušenostní poznatky, jichž je spíše pasivně účasten, mu ukazují cestu pro další činnost jeho badání.

Nyní zbývá jednati o druhé Baconově výtce, že totiž scholastikové příliš ukvapeně zevšeobecňovali a tudíž nevyjádřili úplně skutečnost. Pozorujme, jak tato věc je vlastně spletitá. Protože člověk nemůže rozumovou intuicí proniknouti jednotliviny a tudíž i konkrétní skutečnosti, musí abstrahovati, má-li hlouběji poznávati a chápati vztahy. Zkušenost musí tedy býti racionalisována. To je jistě uměním, nalézti vhodné abstrakce, jež vedou vpřed, právě uměním badání. Vždyť se tu nejedná o mechanismus abstrakcí jako o nějaký myslící stroj. Je pravda, že scholastika přejala již s aristotelskou naukou nevhodná nebo alespoň méně vhodná abstrakta přírodního pozorování. Pomysleme na příklad na abstraktní dvojice kvalit, jako studeno a horko, vlhko a sucho, husté a řídké a pod., nebo na nauku o pěti prvcích a její různá použití při výkladu přírody. Kvantitativní rozdíly byly zaměněny v kvalitativní určení, která skutečně způsobila ztrnutí v pojmech. I když se mnohdy dobře vysvětlilo těmito prostředky přírodní dění, i když mnohé se ve světle dnešního badání osvědčuje jako správné chápání stavu věcí (Thaletova voda, elektronové jádro — vodík), přece se nemohlo na tuto cestu navázati přesné přírodní badání. Není každá abstrakce stejně šťastná a plodná.

Proto musíme přese všechno, co bylo řečeno o ceně předvědecké zkušenosti, aniž bychom to odvolávali, říci, že použití matematiky v přírodním zkoumání, že metodická snaha, převést kvality na kvantitu, byla velmi plodnou metodou, jíž vděčíme za pokrok přírodních věd. Přece si však přese všechny přednosti musíme zůstat vědomi i jednostrannosti tohoto postupu. Za tohoto předpokladu mají všechny takto získané výsledky velkou cenu, a též filosofie je nesmí přehlédnouti. Má znáti též vědeckou zkušenost, posouditi a využiti pro sebe její plodnosti. Právě protože však též uznává platnost předvědecké zkušenosti jako východiska, je jejím úkolem spojovati a totalisovati. Novoscholastika k tomu přihlíží, zařadila vědeckou zkušenost do své soustavy a posoudila ji s metafysického hlediska. Došlo k výměně částí především v nitru přírodní filosofie. Vědecké poznatky starověké byly nahrazeny novověkými, aniž při tom utrpěla soustava. A zdařilo se to! Mohlo se podařiti, protože předvědecká zkušenost, v tom smyslu, jak jsme ji byli pojali, podává neměnné, takže aristotelsko-thomistická filosofie není právě jen výkladem tehdejšího světového názoru, ale světového názoru vůbec. Prohlížíme-li učebnice scholastické filosofie, na příklad i nejkonservativnější P. J. Gredta „*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*“, která teď vychází i německy, vidíme, jak moderní vědecká zkušenost byla zařazena do přírodní filosofie, aniž porušila myšlenkový soulad. Tak potvrzuje novější zkušenost pravdivost spekulace. Přece si však nesmíme mysliti, že v tomto ohledu bylo již všechno vykonáno, ani že by se to ve všech případech bylo docela podařilo, též může býti velmi prospěšné, že moderní zkušenost uzpůsobí v podružných otázkách filosofické názory, o tom nepřísluší teď podrobněji uvažovati, nesmíme však přehlédnouti, jak toto přetvoření celkem bylo možné, a jak je proto velkým doporučením soustavy.

Ještě na jednu funkci zkušenosti vzhledem k filosofickému myšlení nutno upozorniti. Moderní zkušenost neměla malé účastenství při znovuzrození scholastiky. Byla jako štika v rybníku pro kapry. Zkušenost je vůbec vzhledem ke spekulaci *enfant terrible*.

A moderní zkušenost hrála tuto úlohu proti

scholastice vydatně. Ze zkušenosti přichází nový popud, nový život. Klidné a trochu světa vzdálené držení pravdy bylo rozrušeno novými výsledky, muselo býti zase znovu získáno novými stanovisky, ano, především tím, že se problémy znova a od počátku promyslely, trochu aristokratická nepřibližitelnost musela býti odstraněna a metafysik musel se starati o nové přírodní vědy. To všechno však znamenalo nový život, regeneraci, která zase se své strany musela býti pozorována od nescholastiků, takže se to dnes nemůže více přehlížeti.

Vraťme se ještě jednou k výčitce Baconově, jako by se scholastikové provinili abstraktními skoky. Rozlišovaly se vždy ve scholastice stupně abstrakce, byla výborná a logická klasifikace věd podle těchto stupňů abstrakce, avšak v praxi nebyly dosti metodicky prováděny. Zkoumáme-li na příklad přírodovědecké spisy Alberta Velikého, poznáme, že sice používá k výkladu přírody tehdejší zkušenosti, tedy různých přírodních kvalit, rovněž ale že často používá také metafysiky ke svým výkladům. Jinými slovy, empirie a spekulace nebyly v praxi rozlišovány. Tak se snadno stalo, že, kde nebyly známy empirické, tedy nejbližší ležící příčiny, prostě se vzaly metafysické, na škodu přírodního zkoumání. Tentýž člověk totiž tehdy probral tyto široké obory, a tvořily v něm jedno. Necítil proto vůbec jako metodicky rušící, používati promiscue zkušenosti a spekulace. Tak však mohlo aprioristické zkoumání často překážeti, zvláště když abstrakce jsou někdy pouhými pomůckami, ano i prázdnými slovy, která pomohou z momentánního rozpaku. Tak hrozilo nebezpečí, že se dostane metafysika jako *Deus ex machina* do přírodního zkoumání. Chtěla-li by se příroda vysvětlovati *per auctorem naturae*, potom přírodní zkoumání bylo by zbytečné. Tak mohlo dojít k falešné domněnce, že zkoumání je pochybným aprioristickým věděním. Vyžadovalo se tedy rozlišení v celém vědeckém procesu. Bylo provedeno, a tak mluvíme dnes o empirických zkušebních vědách. Zůstávají v okruhu empirie a nejdou dále než její hranice. Jsou takřka různé vrstvy bytí a podle toho různé metody, podle toho však také různé výsledky, které navzájem si nemohou odporovati, protože nic netvrdí o věcech, ve kterých nejsou kompetent-

ními. Empirické vědy tedy nemohou nic tvrdit o Bohu, duši, poněvadž se to vymyká jejich okruhu. Substanciální duše nenáleží do empirické psychologie atd. Rozumělo-li se tomuto metodickému rozlišení, nenalezne se tam žádná chyba. I u předmětů, kterým empirické vědy nedostačí, ukáží přece něco pozoruhodného; tak na příklad životní princip se vymyká empirickým vědám, které nemohou o všem pronést poslední slovo. Ale přece se zúčastní na zkoumání života a charakterisují jej podle svých metodických zkoumání. Biofysika, biochemie a biologie se účastní těchto zkoumání a výsledek jejich se dá dnes vyjádřit asi takto: Co nazýváme životem, zakládá se na pochodech, závislých na podrážděních v organismech, které jsou vystavěny z bílkovin a jsou v kolloidálním stavu.

S tím počítá filosof, jej zajímají především pochody v dráždění, v dalším kroku abstrakce charakterisuje život jako *motus sui ipsius*, jako sebepohyb, otevírá životní princip, opouští tak zkušenost a pracuje o něm dále, až dospěje k duševnímu životu a k životu božskému.

Z toho vidíme, že výčitka Baconova, týkající se příliš předčasného abstrahování, není pravdivá, protože pomocí metodického rozlišení věd může jedna začít tam, ve vyšším řádu bytí, kam se druhá vůbec nemůže dostat. Pro ni stačí dobrá

předvědecká zkušenost, aby se mohla odebrat hned v obor mimo zkušenost. Ovšem, zůstane tedy otázka, zda pojmy, získané ze zkušeností, také mimo zkušenost mají nějakou platnost.

Zůstaneme zde stát a poznamenejme ještě na konec, že uvedené a nyní provedené metodické rozlišení mnoho přispívá k ohraničení věd. Napětí mezi přírodními vědami a filosofií se uvolnilo od té doby, kdy každé z nich byly vymezeny správné hranice. S hlediska přírodních věd samo sebou se nemůže dojít k metafysickým přehmatům, protože nadmyslné předměty jsou uvažovány jako jim nepřístupné. A nadempirická věda uvidí, že nemůže od přírodních věd žádati, aby ve svých zkoumáních pojímaly nebo měly ohled na nadmyslné faktory.

Tak může člověk zkoumat i pracovat ve všech oborech a nikdo nebude rušivě zasahovat do oboru druhého.

Ovšem, toto rozlišení není poslední, je také, správně řečeno, jen metodické; vždy se ukáže v lidstvu potřeba souhrnného hlediska a posledního spojení k světovému obrazu, aby vše bylo na svém místě. Všecky otázky a zkoumání vycházejí ze společné mateřské půdy a k ní se opět obohacené chtějí vrátit. Konečně všechno pravé vědění je zkušenost ze skutečnosti.

*P. Prof. Alf. Well O. P. (Graz).*

## TOTALITA V UMĚNÍ.

*Přednáška na III. Akademickém týdnu v Praze 30. září 1935.*

Pozvali jste mne, abych mluvil o problému totality v umění. Pokládám volbu tématu za velmi šťastnou, poněvadž tato otázka může být znázorněna právě zřetelně na umění.

Dály se sice v druhé polovici 19. století pokusy vybudovat estetiku „zezdola“. Tuto myšlenku nezastával nikdo menší, než vysoce nadaný a jemný myslitel G. Th. Fechner. Chceme-li následovat osvědčeného pravidla Descartova, začít s nejjednodušším a teprve poznenáhlu postupovat k spleťtějšímu, pak nesmíme začínat s převelmi komplikovanými strukturami našich uměleckých děl, nýbrž s obrazy zcela prostými, jako s dvojicemi barev, linií nebo s geometrickými figurami.

Dvě úvahy hrají zde nepochybně závažnou roli: předně tušení, že existují poslední estetické prvky — podobné atomům ve fyzice — a dále přesvědčení, že můžeme z těchto prvků budovat v přímočarém postupu tvary složitější. Obě mínění — to můžeme říci dnes s plnou jistotou — jsou bludná.

„Červenost“ („červen“) na příklad znamená něco zcela jiného a patří jí také zcela jiný citový obsah podle souvislosti, ve které ji vnímáme, zda jako barvu růže, krve, nosu, zaníceného místa atd. A slyším-li německé slovo „Star“, nevím ještě, běží-li o ptáka (špaček), o oční nemoc (zákal) nebo o osobnost vynikající v divadelním svě-

tě (hvězda, anglicky star). Jenom souvislost vytváří tu jednoznačnou určitost. Udělejme malý pokus; vezmeme dvě čárky, jednu delší a jednu kratší: Z těchto linií (čar) můžeme utvořit velmi rozličné obrazce, na příklad kříž +, písmeno L nebo i písmeno T. Stavbu těchto obrazců není možno pochopiti z jednotlivých čar, nýbrž jediné ze zákona stavby obrazce, který teprve dělá čaru článkem stavby, předpisuje její smysl, určuje její funkci.

Volíme jako další příklad tři slova: rak, kra, kar (2. pád mn. č. od kára). Tato tři slova jsou tvořena přesně ze stejných hlásek, samohlásky *a* a souhlásek *r* a *k*. Přesto má každé slovo jiný význam. Nejsou to tedy libovolné „součty“ hlásek, neboť v tomto případě směl bych písmena zpřeházeti, aniž by se změnil smysl; spíše jsou to „celky“, které řídí místní hodnotu jednotlivých hlásek.

Ať se nyní jedná o formální analysu všech obrazců nebo těchto slov, není nám nikdy dovoleno začínati s „prvkem“; musíme pojímati tvar jako takový (jako tvar) a snažit se vyšetřit, jaká tu panuje zákonitost. Jenom s tohoto hlediska jest analysa jednotlivých součástí tvarů vůbec možná. Nezříkáme se tedy nijak analysy, žádáme naopak analysu velmi přísnou a exaktní, ale musí se díti se zřetelem k celku.

A konečně ještě jeden příklad: Driesch seskupil dohromady tato slova:

„Weil obgleich Hund mit das ohne.“

Srovnejme tuto míchanici slov s větou, jako:

„Prag liegt an der Moldau.“

Této větě rozumíme, zatím co ono seskupení slov nám zůstává nesrozumitelné. Očekáváme smysl a nenacházíme ho, proto snad soudíme, že tu běží o nějaký pokus nebo o reprodukci výroku pomateného člověka. A těmito oklikami soudíme, že můžeme zprostředkováním přece odhaliti smysl. Zcela jinak v druhém případě. Kdo zná německy, ví hned, co znamená tato věta, proč jsou volena tato slova, a proč jsou seskupena do této řady. Nahradíme-li slovo „Prag“ slovem „Brünn“, stane se věta nesprávnou a porozumíme hned, proč je nesprávnou. I v tomto případě je jasné, že nemůžeme začít s prvky, nýbrž s ustanvenými celky.

Co jsem dosud řekl, jsou problémy teorie tva-

rové („Gestalttheorie“), která začala si razit cestu r. 1890 pražským filosofem Christianem Ehrenfelssem.

Tvarová teorie je jen nepatrným úkazem mohutného proudu k celistvosti a k souboru, který oživuje celou moderní vědu.

Zamysleme se nad vlastním oborem, ačkoliv jej máme od počátku na zřeteli, a je nám jasné, že každé umělecké dílo je celek a útvar, že každá snaha je marná, chtít je chápati z nejistých prvků, naopak celek musí býti východiskem analýse.

Tutéž myšlenku chová v sobě už v antice objevený zákon o „jednotnosti v mnohosti“. Ostřeji byl vyjádřen svatým Augustinem, který praví jasně: *Omnis pulchritudinis forma unitas est*. Tato jednotnost v mnohonásobném oboru je nutnou apriorní podmínkou každé věcné uměleckosti. Neznamená to tak, že by ji jednotlivá umělecká měla a jiná ne; uměleckost bez „unitas multiplex“ je nemyslitelná. Můžeme se jen tázat, jak je v jednotlivých uskutečněna, a to cestou analýse formy.

Jsou různé důvody pro tuto tak základní zákonitost „jednotnosti v mnohosti“. Udávám krátce tři:

Psychologicky je možné poukázat na to, že mnohonásobná jednotnost se předpokládá před jednotným zážitkem, který by se roztržil, kdyby se rozdělila celistvost. Nemůžeme zároveň poslouchat hudbu, pozorovat obrazy a čísti knihu. Možnost jednotného prožití dává hranice mnohonásobné jednotnosti („unitas multiplex“). Jednotnost neznačí pustou jednotvárnost. Prožití vyžaduje bohatý a proudící pramen. Umělecká práce záleží v tom, jak tuto mnohost a plnost sjednotit. Narážíme znova na problém formy.

Metafysicky určujeme svět jako „Kosmos“, jako protiklad k Chaosu, umělecké dílo jako „Mikrokosmos“. Tak jako kosmos se uzavírá do nepřehledného počtu svých předmětů (které mají svůj obsah), přes všechny nevyrovnanosti a boje, tak i umělecké dílo. Jednota patří do celku uměleckého díla; bez ní by to byl úlomek a torso. A jako se nesmíme dívat na jednotlivosti ve světě osamoceně a nezávisle na celku, tak chápeme i jednotlivé rysy uměleckého díla v poměru k uměleckému celku.

Filosofie umění může z toho vyvodit, že každé

umění je tvoření a utváření; tvoření nebo utváření nemůže libovolně začít, ani podle chuti ukončit, nýbrž svou povahou spěje k dovršení, k němuž se dospívá jednotnými celky. Z toho plyne, že všechno umělecké tvoření je formování, utváření a ražení, ať už někdo maluje obraz nebo hraje, nebo básní, staví, nebo cokoli jiného. Úloha formy je tím prokázána, nebylo však nic dosud řečeno o jejím specifickém významu a smyslu.

U svatého Tomáše Akvinského je vyměření: *pulchrum autem id cuius ipsa apprehensio placet*, jinde: *pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Je to definice krásna, která podle mého názoru má i dnes plnou platnost; jde totiž o utváření výrazných hodnot. Nezachycuji jev pojmovým myšlením, ani ne chtěním a touhou, nýbrž ponořen do něho, a snažím se poznat, co mi může říci. Proto praví zase Tomáš Akvinský s geniální přesností: *pulchrum autem respicit vim cognoscitivam*. Krásno si osvojuje poznávací síla. V tomto poměru chápu právě něco, to jest výraznost a její hodnotu. Touto naukou se vyhneme neúčinnému sporu, má-li mít estetika subjektivní nebo objektivní základ, neboť naše definice zadostučiní oběma požadavkům a spojuje je nerozlučně dohromady. (Nemohu se děle zdržovat u této věci; podrobnější výklad je v mém spisu „Grundlegung der allgem. Kunstwissenschaft“, I., 1914, II., 1920, Stuttgart, a „Geschichte der Aesthetik“, 1932, Berlín, Junker u. Dünhaupt.)

Mluvíme-li tedy o ponoření do výrazných hodnot, pak se klade na umělecký jev zvláštní rysový požadavek. Krátce to projednáme a dáme na to příklady. Umělecký útvar musí mít smyslově-duševní (respektive smyslově-duchovou) strukturu; ta jest určitým způsobem transcendentní. Smyslový prvek objasňuje duševno a ducha, který má v něm svůj základ a žije v něm.

Podívám-li se na příklad na obraz venkova, chvěji se před jeho melancholií nebo zaujme mne jeho radost. V rysech a barvách díla zachycuji melancholii nebo radost.

Není to v takovém poměru, že na jedné straně je malba a na druhé melancholie nebo veselost, na niž mne obraz upomíná, nýbrž v obraze samém chápu jeho smyslový obsah; není v tom tedy schematické vyjádření, na příklad a + b, nýbrž že b je v a.

Poslouchám melodii, tedy řadu tónů; v melodii zuří vášně nebo nařiká touha. Dívám se na obraz Madony. V její podobě je něha, čistota, zbožnost, mateřství a nevýslovnost; jindy trůnící v majestátu a moci. Nejde jen o alegorie, utvořené konvenčně, nebo o abstraktní vztahy, nýbrž o živé symbolické rysy, v nichž pro jejich smyslovou přístupnost lze zřít nadmyslnou věc.

Nestačí ukázat mi jinak milou sochu a dát jí do rukou tabulku, na níž je napsáno „zbožnost“. Celá socha musí vyhlížet zbožně, její postoj a naznačený pohyb ve svém zevnějšku a výrazu. Pak teprve lze jí připsat jako uměleckému jevu zbožnost.

Nemohu rozvádět další příklady a není mým úkolem zabývat se dále naznačeným problémem. V naší souvislosti stačí říci nepopíratelnou nauku, že umělecká forma podstatně je „totální“, znamená celistvost. Tak přicházíme k problému totality.

Forma není ani pouze smyslová, ani pouze duchová, avšak je vždy taková, že ozařuje ve viditelném neviditelné. Nemohu popřít viditelné, aniž bych nezničil neviditelné. A přece jen pro toto dostává viditelné svůj smysl. Nemohu, podle uvedených příkladů, přerušit řadu tónů nebo vyšinout, aniž bych spolu nezničil melodii, vyjadřující buď rajské vytržení nebo tížící utrpení. Jednotlivé tóny ve skladbě nejsou pouhým smyslovým znaménkem, nýbrž mají shora uvedenou funkci a pro ni mají své odůvodnění.

Poukázali jsme na totální rys umělecké skutečnosti, totéž platí o uměleckém prožití. Bylo častěji zdůrazněno, že uměleckost není ani pouze smyslová, ani pouze duchová. V ní se spojují a prolínají všechny lidské síly. Vždy znovu jest smyslové oduševňováno, duševno chráněno od suché abstrakce tím, že je vtisknuto do smyslového, o něhož má duchovní rys vnímatelnost a pevnost. Tak jako forma umělecké tvorby má totalitu, tak také živé chápání formy. Veliké problémy estetické výchovy navazují na tuto věc. Církev zvláště dovedla toho skvěle použít, což dokazují dómy a kostely.

Lze však uvést námitku, která vede o krok dále. Neztrácí umění na samostatnosti, postaví-li si mimoestetické cíle, náboženské, etické, národní atd.? Popíral jsem rozhodně ve svých spisech

(Der Künstler, 1925, Stuttgart) tuto otázku. Vlastní rys umělecký tvoří utváření výrazných hodnot. Bylo by to nekritické a jen historicky myslitelné zúžení, chtěli-li bychom rozsah výrazných hodnot omezit jen na krásno, na estetičnost. Je možné namalovat hrst trávy tak, že se na něm ukáže vnitřní otřes k nevyčerpatelným divům živých bytostí; záleží jen na výrazu, aby byl vyjádřen v díle. Umění má za úkol všechny výrazy hodnot a šlechtí samo sebe, čím více o ně zápasí. Totalita je požadavkem umění, který uznáváme.

Nesmíme se dáti másti řečí o nevhodnosti všeho tendenčního umění. Umění se nestává tendenčním tím, že vytváří výrazy náboženství, etiky a národnosti, jinak bychom museli vymýt

všechno velké umění, nýbrž tím, že předkládá nevytvořená díla a bez formy a toto zahaluje do pláště určitého obsahu. Je možno poukázat na shora uvedený příklad o „zbožnosti“ a není třeba nic dodati.

Končím: s různého hlediska jsme přišli vždy znova k problému totality v umění a ukázal se nám vždy v novém světle. Pozorujeme-li umění samo v jeho celistvosti, pak vede podstatně k širšímu celku. Právě tehdy, je-li vážné ve svém smyslu a úkolu, je-li si jasně vědomo své důstojnosti a svých hranic, pak je nelze chápat jako poslední totalitu; naopak, staví se do celistvosti pozemského a božského světa. A nečiní-li to, pak je jeho tvorba ve výrazech hodnot nakonec jen hrou.

*Universitní profesor Emil Utitz.*

## METAFYSICKÉ A PSYCHOLOGICKÉ ZÁKLADY MANŽELSTVÍ.

Člověk jest přirozeným obrazem Božím. Bůh jest jednota. V Bohu není rozdílu mezi esencí a existencí, potencí a aktem, podstatou a případkem. Bytost lidská nemá této naprosté jednoty, ale směřuje k jednotě. Duše lne k tělu a tělo lne k duši a tak vzniká jednota lidské přirozenosti.<sup>1</sup> Vědění lidské je sjednocení lidských poznatků. Chtění lidské je sjednocení sklonů, tužeb a úmyslů.

Avšak jednota lidské přirozenosti se nikdy neuskutečňuje plně. Jednota je pro člověka povinností, cílem, ideálem. Bytost lidská je totiž složena z protikladů: tělo a duše, rozum a cit, vášně a vůle stojí proti sobě a vytvářejí napětí sil. Erich Przywara nazývá člověka jednotou napětí: Spannungseinheit.

Napětí je působení sil, které sice stojí proti sobě, ale přesto mají něco společného. V napětí se musí rozeznávat dvojí prvek: prvek podob-

nosti a prvek rozdílnosti. Chybí-li jeden nebo druhý, napětí nevzniká.

Napětí je základní zákon přírodního dění. Život je výslednicí napětí, plodem dualismu látky a tvaru, přírody a ducha, zákonitosti a svobody, prvku mužského a ženského.<sup>2</sup>

Fysiologické rozdíly pohlaví jeví se v celém organickém světě; musíme je však chápati spíše jako určitou tendenci, ne jako přesně ohraničený útvar. V biologickém smyslu nelze mluvit ani o ryzí mužskosti ani o ryzí ženskosti.

Pohlavní rozlišení se projevuje nejen po stránce biofysické, nýbrž i po stránce psychické. Psychická pohlavní tendence se přizpůsobuje tendenci organicko-fysické a to méně u mužů, více u žen — více je zženštilých mužů než zmužštělých žen. Ryzí mužská psyche se nevyskytuje právě tak jako ne ryzí psyche ženská, ačkoliv ryze ženská psyche je spíše myslitelná než psyche ryze mužská.

Podstatný a zásadní rozdíl pohlaví, naznačený v oblasti biofysické a psychické projevuje se jasně teprve v oblasti duchové. Teprve tam stojí

<sup>1</sup> Tažme se nezvratného přesvědčení, jež máme o svém osobním poměru těla a duše. Na prvním místě tu pozorujeme volání po jednotě. Lidská bytost jest jediná skutečnost, tělo a duše. Tento směr k jednotě jest základní skutečností, jež bývá vždy předpokládána, zřídka však jasně formulována. (A. N. Whitehead, *Nature and Life*, Cambridge, University Press 1934, p. 76—7.)

<sup>2</sup> Dr. Arnold Rademacher, *Religion et Vie*, Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne 1934, p. 25—38.

princip mužský a princip ženský zřejmě proti sobě.

Princip ženský se vyznačuje mateřstvím. Mateřství poutá ženu k přírodě. Princip mužský však směřuje k nadpřírodě. Žena sama jest přírodou, zatím co muž je nanejvýš schopen žít s přírodou. Žena je blíže kořenům pozemského bytí. Muž touží vniknouti v končiny nadzemské a pochopiti jejich zákony. Kantův výrok: hvězdné nebe nade mnou — jest typicky mužský.<sup>3</sup>

Muž a žena jako principy jsou výrazem onoho základního dualismu, jenž rozdvouje celý kosmos. Tyto principy jsou protikladné a vytvářejí napětí. V jednotu spojují se erosem.

Eros je intuitivní hledání hodnot zanečujících se krásou tělesnou, objímající však celou osobnost lidskou s duší i tělem a usilující o tvůrčí spojení dvou bytostí lidských.

Eros je hledání hodnoty. Aurel Kolnai užívá při výkladech o erosu všech možností němčiny: Wertneigung, Wertziel, Wertwesen, Wertliebe, die wirklichkeitseingliedernde Wertsehnsucht des Subjekts.<sup>4</sup> Pokud se taková věc dá přeložit do řeči pojmů, lze říci, že eros spatřuje v člověku nositele a dárce hodnot a tak nalézá i hodnotu vlastní osobnosti.

Eros je intuitivní hledání hodnoty. Platí sice věta: nihil volitum nisi praecognitum, což znamená, že člověk nejprve rozumově poznává dobro a teprve na základě toho poznání je miluje. Avšak eros není rozumovým poznáním hodnoty, nýbrž spíše tušením a touhou po hodnotě. To je slabost erosu. Ale to je také jeho síla. Láska se může nazývat slepou, praví E. Spranger, poněvadž podle své přirozenosti, měreno podle teoretického ideálu, vždy příliš zdůrazňuje, co je kladné, přehlíží však, co je záporné. Může se však také nazývat jasnovidnou, pokud má oko pro hodnoty ukryté hlouběji.<sup>5</sup>

Otto Weininger<sup>6</sup> nazývá eros promítáním (Pro-

jektionsphänomen), hrdinným úsilím stvořit hodnoty tam, kde hodnot není. To je jednostranné: předpokládá, že eros se vždycky mylí, znamenalo by buď popíratí možnost výchovy k zájmu o hodnoty anebo popíratí existenci hodnot vůbec.

Eros se zanečuje krásou tělesnou. Že krása smyslová mocněji a neprostředněji nás uchvacuje, v tom jest nebezpečnost erosu. Že tělo není vždy dokonalým zrcadlem duše, v tom je tragika erosu. Erosem se blížíme k hodnotám v záření smrtelné krásy.

Eros objímá duši i tělo. Chápe tělo jako výraz či symbol duše. To ovšem nestačí, aby byl eros nazýván láskou dokonalou či snad svatou. Ale může se jí státi.

Eros je touha po spojení tvůrčím. Eros sám o sobě je sice též hodnotou, ale neúplnou. Není hodnotou naprostou, ale hledá hodnotu, aby dospěl k hodnotě. Směřuje k hodnotě ne přímo, nýbrž prostřednictvím osoby, která jest nositelkou hodnoty. A jako sexus užívá osoby, aby našel rozkoš nebo tělesné dítě, tak eros užívá osoby, aby našel hodnotu čili dítě duchovní.

Sexus jest nejdůležitějším a nejmocnějším výrazem erosu. Hlavní známkou sexu jest pohlavní přitažlivost v oblasti tělesně-smyslové. Tato přitažlivost jeví se různými stupni vzrušení a vrcholí se v pohlavním konu.

Ve světle tohoto konu jeví se sexus jako síla iracionální a odosobňující. Iracionalitu sexu vykládá Kolnai přechodem z poměru nepohlavního k pohlavnímu, z obvyklého k neobvyklému. Tento transgres je vstupem do neznáma, skokem do tmy.<sup>7</sup>

Odosobňující tendenci sexu lze viděti především ve skutečnosti, že pohlavní kon vrcholí se ve stavu, kdy sebevláda je nemožná. Má-li se uskutečnit cíl přírody, je třeba, aby byl zlomen jakýkoliv odpor člověka. Směřuje tedy sexus k zániku osobnosti. Kdežto duše se mohou navzájem proniknouti a osobnost ve své samostatnosti zůstává nedotčena — přátelství, duchovní láska, náboženská mystika ve svých ne právě pantheistických útvarech — jest v tělesném spojení, jak pohlavní kon je představuje, náběh k ztrátě osob-

Aurel Kolnai, *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, F. Schöningh, Paderborn 1930, S. 95.

<sup>3</sup> Erich W. J. Meyer, *Zum Sinn und Wesen der Geschlechter*, Friedrich Cohen in Bonn 1925.

<sup>4</sup> Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, Herder, Freiburg im Br., 1927, S. 138—9.

<sup>5</sup> Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, M. Niemeyer, Halle 1930, S. 196.

<sup>6</sup> Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, W. Braumüller, Wien—Leipzig 1922, S. 320.



nosti, k společnému zániku v neosobním, hmotném proudu života.<sup>8</sup>

V tom proudu, jak dále vykládá Kolnai, člověk se přelévá v člověka, mužství v ženství, starý život v nový. A právě v přechodu ze starého života v nový chce Kolnai vidět klíč: onen vystupňovaný pocit života v pohlavním konu, přecházející v relativní smrt, určený k tomu, aby přenesl život na novou osobní bytost a byl základem nového osobnostního života, značí asi v nejhlubším svém významu zrušení hranic a zřícení všeho, co je navzájem odděleno: *Grenzaufhebung und Zusammenschüttung von Getrenntheiten*.<sup>9</sup>

Analogii soulože a smrti připomíná Meyer.<sup>10</sup> U mnohých živočichů je dokonce příčinný vztah mezi aktivním plozením a smrtí. V sexu je člověk nikoliv vládcem, nýbrž služebníkem života. Stává se funkcí, nástrojem, prostředkem k dosažení účelu přírody. A jsa sám nástrojem, činí si i druhou bytost lidskou nástrojem — buď k zplození dítěte nebo k ukojení tělesné žádosti.

Pohlavní kon je jen přechod. Sexus sám o sobě nevytváří jednoty.<sup>11</sup>

Sexus sám nespojuje, co jest odděleno. Proti-kladné principy, mužský a ženský, může spojit jen eros, poněvadž je hledáním hodnot. Jen hod-

noty přitahují a jen hodnoty spojují. Sexus se nesmí osamostatňovati. Jest požadavkem vyšší mravnosti, aby všechny stupně sexu byly podrobeny erosu. Teprve eros dává sexu smysl.<sup>12</sup>

Ethos sexu záleží ve snaze včlenění tělesnou žádost v personální jednotu, podříditi ji osobní lásce. A ethos erosu znamená úsilí založiti osobní lásku na správném postřehu hodnot, totiž na postřehu ne pouze intuitivním, nýbrž i rozumovém.

Sexus i eros musí se podrobiti osobnosti. Osobnost pak Bohu.<sup>13</sup>

Výkvětem erosu je soustředění lásky na jednu a tutéž osobu a trvalé sjednocení s ní. Dva stávají se jedním. Toto jedno však není pouhý součet dvou, nýbrž živoucí jednotu.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Jestliže osamostatňují smyslovou oblast a nespátřují její poslední úkol v lásce, padělám její poslední smysl a přehlížím tajemství, jež tu jest. (Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Kösel & Pustet, München 1933, S. 30.)

<sup>13</sup> Plná aktualisace smyslové oblasti představuje jakési sebeponížení a odklon od řádu Bohem chtěného, není-li ten úkon vřazen ve vnitřní řád ještě mocnějším a zároveň zcela v Bohu kotvícím zážitkem, který jej přetvořuje v sankcionovaný a zákonný výraz. (Ibid. S. 95.)

Jen tehdy může láska přetvořiti a zjasniti sexuální oblast, tkví-li vědomě a výslovně v Bohu, je-li láskou v Bohu. Jen když se duch výslovně přimkne k Bohu, může se státi, že vlnobití vitálního živlu se v tomto okamžiku nezavře nad ním. (Ibid. S. 103.)

I láska manželská mohla by se zvrhnouti v nejhorší sebestoputu, kdyby člověk zapomínal, že nad milovanou osobou jest Bůh, ba i tehdy, kdyby se milované osobě oddal bez mezí mimo Boha. Jen Bohu jedinému smíme se opravdu bezmezně oddati a můžeme se mu oddati a sebe neztratiti; zde platí dokonce: Kdo ztratí duši svou, nalezne ji. Avšak v Bohu smí se člověk oddati i jiným tvorům, jen musí toto oddání býti vklíněno v oddání Bohu, musí býti tímto oddáním utvářeno; pak mizí jakákoliv zvůle, jakákoliv lehkomyšlnost, jakékoliv nasa-zování na okamžik, jakékoliv opouštění objektivního řádu dober, jakýkoliv vnitřní neřád. Jen dotud zůstává vše na pravém místě, pokud člověk zůstává v Bohu. Ve chvíli, kdy nejsme Bohu přede vším oddáni a kdy Boha aspoň nadaktuálně nade vše neceníme, jest vnitřní řád porušen a my pudově hledíme uniknouti jeho tváři. To nabývá zvláštního významu při mocném vzrušení, nejvyššího dramatismu a nejvyššího oddání. Zde musí oddanost Bohu býti dokonce aktuální, nemá-li nastati naznačený rozpad řádu a nemožnost setrvati před tváří Boží. (Ibid. 105—6.)

<sup>14</sup> Romano Guardini, *Zwei Reden zur Trauung*. Im Spiegel und Gleichnis. M. Grünewald, Mainz 1932, S. 81.

<sup>8</sup> Ibid. S. 66.

<sup>9</sup> Ibid. S. 87.

<sup>10</sup> Zum Sinn und Wesen der Geschlechter, S. 105.

<sup>11</sup> Po prchavém nástinu spojení v pohlavním konu následuje vždy reakce, ústup a odluka. Odloučení po pohlavním úkonu jest vždy větší, než bylo před ním.

Tělo a tělo zůstává odděleno. I v nejdiferencovanějším sexuálním aktu jest obsažena určitá nedostatečnost a chorobnost.

Pohlavní spojení by musilo trvati věčně, nikdy nepřestati, nesměl by po něm následovati ani ústup ani reakce, musil by pronikati všechny buňky lidské bytosti, musil by býti hluboký a nekonečný. Místo toho vydává pohlavní úkon člověka v moc nepravé nekonečnosti pohlavního pudu, který jest neukojitelný a nezná mezí.

Přirozený pohlavní život je vždy tragický a osobnosti nepřátelský. Osobnost se stává hříčkou sexuálního genia a ironie sexuálního genia věčně provází sexuální akt. Tento akt jest neosobní. Není v něm nic osobnostního, ba ani nic lidského. V sexuálním aktu jest osobnost vždy pod vládou neosobního sexuálního živlu. Mystický cíl osobního spojení v jedno tělo jest nedosažitelný a v neosobním živlu neuskutečnitelný. (Nikolaj Berdiajew, *Der Sinn des Schaffens*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927, S. 202—3.)



Pravá láska směřuje k věrnosti. Ani zastánci pohlavní volnosti to nemohou popřít.<sup>15</sup>

Soustředění lásky na jednu osobu již samo vede k ideji manželství jakožto nerozlučného svazku mezi jedním mužem a jednou ženou. Manželství jako tělesně duchovní společenství lásky, založené na vytržení hodnot milované osoby a uchopující tyto hodnoty silou stále rostoucí, trvající mocí vzájemného vcítění a prolnutí, je myslitelné jen jako naprostá monogamie.<sup>16</sup> Nerozlučnost manželství nezakládá se pouze na účelu manželství, jímž je zrození a výchova potomstva, a vzájemná pomoc, nýbrž zakládá se především na lásce samé, jež se utvrzuje věrností. Není tudíž nerozlučnost manželství pouhým výtvozem zvyku ani pouhým požadavkem zákonodárství církevního nebo státního: kdyby toto zákonodárství nemělo podklad v samé podstatě lásky manželské, bylo by naprosto nesmyslné, nepřírozené a nemravné.

Individuální soustředění erosu, vyznívající v trvalý vztah lásky, není ještě manželstvím, nýbrž pouhým jeho nástinem. Je třeba rozlišovati lásku snoubeneckou a lásku manželskou.

<sup>15</sup> Co naši praotcové nazývali rozkoší, nazývá nové pokolení raději volnou láskou. To je podvod. Může existovati volná vášně, ale nikdy volná láska, neboť ve chvíli, kdy láska vstupuje mezi lidi, kuje si své vlastní citové, duševní a duchovní okovy. (Ralph de Pomerai, *Aphrodite or The Future of Sexual Relationships*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1932, p. 69.)

<sup>16</sup> Na nižším stupni, jak vykládá J. A. Hadfield, byli lidé i zvířata polygamní, poněvadž tehdy usilovala příroda o největší rozšíření (kvantitu); na vyšších stupních se zdůrazňuje kvalita, ne kvantita; podmínkou kvality jest prostředí rodinné. Říká-li se, že člověk jest od přírody polygamní, jest to pravda, ale také jest pravda, že člověk jest od přírody monogamní. Polygamie reprezentuje dřívější stupeň vývoje, monogamie stupeň pozdější. Absolutní promiskuita není nikde, ani mezi zvířaty. Sexuální vývoj jedince jest korelátem vývoje rasy. V prvním období vývoje má jinou hned tu, hned onu lásku; později nastává fixace. Don Juan, zástěrkář, je vlastně člověk, který se ve svém sexuálním vývoji opozdil — a tak se i ženy na něj dívají. Problém volné lásky není tedy v konfliktu mezi instinktem a mravností, nýbrž v konfliktu mezi dřívější a pozdější fází vývojovou. Člověk polygamní nežije tedy podle přírody: dovolává-li se někdo přírody, musí se dovolávati přírody celé, ne pouze přírody nižší. (*Psychology and Morals*, Methuen & Co., London 1934, p. 105—8.)

Tento jinak duchaplný výklad Hadfieldův má snad své vady. Říká-li Hadfield, že člověk je tvor polygamní i mo-

Manželství je více než eros. Manželství je více než sexus. Manželství není jen společenství erotické, nýbrž společenství osobní, to jest společenství všech oblastí a stránek lidského soužití. Pohlaví jest jen jednou z těch stránek. Proto pojem manželství se neurčuje ani nevyčerpává pohlavím. Je možno mluvit o dokonalém manželství, i když se společenství pohlavní v něm plně neuskutečňuje, nýbrž zůstává jen zásadní možností. Proto také manželství, založené výhradně na sexuální přitažlivosti, nese již v sobě zárodky rozkladu.

Manželství není jen společenství lásky. Je to společenství života. Není dobře býti člověku samotnému. Tak mluví Tvůrce, hodlaje stvořiti ženu. Vidí člověka ne jako tvora pohlavního, nýbrž jako tvora společenského, ne jako samce, nýbrž jako osobnost.

Pohlaví je jen jeden ze způsobů, jímž člověk překračuje hranice svého já a vstupuje do oblasti ne — já. To je příčina, že lidé povahy nesmělé, uzavřené, dissociální nejčastěji propadají autoerotismu. Jejich nespolečenskost je spíše příčinou než následkem tajné neřesti, již se oddávají.<sup>17</sup>

Společenství manželské jest prarodem všeho společenství, jakož bylo na počátku. Způsobilstvo k manželství se tudíž nezakládá na pouhé schop-

nogamní, je v tom předpoklad, že původním útvarem sexuálního života byla polygamie. Tento předpoklad spočívá na domněnce, že prvotní lidstvo žilo v pohlavní promiskuitě. Tuto domněnku zastával Bachofen, G. McLennan, Morgan. Novější antropologové, zvláště Starcke, Westermarck, Crawley, Andrew Lang a N. W. Thomas zavrhují úplně myšlenky původní promiskuity ať úplné či částečné ve formě polygamie. (Albert Muntzsch, *Cultural Anthropology*, The Bruce Publishing Company. New York—Milwaukee—Chicago 1934, p. 124.) Všechny dřívější řeči o skupinovém manželství, o sexuálním komunismu, o sexuálním pohostinství, o kolektivních stycích pohlavních se jeví ve světle moderního badání jako libovolné dohady. Co se Hadfieldovi zdá býti vývojem od polygamie k monogamii, je spíše návrat od polygamie (vzniklé znetvořením) k monogamii. Pravdu má ovšem, dívá-li se na polygamii jako na nižší útvar společenský. Nižší však zde neznamená původní. Je-li v člověku současně dřívější a pozdější, záleží na tom, věříme-li, že vývoj jedince je obdobou vývoje rasy. Jisté však je, že je v člověku současně nižší a vyšší. Nejde tu o historickou následnost, nýbrž o metafysickou nadřazenost.

<sup>17</sup> Dr. Rudolf Allers, *Sexual-Pädagogik. Grundlagen und Grundlinien*. A. Pustet, Salzburg—Leipzig 1934, S. 153—4.

nosti k pohlavnímu životu, nýbrž na schopnosti k službě: jinými slovy — ne pouze na schopnosti biologické, nýbrž na schopnosti mravní.

Vzájemná služba není tu míněna jako služba člověka člověku, služba z pohnutek výhradně lidských, nýbrž jako služba Bohu. Proto také, jak Undsetová správně poznamenává, že není možno, aby muž zachoval věrnost ženě jediné pro ženu nebo žena aby zachovala věrnost muži jediné pro muže, neboť nikdy lidé nezachovávali věrnosti, když neměli pro svou věrnost nadlidského cíle.<sup>18</sup>

Manželství není jen pro člověka, ale i člověk je pro manželství. V manželství má člověk spolupracovati na uskutečnění království Božího. Smyslem manželství není jen zrození a výchova dětí a ukojení přirozené žádosti, nýbrž také vzájemné zdokonalení a posvěcení manželů.

Služba v nejvyšším smyslu jest ochotna k oběti. Eros je hledání hodnoty. Hodnot však nelze nalézt bez oběti. Manželství neznamena a nemůže znamenati jen radosti. Už z toho důvodu musí manželství býti založeno na náboženství. Jen víra v Boha, hodnotu nejvyšší, dává sílu k oběti.

Je-li řeč o službě, vylučuje se vláda. Nemá smyslu přiti se, jsou-li muži lepší než ženy, či ženy lepší než muži — tak jako nemá smyslu přiti se, je-li barva červená krásnější než modrá. Fysiologicky a psychicky je žena jiná než muž, toť vše. Není vyloučeno, že všechny naše představy o podstatě ženy jsou šílené konstrukce mužského smýšlení, naší barvoslepé mužské kultury. Allers správně tvrdí, že vzájemné hodnocení pohlaví jest už proto nemožné, že nikdo z nás nemůže opustiti stanovisko dané vlastním pohlavím.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Křesťanství a novopohanství II., Akord VI. 7., str. 289.

<sup>19</sup> Dr. Rudolf Allers, Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters, Herder, Freiburg im Br. 1930, S. 196.

Veliké obezřetnosti je třeba, mluví-li se o rovnoprávnosti pohlaví. Polarita pohlaví mužského a ženského je metafysický princip, tvořící základ pro trvání lidské společnosti. A již v tom principu samém jest obsažena idea rovnosti, poněvadž ani jedno, ani druhé pohlaví není nezávislé. Zmatek, který se dnes projevuje v rozpravách o rovnosti, zavinili podle mínění Oskara A. H. Schmitze ti, kdož si nebyli dosti jisti, že jsou rovni, jinými slovy ženy, které si už nedůvěřovaly jako ženy, které však podlehly kouzelnému vlivu mužství a bolestně zatoužily dokázati, že jsou schopny všech výkonů mužských, jsouce právě přesvědčeny, že to, co je ženské, nikdy nemůže míti takovou cenu jako to, co je mužské.<sup>20</sup>

Geneticky je žena původnější a starší. Muž však má primát metafysický. Proto muž sluje hlavou rodiny. V tom však není podcenění ženy. Je-li muž hlavou, je žena srdcem rodiny. (Encyklika Casti connubii.)

Stejná práva mohou míti jen bytosti se stejnými silami a schopnostmi. Usilují-li ženy ve všem se vyrovnati mužům, je to poblouzení: odcizují se vlastnímu a přirozenému určení. Jejich zrovnoprávnění je jen groteskním plagiátem a směšnou kopií mužství. A ovšem, čím více napodobují muže, tím více se stávají nejen služkami, nýbrž i otrokyněmi a opicemi mužů.<sup>21</sup>

Pravým cílem ženského hnutí nemůže býti napodobování mužů a všech jejich vlastností, které jim dopomohly k nadvládě, nýbrž probuzení a rozvinutí všech bytostných sil a hodnot, jež jen ženě jsou vlastní, slovem objevení ženy. Žena nesmí prchat před pohlavím a báti se ženství.

(Pokračování.)

Prof. Pecka.

<sup>20</sup> Die Wertfrage zwischen den Geschlechtern, Zeitschrift für Menschenkunde, Mai 1926.

<sup>21</sup> Meyer, Zum Sinn und Wesen der Geschlechter, S. 145.

## PROBLEMATIKA ONTOLOGICKÉ ORIENTACE FYSIKY

### I. Úvod.

Tomista, pracující v dnešní době na úhuru vědy přírodní ve snaze o vnitřní harmonii mezi fy-

sikou a tomismem, je zjevem přirozeným a nikoli snad vzácným. Když však filosof, stojící na zcela jiném názoru světovém, z vlastního popudu se vrací k aristotelské nauce o možnosti a usku-

tečnění, pak jde zajisté o zjev pozoruhodný a pro situaci fyziky příznačný. Je to *Alois Wenzl*, jenž vydal nedávno<sup>1</sup> sešit s názvem „*Metaphysik der Physik von heute*“. V této práci přímo navrhuje přijetí pojmu „Akt“ a „Potenz“ pro určité, dosud neujasněné případy v moderní fyzice. Pouhá skutečnost, že taková publikace vyšla z pera netomisty, je důkazem aktuálnosti otázky, které věnujeme tuto studii: ontologické orientaci fyziky.

Naskytá se především otázka, je-li vůbec něčím oprávněna naděje, že lze ontologickou orientaci fyziky provést. Kladnou odpověď nám umožňuje tato krátká úvaha. Prosté oko pozoruje integrál toho, co v infinitesimálních prvcích pozoruje fyzikální přístroj. Mohu na příklad prostým okem pozorovati krystal diamant, ozářený slunečním světlem, týž diamant může však fyzik pozorovati ve světle roentgenových paprsků pomocí spektografu. Na pozorováních prostého oka je vybudována filosofie aristotelsko-tomistická a na pozorování pomocí složitých přístrojů je vybudována atomistická fyzika. Je-li tedy objekt výchozí pro obě disciplíny týž, musí také jejich vnitřní souvislost vydávati o tom svědectví. V totožnosti objektu výchozího lze spatřiti nejen naději, nýbrž dokonce záruku, že ontologická orientace fyziky proveditelná jest.

Proč se však tato orientace fyziky nestala dosud skutkem? Vysvětlení nám dává řada problémů z části málo povšimnutých, z části známých, ale dosud nerozřešených. Nejdůležitějších si všimneme dnes.

## *II. Problémy brzdící ontologickou orientaci fyziky.*

1. Historický vývoj fyziky od prvních červánků novověku až po naše dny lze charakterisovati jako proces pomalého, ale stále pokračujícího odcizení scholastiky a přírodních věd, především ovšem fyziky. Duševní kolébkou prvních novověkých fyziků byl aristotelism, vybudovaný ve velkou syntézu jednotného světového názoru svatým Tomášem Akvinským. Aniž bychom se pokoušeli analysovatí stoletý tento proces odcizení na jednotlivých postavách znamenitých fyziků, můžeme

o dnešním stadiu tohoto analytického vývoje říci krátce: fyzikové, kteří dnes vytvářejí vývoj své vědy, nemají z tomistického dědictví svých průkopníků již téměř ničeho. To, co zbylo, nezbylo jen jim, je to pouze společné dědictví celé dnešní kultury, projevující se ve tvorbě fyzikální hledáním prakticky dnes ztracené „skutečnosti“. Spokojíme se u této otázky s pouhým naznačením, můžeme první problém, bránící tomismu, orientovati fyziku ontologicky, vysloviti větou:

*Moderní tvořící tomista a moderní tvořící fyzik jsou opačnými póly historicky postupujícího odcizení aristotelsko-tomistické syntézy středověké a novověké fyziky.*

2. Myšlenkový protiklad jeví se velmi zřetelně růzností pojmů fyzikálních a tomistických. V některých případech jsou sice ještě patrné stopy působení tomismu na fyziku: vzpomeňme jen fyzikálního pojmu energie potenciální a energie pohybové vedle obdobné skupiny aristotelsko-tomistických pojmů potence, aktu a pohybu. Jest však mnohem více případů, kde pojmy tomistické se jen částečně kryjí s fyzikálními. Tak na příklad pojem formy čili tvaru vyvolává v mysli fyzika představu geometrického obrazce rovinného nebo tělesa trojrozměrného, jindy opět představu molekulární struktury; tomista naproti tomu vidí již ve formě akcidentální čili ve tvaru nahodilém daleko více než fyzik, což teprve ve formě substantiální, prosté hmotnosti, nicméně na hmotu vázané. Tyto případy částečně se kryjících pojmů stejného znění v obou oborech jsou velmi vážnou překážkou pro vzájemné dorozumění. Neboť každý z obou odborníků spojuje chtěj nechtěj svůj okruh představ se známým mu slovem, částečná shoda jej v jeho vlastním pojetí dotčeného slova upevní a v případně zjištěných nesrovnalostech vidí pak hned „chybu“ druhého. Většina pak pojmů fyziky a tomistiky jsou si úplně cizí i ve věcech, kde pojednávají o téže látce. To je přípustné pro vědy pojednávající o téže věci způsobem naprosto vzájemně nesouvisejícím, jako na příklad pojednává o zlatě chemie a národohospodářství. Jde-li však, jako v našem případě, o žádoucí vnitřní souvislost, jevící se nadřazeností filosofie fyzice, je samostatné tvoření pojmů v každém z obou oborů přímo hrozbou jakéhokoli sblížení. Podle vývodů o spo-

<sup>1</sup> Verlag Felix Meiner 1935.

lečném objektu v úvodě této studie lze předpokládati, že pojmy fyzikální by mohly naléztí své adekvátní vyjádření v tomismu a naopak. Kdo však má začít s rozluštěním tohoto gordického uzlu? Uvedu na ukázkou pouze několik pojmů tomistických, fyzikovi nesrozumitelných: substance, akcidens neboli případek, tendence nebo tíhnutí, finalita čili účelnost atd. To nejsou snad pojmy ze světa čiré metafysiky, nýbrž naopak z přírodní filosofie, oboru to, který právě zkoumá přírodu hmotnou, tedy objekt s fyzikou totožný. Naopak neporadí si z druhého břehu tomista s těmito fyzikálními pojmy: elektromagnetické pole, isotop, statistická zákonitost, kvantum účinnosti, zakřivený prostor a jiné. To jsou vesměs pojmy tak důležité, že přímo volají po filosofickém hodnocení, zejména ontologickém, bohužel — tomista jim nerozumí.

*Nedostatek jednoznačných vztahů mezi pojmy fyzikálními a tomistickými je dalším bodem problematiky ontologické orientace fyziky.*

3. K problému vzájemného odcizení tomismu a fyziky mohl by snad někdo namítnouti, že zde porovnávám pouze jeden z mnoha směrů filosofických s fyzikou, vědeckou to disciplinou, uznávanou v jednotném znění na celém světě. Zdálo by se tedy zmíněné odcizení věcí celkem málo významnou. Kdyby fyzikové ve své převážné většině zastávali nějaký filosofický názor, třebaže odlišný od tomismu, byla by uvedená námitka částečně na místě. Ve skutečnosti jsou dnes fyzikové filosoficky indiferentní. Bude totiž to, co zde uvádíme se stanoviska tomistického, většinou platiti i pro poměr fyziky k ostatním směrům filosofickým. Právě ta okolnost, že fyzikové jsou dnes indiferentní k jakékoli filosofii vůbec, je vážnou výzvou ke *konkretnímu* pokusu o vzájemné sblížení, které my se své strany vyhledáváme na basi tomismu. Máme však také důvod věcný, který nás opravňuje docela zvláště usilovati o sblížení mezi tomismem a fyzikou. Víme, že tomismus ve své části přírodně-filosofické je dědictvím Aristotelovým. Aristoteles pak je přímo ztělesněním znalostí fyzikálních ve starověku, na fyzikálních poznatcích budoval svoji fyziku, která by ostatně dnes zasluhovala spíše názvu přírodní filosofie. Je-li tomismus prostřednictvím Aristotelovým tak úzce spjat s fyzikou, je jen

přirozené, že tomismus dnes hledá cesty k fyzice a fyzika cesty k tomismu. Cesty tyto hledají ovšem z obou stran jednotlivci. Proč není více fyziků, jevících zájem o tomismus nebo o jiný filosofický směr nebo aspoň o klasickou postavu Aristotelovu? Odpověď na tuto otázku nám zároveň rozmnožuje počet našich problémů o další: fyzik na filosofii nemá času.

Pozorujme nejprve fyzika experimentálního. Badatel, soustředěný vyhraněnou specialisací na velmi malý úsek fyziky, potřebuje na příklad v atomistice velký počet kvantitativních pokusů pro odvození nového funkcionálního vztahu. Každý z těchto pokusů vyžaduje složité aparatury, pečlivé obsluhy a často i dlouhé doby pro vlastní pokus. Chce-li experimentátor při nesmírně rychlém pokroku techniky býti stále na výši a chce-li vytěžiti maximum z výkonnosti svých přístrojů, musí věnovati technickým problémům většinu svého času. Přístroj dodá sice průmysl nebo speciální dílna, ale vedle návrhů, nutných k průmyslové nebo k dílenské výrobě přístrojů, má experimentátor vždy ještě s přístrojem práci: nějaká důmyslná obměna v podrobnostech provedení, která je často rozhodující pro nějaký nový objev, zaměstná nejen hlavu fyzikovu, nýbrž často ji musí uskutečniti vlastní rukou. Záplava těchto převážně technických problémů absorbuje fyzika takovou měrou, že je rád, když může svůj dílčí zákon, studovanou funkci, ověřiti a docela stručně i teoreticky interpretovati. K teoretické fyzice má pak experimentální fyzik daleko a ke studiu filosofie ještě dále. U něho je tedy nedostatek filosofické orientace ne tak výnou osobní, jako spíše moderní empirií vynucený stav tísně časové.

Teoretičtí fyzikové byli by ovšem přímo předurčení pro filosofickou orientaci. U nich však tvorba nových teorií pokračuje v těsné souvislosti s výzkumem empirickým, takže hlavní směrnicí je souhlas teorie s pokusně získanými daty a kriteriem vnitřní hodnoty té které teorie je schopnost předvídání výsledků v pokusech budoucích. Empirické toto kritérium zatlačuje filosofickou orientaci úplně do pozadí, ježto prozatím se nejvíce jeví potřebnou. Tato skutečnost se pak nejčastěji projevuje v mentalitě přímo afilosofické.

*Poznali jsme takto třetí bod problematiky naší*

*v převládajícím vlivu empirie ve fyzice, projevu-  
jícím se technickou tíží, spojenou s časovou tísní  
a jednostranným upoutáním myslí.*

4. Platí-li právě uvedený problém převážného vlivu empirie pro řady fyziků, pak lze v řadách filosofů zcela naopak konstatovati citelný nedostatek empirických zkušeností. Je to v první řadě technika experimentu, která je filosofovi zemí naprosto neznámou. Složitost prvků, majících vliv na experimentální výsledek, je na příklad v atomistice pro hodnocení experimentálních výsledků velmi důležitá. Tak na příklad bude třeba jinak hodnotiti ohyb pozorovaný na roentgenogramu a jinak týž zjev, pozorovaný ionizační komorou. Jinak budeme posuzovati pozorování elektronů v komoře Wilsonově, jinak pozorování elektronů metodou scintilační atd.

„Totožnost“ studovaného „objektu“ je v těchto případech jen teoreticky předpokládaná a případné nové objevy nám mohou ukázati neudržitelnost některých našich předpokladů, což má vliv na hodnocení dřívějších výsledků. Je třeba, obzvláště v atomistice, stále kriticky rekapitulovati výsledky dřívějších pokusů vzhledem k nově se objevujícím poznatkům o činitelích dosud nepovšimnutých. Že všechny tyto odstíny v posuzování pokusů vedle dlouhé řady jiných nejsou známy filosofům jen ve filosofii vyrostlým, je samozřejmé. Má-li takto experimentální fyzika pro nezasvěcence svá skrytá zákoutí, pak fyzika teoretická je oblastí laikovi naprosto nepřístupnou. Již v době klasické fyziky byly diferenciální rovnice nematematikům nepřístupné. Dnešní kvantová teorie nás tu ještě obohatila dalšími operacemi matematickými, sestrojenými speciálně k účelům kvantové mechaniky. Zde už i mnohý experimentální fyzik nestačí sledovati podrobně fyziku teoretickou.

Důsledek neproniknutelnosti obou odvětví fyziky pro filosofa je trojí. Některý filosof vzhlíží s úctou až zbytečně velikou k fyzikálním teoriím, má je ve větší vážnosti než fyzik sám. Úloha filosofa je v tomto případě nevděčná a filosofie nedůstojná. Se zakolísáním teorií fyzikálních zakolísají i jeho důsledky filosofické. Jiní filosofové hledají východisko ze své svízelné bezradnosti v útěku od pramenů přísně vědeckých a čerpají své poznatky fyzikální ze spisů populár-

ních nebo při nejmenším z publikací za účelem větší přístupnosti méně opatrně stylisovaných. Své filosofické závěry budují tak na základně, kterou by fyzik nikdy neuznal za dosti kritickou. V poslední době se objevuje častý zjev třetí: filosof čeká na filosofický výklad fyzika. To by za jisté bylo řešení ideální,<sup>2</sup> kdyby nepřevládala situace, kterou jsme v předcházející kapitole charakterisovali jako nedostatek filosofické orientace fyziků. Takovéto práce filosofujících fyziků jeví většinou velmi povážlivé nedostatky po stránce noetické i ontologické. Filosof z tohoto zdroje čerpající, nedochází opět toho, co hledá: k empiricky pevně fundovaným základům fyziky, které by pak hodnotil.

*Je tedy nedostatek osobní fyzikální zkušenosti experimentální a matematické u filosofů další překážkou pro dorozumění mezi fyzikou a filosofii ve smyslu ontologické orientace fyziky.*

5. Všechny dosud uvedené problémy týkaly se nejširších rysů, ke kterým je třeba přihlížeti, chceme-li dojíti k ontologické orientaci fyziky. Teprve, kdyby všechny, nebo aspoň některé z těchto problémů byly příznivě rozřešeny, bylo by lze mluvit o užších problémech, jichž jsme se pouhým vyjmenováním dotkli v kapitole druhé, je jich ovšem ve skutečnosti mnohem více. Ze zásadních jmenuji zde pouze *problém experimentu s jeho prvkem subjektivním*, dnes obecně zdůrazňovaným, *problém nahodilosti fyzikálních teorií a jejich objektivního jádra*, *problém kausalit* a mnoho jiných.

### III. Závěr.

Ze stručného náčrtu problémů, zabraňujících dosud v zárodku jakémukoliv sblížení mezi tomismem s jeho vyhraněnou orientací ontologickou a fyzikou s její vyhraněnou orientací empirickou, lze sestrojiti tyto náměty, vedoucí k žádoucí společné základně fyziky a tomismu, k základně, ze které pak již snadno vzejde ontologická orientace fyziky:

1. *V kořenech Aristotelovy fyziky započítati s korekturou historického procesu odcizení fyziky*

<sup>2</sup> Toto řešení jako nutný požadavek pro pokrok filosofie žádá na př. i M. Schlick v časop. Erkenntnis 1935.

a tomismu ve smyslu vzájemného sblížení obou věd.

2. *Analýsý pojmů tomistické přírodní filosofie a pojmů fyziky zjistiti jednoznačné jejich vztahy, po případě zjištění, ve kterých případech takové vztahy z důvodů zásadních vůbec sestrojiti nelze.*

3. *Osvobození fyziků, aspoň teoretických, z tísně empirie a soustavná jejich orientace filosofická.*

5. *Matematické a fyzikální školení filosofů, snažících se dosíci hlubších poznatků přírodně-filosofických.*

*Poznámka:* V této práci byly úmyslně vynechány konkrétní doklady různých projednaných obtíží v řadách fyziků a filosofů. Nešlo totiž o kritiku jednotlivců, nýbrž o posouzení celkové oboustranné situace. Každý ostatně, kdo skutečné poměry zná, ví sám, že o doklady pro tvrzení mnou zde uvedená by věru nebyla nouze.

RNDr. Artur Pavelka.

## VARIA

### *Pojem výchovy.*

Přirozenost lidská má v sobě přiměřený sklon k výchově. (U všech kulturních národů se projevuje.) *Výchova jest utváření, jehož používá lidská společnost, aby dospěla k duchovnímu i tělesnému stupni bytí* (jedná se tedy o zvláštní druh bytí). Člověk i zvíře, pokud jsou fyzickými útvary, udržují svůj druh spontánním přirozeným plozením. Duchovní způsob a sociální nabývá člověk a sděluje zase jen svými silami, vůlí a intelektem.<sup>1</sup> Tím se člověk dostává nad pouhý přirozený a fyzický způsob rozmnožování a sdílení. Dokonce i tělesnou stránku lidskou a její vlastnosti může vědomé kázně změnit a uzpůsobit k vyššímu způsobu a k lepšímu funkčnímu stavu. *Lidský duch má v sobě nekonečnou možnost vývoje.* Člověk si uvědomuje víc a více sám sebe a poznává sebe a věci mimo sebe, tím se jich zmocňuje a osvojuje si nejlepší formu lidského bytí, to jest dokonalost duchovou. *Lidská bytost duchově-tělesná vyžaduje zvláštních podmínek a požadavků, aby výchova přivedla k celému bytí, k celé osobnosti lidské.*

Ve výchově působí též tvorná a plodná síla přírody, která působí spontánně v každém přirozeném pudu rozmnožovat se a v udržování druhu; je však na nejvyšším stupni svou účelností a řízením vědomé a svobodné lidské vůle. Z toho plyne, že výchova je záležitostí jednotlivce i společnosti. Společnost musí vychovat svého občana (*animal sociale et politicum*), musí vtisknouti jeho jednání i chování svůj opravný ráz, avšak musí se to dít v harmonii s lidskou strukturou a jejími přirozenými právy. (Společnost bezprostřední jsou rodiče, pak obce, okres, stát.) Vývoj

<sup>1</sup> Viz Werner Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1934.

společnosti je podmíněn platnými hodnotami lidského života. (Nejvyšší hodnotou věčnou je svoboda ducha, dokonalá nadvláda nad sebou atd.)

### 2. *Poměr k tradici, stabilitě a k normám.*<sup>2</sup>

*Tradice*, značí-li souhrn platných, věčných hodnot, které znamenaly a znamenají rozvoj a vývoj lidské bytosti k jejímu nejvyššímu stupni osobnosti a ušlechtilosti, nemůže býti zničena a nemůže se od ní nová doba oddělit bez těžkých následků. Musela by tvořit znova vše od jádra; na to však nestačí jedno období, aby se to dalo ověřit zkušeností. V tradici je dána zkušenost věků (na příklad pěstění ctnosti, výchova vášní atd.).

*Stabilita* a nehybnost jako taková nezaručuje ještě zdravot, naopak může mít na sobě znamení zestárnutí a neúčinnosti, jak se to stávalo u různých národů (na příklad v Číně konfuzionismus atd.). I v naší době se děl přelom ze staré neúčinné stability, omezené jen na moralisování frázemi k nové době upřímnosti a nových metod (samozřejmě i v tomto bodě se přehnalo).

*Normy*, stejně jako tradice nebo stabilita, jsou-li výplodem stárnoucí kultury pouze lidské (na příklad normy k výchově zevnějšího chování), pak nejsou platné věčně. Jsou-li to však normy a zákony z přirozenosti, z věčného řádu a zákona věčných hodnot, pak platí o nich, co nahoře o tradici. *Věčný řád* je řád bytostní a normy mravní jsou normy řádu bytostního, pokud člověk je tvorem, pokud má poměr k Bohu jako svému Původci a Cíli, pokud je rozumný a svobodný a usměrňuje své jednání podle toho.

*Výchova znamená tedy utvářeti duši dítěte, pokud je tvárným materiálem. Jediněc si nestačí ještě dlouho po desátém roku; potřebuje pomoci fyzické, intelektuální, morální, sociální a nábo-*

<sup>2</sup> Viz De la Wessière, *La psicologia pedagogica*.

ženské. (Nemůže se jedinec ponechat sám sobě, neboť v sobě ještě nic nemá.)

Výchova se liší od *vyučování*, které se zabývá jen inteligencí, kdežto výchova celým člověkem. (Totalita života zahrnuje všechny stránky lidské, které mají být vychovány.)

*Vychovatel řídí vývoj* a má v rukou budoucnost; je třeba, aby znal cíl vývoje, to jest, čím se má dítě stát, 1. jako člověk, 2. jako občan. Má se stát dobrým člověkem, milovat krásu a pravdu, je třeba znát přesnost, co značí ideál dobra, krásna a vnitřního souladu. Vychovatel musí dát důležitost životu, jeho účelům a hodnotám. Usměrnit život k Poslednímu Cíli; uspořádat vztahy dítěte k sobě, k Bohu a k bližnímu.

Cílem výchovy je dospět k tomu, čím člověk má být. Tedy vychovatel musí mít něco z té moudrosti, která usměrňuje k poslednímu cíli, to jest z *metafysiky-etiky a theologie*.

Bez tohoto určení všechny vědy pozitivní, na příklad experimentní psychologie říká jen to, co je člověk, mluví o jeho schopnostech, o jeho dění a vnitřním pohybu atd., nebo udává zákony spontánního dění. Žádná z nich neukazuje to, co má člověk být, neukazuje cíle, kam má spět.

Je třeba vstřípit do dětské duše ideál výchovy, aby bylo dobrým občanem, člověkem dnešní doby a humanitním, dobrým křesťanem. Ať si vyjádříme tento ideál jakkoli, ve výchově to znamená *vývoj intelektu, to jest zásobu poznání a dobrý charakter*.

Poněvadž člověk je celek, poněvadž není než jedna pravda, je jen jedna morálka a jen jedna pedagogie. Proto měřítkem dobra a krásy lidské duše *nemůže být nic, co nemá poměr a vztah k Bohu*, jenž jest dobrem a krásou nekonečnou. Člověk stvořen Bohem, patří Bohu, je pro Boha, je bytostí náboženskou svým sestavením, svou strukturou. A proto, má-li výchova učinit člověka dobrým a mravně krásným, je podstatně náboženská.

Člověk má být dobrý a krásný jako Bůh sám, neboť má v sobě obraz Boží. Tento ideál nezmenšuje povinnost *podrobné znalosti lidské duše, různých období výchovy, různých metod*; ba naopak, čím vážnější je život se svým cílem, tím více je třeba odborné práce.

*Není tím ulehčen úkol výchovy, když znám jasně cíl životní*. Zdá se, že mnozí z křesťanských pedagogů se spokojují s příliš všeobecnou znalostí cíle a bojí se zkoumat podrobnosti. V duši dítěte je třeba rozumět všem konfliktům, všem vlivům, s nimiž se mladý člověk setkává; je nutné rozumět novým *obzorům, které se dají otevřít*; vlivům dědičným, které práci zatěžují tak, že jest ohrožena jednotná struktura duše.

Výchova má zvláště těžké podmínky v pubertě.

V pubertě se děti „kazi“, projevují se pudry, city, myšlenky, které znepokojují rodiče nebo vychovatele.

*Moderní pedagogie nazvala úkol vychovatele takto:*

1. *Odstraňovat z duše chovancovy vše, co s mravního stanoviska není žádoucí, co si chovanec přinesl z dřívějška nebo jako důsledek z vrozených dispozic, nebo i následky nesprávné dosavadní výchovy.*

2. *Musí být léčen z mravních neduhů, z nichž mnohé přicházejí až v pubertě. Tato práce se nazývá morální terapie.*

3. *Pečovat o zabránění dalších mravních vad, zvláště v době, kdy se rozvíjí mysl a intelekt, imunitovat chovance proti morálním vadám, použít do služeb mravnosti i rozvíjející se intelekt, a to je úkolem morální profylaxe. První obor má na zřeteli minulost, druhý budoucnost. První odstraňuje překážky, druhý působí preventivně a pozitivně.*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Viz: Skořepa, Puberta: *Morální terapie spolu s výchovou tělesnou má způsobit, aby v dítěti zmizel strach na př. ze tmy, choulostivost a různé stavy, jejichž příčiny jsou v duševní i tělesné oblasti (na př. autosugesce — bát se studené vody, nezvyklost). Odstranit ipsace a jiné nečnosti a zlozvyky, lživost, rvavost, chlubitost, koketerii, krádež, tuláctví, nestřídmost, špatné držení těla, okusování nehtů, nečistoty a j. Zamezit v dítěti přílišnou vnímavost vlivů duševní náklady, zvláště v dospívání, neboť tam začínají klíčit společenské pudry a city; nejsou však regulovány, neboť chovanec nemá dosti zkušenosti. Podléhá nebo bouří se proti prostředí, v němž žije. Proto je třeba upravit mu prostředí morální terapií, aby se oba extrémy odstranily.*

*Morální profylaxe reguluje do budoucna instinkty, city i vášně probouzející se zvláště v dospívání (na př. erotického citění — pohlavní pud zušlechtit a povýšit k ideálu — lásky a rodiny, aby nenastalo duševní rozštěpení a dvojítož života skutečného a ideálního a vnitřní konflikty. Zebezpečit před špatnými vlivy společnosti a samoty, zabránit předčasným stykům a dráždění pohlavním, upravuje nebo pomáhá upravovat ideály, působí na vůli chovancovu, uzpůsobuje i nervový aparát, aby byl mužem činu nejen slova a ideálu, zmocnit se instinktů, připravuje pro přijetí správné autority: příchod citů předvídá, které by mohly chovancem otrásti a vnésti zmatek; je třeba imunitovat před předčasnými city na př. první lásky, vhodnou četbou, hovory, pobytem v dívčí společnosti atd.*

*Prakticky se uplatňuje mravnost zvyky, činy, sklony, city, myšlenkami, které jsou usměrněny mravním ideálem. Jsou-li v někom špatné zvyky, sklony, marně se snažíme horovat o mravní ideály. Praktické jednání dodává jas správnosti a pochopení pro mravnost. Tato mravní gymnastika musí být spojena s prací o ducha dítěte,*



Naučí-li se dítě vyprchávat nadarmo citovým dojmům, znamená to ztrátu.

Výchovou nabývá člověk *duchovního bytí*, stupně vývoje a dokonalosti, k níž má přirozený poměr. (Vůči nadpřirozenému životu je přirozené utváření dobrou získanou dispozicí, která odstraňuje překážky Božímu působení. Toto pak zase posiluje, usnadňuje a doplňuje lidské i přirozené snahy o sebevýchovu a výchovu jiných, aby dospěla ke svému vznešenému cíli. Ve stavu porušené přirozenosti nadpřirozená pomoc jest nedispensovatelně potřebná.) *M. Habáň.*

### *Bhagavad Gita.*

Mnoho hlomozu působí v poslední době zájem o náboženskou knihu, zvané Bhagavad Gita. Jsou lidé, kteří vidí v této knize, jako v jiných podobných, dokonalou náhradu za náboženství křesťanské, anebo dokonce něco lepšího a jistějšího. Co lze soudit o této knize? Na to je třeba odpovědět nejprve tím, že tato kniha není vlastně knihou, nýbrž spojkou nábožensko-filosofických traktátů nejrozumnějších směrů, často dokonale protichůdných a vtěsnaných do rámce starého eposu staroindického Mahabharata. Krišnuv přítel Panadava bojuje s Kauravou. Na straně Krišnově bojuje Arjuna, jemuž Krišna dlouhými domluvami vlévá chuť a láme jeho předsudky a obavy ohledně této půtky, do které se Arjunovi příliš nechce. Krišna se ukazuje Arjunovi jako bůh a ukazuje mu, že má být jenom dobrým a povolným nástrojem božím.

Do tohoto rámce rozhovoru vložila celá další indická náboženská myšlenka všechno, co věděla, co kdy bylo o náboženství a spojení s Bohem řečeno. Tak můžeme docela zřetelně určit osm traktátů nejrozumnějších náboženských a filosofických pojednání. Prvý traktát je dokonale praktického rázu a učí o cestě spojení s Bohem cestou afektivního spojení. Traktát není spekulativní. V něm se podrobuje vysoká metafysika o Bohu a světu pokorné a prosté důvěře v Boha. Ovšem, že

*sdužovat dobré zvyky s mravními představami. Neúčinné je jen cvičit se ve zvyku bez představ, jako zase pouhé mluvení bez cvičení. Je třeba nabýt živelného poměru, lásky k věci, k práci, na kráse duševní a mravní atd. Mezi podnětem k činu a činem je mezera, která se musí vyplnit; je to živelní poměr a podnět. Je třeba tedy nervový systém při výchově učinit spolupracovníkem, nikoliv nepřítelem. Dobrá činnost a užitečná se mu stát automatická; člověk však musí při tom zůstat pánem svých zvyků a ovládat je. Tato automaticnost byla zdůrazňována hlavně americkými psychology. (Mann, Parker, Dewey, James atd.) Poslední je ukáznit i city, aby ústily v činy.*

to nevystihuje a nepodává dokonale plnost bhaktické theologie, která se rozletěla směle za spekulací o Bohu. Bhakta tohoto traktátu mistrně syntetisuje současně vědecké a filosofické poznání a snaží se zasadit je do své víry v Boha. S tohoto hlediska je nesmírně zajímavý tento první pokus v náboženských dějinách, zladit víru a vědu. Ale traktát nakonec po tomto smělém náběhu couvá a rozhodující pro bhaktickou theologii je: Lepší více milovat Boha než mnoho o něm vědět. Cítíme, že autor tohoto traktátu se nakonec zarazil před smělostí svého počínu, vyrovnávat se se světskými myšlenkami. Jedno vědění uznává, totiž vědění o tom, že jsme zapleteni do hmoty svým duchem, který stojí vysoko nad hmotou. Již toto vědění je prvním krokem k vysvobození. Ovšem, jenom prvním krokem, který nestačí. Všechno vědění musí být nakonec naplněno spojením v Bohu. Vědění je jenom pomůckou ke bhakti, ke spojení s Bohem láskou a vroucností citovou. Poznání však je nutné a je vlastně darem nebes, a kdo je má, má již zaručenou spásu. Podkladem a jádrem tohoto osvobozujícího poznání je poznání, že hmota zotročuje. Člověk je jako provazy spoután řadou různých pout, kterými hmota drží ducha.

Podle tohoto traktátu člověk se může zbavit různých pout a podle toho pak se mění jeho stěhování po vyšších stupních stěhovací možnosti, ale nikdy se člověk dokonale nezbaví hmoty. Toto osvobození se děje uvědoměním faktu, že jsme upoutáni. Komu je dobře ve hmotě, nemůže od ní být osvobozen a nemůže nikdy dosáhnout svého dokonalého spojení s Bohem. Kdo se spojuje s Bohem celou svou bytostí, když na něho vrhne celou svou touhu, žádost a lásku, nabývá svého osvobození, pokud člověk jen na zemi může být osvobozen.

Autor prvního traktátu hlásá i materialistický monismus i pantheismus zároveň, že celý svět vyšel jako jediná věc z Boha a jest ožívován jedinou duší, která ale, protože jest spojena se světem, jest spoutána. Musíme se v této duši spoutané světem alespoň my osobně osvobodit a vrátit se do Boha, z něhož vyšla jak světová, tak také vedoucí jedna duše. Kdo pozná zkušeností své touhy nejvyšší bytost, stává se vševědoucí jako ona.

Následuje hned traktát třetí, který je docela bezbarvý, plochý theismus, který zdůrazňuje jako cestu ke spasení pouhý zákon. Mohli bychom tuto část knihy srovnat s nějakým starorabínským midrašem. Jako se snažil druhý traktát přijmouti výsledky přírodních věd pro náboženství, tak staví se tento třetí traktát stroze proti nim a prostě jen zavrhuje jako největší hřích naturalistický názor na svět, spokojuje se jenom s tím, že prostě

odsuzuje nevěru. Traktát vyznává proti hluboké dosti spekulaci předešlých stránek jakožto poučku, že zákon je nejjistější cestou a zárukou spasení. Myslitel doporučuje spíše dobré skutky než kající skutky a tím navrhuje osvobození od zákona ustavičného očišťování a vracení. Můžeme docela klidně říci, že tento traktát je předmětem i zpracováním docela jiného původu a že rozhodně nevyšel z kruhů bhaktického, mystického náboženství.

Traktát IV. jest opět příbuzný s traktátem druhým, ale není v něm tolik zdůrazňována cesta mystického náboženství.

A chtíti ještě spojovati další traktát pátý s předešlým, jest absurdní. Pátý traktát se snaží vyrovnati cestu rozumu Sankhya a cestu vůle jogu. Autor dobře rozlišuje proti naivním povrchním znalcům, že obě cesty nejsou jen různá pojmenování pro tutéž věc, nýbrž že jsou to dvě různé cesty, třebaže vedou ke stejnému cíli. Joga postupuje strašným napětím vůle, která trhá pouta hmoty. Mohli bychom tento boj a tuto snahu charakterisovati jako boj sevřených pěstí proti poutající hmotě. Ale nakonec je tu uvolněn vůlí duch, který se rozlétá. Tak se scházejí a spojují obě cesty.

Šestý traktát shrnuje dokonale bhaktickou nauku. Joga je mu jenom předsíní ke spojení s Bohem; stačí zříci se činem věcí a spojení nastane samo. Poznání k tomu není třeba, ač o něm se nezmiňuje. Tedy věc zase dokonale samostatná proti předešlému traktátu.

A sedmý traktát je budhistického ražení. Scházejí se v něm jak joginské techniky, tak také nauka o poznání jako cestě k Bohu. Tato cesta již nehledá jako v pátém traktátu odtrhnouti duši od světa a poutajících sil, nýbrž se snaží prostě cvičením dosáhnouti vyrovnanosti v duši. Tato joga je jogou již ve smyslu hodně přeneseném. Askese se podobá hodně vyrovnanosti stoické. Chce člověka vyrovnati proti vášním a smyslovým výstřelkům. Člověk musí poznati, co jsou věci a pak se dokonale odhodlati přejíti přes ně. Uznává sice činnost, ale vede ke lhostejnosti, ke zproštění od touhy. Proti touze třeba bojovati vytrvale. Aspoň v tom je jakási jednota. Když je svoboda nejvyšším přínosem, ptá se autor traktátu, k čemu jsou ještě skutky?

Zádumčivě prohlašuje, že se zde na světě neobejdeme bez skutků a nejsme tak vysoko jako Bůh, který je sice stále činný, ale nedává se tím poutati, protože nechce nic pro sebe.

Osmý traktát pak se snaží dáti naučení každému, kdo přichází do tohoto bezradostného světa, jak dosáhnouti spasení. Spása je v nirvaně, ale i zde se zase ukazuje velká různorodost traktátů a celé knihy. Nirvana autora osmého traktátu jest

stavem pozitivní blaženosti. V ní duch nespočívá v Bohu, nýbrž ve svém vlastním osvobození a uvolnění. A tak to není blaženost bhaktická, ztracení v Bohu, nýbrž sidhická, subjektivní. Hned ale druhá část ještě téhož traktátu jest výrazem tendence splynutí s Bohem. Dokonalý jogin nehledá spásu ve spočinutí v sobě, nýbrž v Bohu. Tato theologie klade velký důraz na poznání Boha, jenž obsahuje celý svět vyšší i nižší. Kdo poznává Boha, dochází spasení, kdo ho nepoznává, zůstává slepcem a v odměnu za jeho dobré skutky dostane se mu pozemských hodnot a darů. Spojení s Bohem musí především vyvrcholiti v odchodu s tohoto světa a života.

Z tohoto letmého náčrtu jest docela zřetelně vidět, jak nejednotnou knihou je tato dnes tolik opěvovaná a zdůrazňovaná kniha. Kniha může býti nanejvýše dokladem velké bohatosti a rozvrstvenosti indického duchovního života.

*P. Silv. M. Braitto O. P.*

### *Z ruské etiky.*

*Marksizm i religia*, Prof. N. A. Berd'jajev, YMCA Press, Paris (Dobro, Varšava) 1929. Několik poznámek o ruské etice v posledním čísle F. R. 1935 bylo induktivním, experimentálním úvodem k souvislému pozorování ruského duševního vývoje, hlavně na poli sociálním a hospodářském (ekonomie). Bylo to několik letmých pohledů a dvě skutečnosti (Merežkovskij, Malakovskij), svědčící o tragickém bludišti ruského vnitřního života. Pozorování událostí a skutečnosti jest jen začátkem filosofie. Její podstata jest v abstraktní, universální úvaze o jsoucnu, pravdě a dobru. Až sem musí dojít každé řešení záhad, aby bylo úplné a dokončené.

V těchto poznámkách budeme sledovat nejprve fakta ruského života. Fakta, zachycená u bolševiků samých nebo aspoň nekatolíků, aby byla menší možnost k výtce stranického úsudku. Na konec zajdeme až ke kořenům ruské revoluce, jež jsou jednak v samém Rusku, v jeho nešťastném vývoji státním a náboženském — jednak v cizině, u Marxa, Hegela, Feuerbacha a Nietzschea. Tak uvidíme, co bylo v „Ruské revoluci“ ruského, co cizího — to jest, židovského a německého. Z toho se pokusíme učinit úsudek o důvodech a příčinách revoluce a o možnosti či nemožnosti revoluci se vyhnout, a zachránit Rusko jinak. Dále o tom, kam vede Rusko komunismus, a o nutnosti a způsobu záchrany. Snad se nám ukáže i perspektiva budoucího významu Ruska ve světovém životě, a důležitost styku ČSR s Ruskem.

Práce Berd'jajevova je malým, ale pronikavým pohledem na marxismus. Berd'jajev sám byl

v mládí horlivým marxistickým revolucionářem. Poznáv však jeho omyl a nedostatečnost, varuje před ním své bližní, třebas ho to stojí vyhnanství. Dlužno však upozorniti, že jeho spisy jsou na indexu zapovězených knih, poněvadž jejich autor je pravoslavný protestantského smýšlení, aspoň částečně; a kdo nezná dobře theologických otázek, v nichž je Berd'jajev na omylu, mohl by se snadno dáti svést. Svůj poměr k Marxovi vyjádřil Berd'jajev takto ve věnování jedné své poslední knihy:<sup>1</sup>

„Posvjaščajetsa (zasvěcuje se, věnováno) pamjati socialnago učitelja mojej molodosti, i nyníje vruga mojego Karla Marksa.“ Ještě jedna poznámka: Sociologie je věda, jež chce spravedlivé vyřešení společenského postavení každého člověka. Poněvadž věříme v život věčný, je dvojí sociologie. Pozemská, časná — a definitivní, věčná. Filosofie, do níž patří i sociologie, se obírá poznáním věcí z příčin, k němuž můžeme dojít *přirozenými* silami rozumu. Ale již Aristoteles doznal, že jsou určité pravdy, o nichž nám musí říci plnou pravdu někdo z bohů, tedy s nebe. Nestačíme na všechno. To platí hlavně v řádě mravním, do něhož patří i sociologie. Je tedy nutné a rozumné dovolávati se občas zjevené Pravdy a sociologii pozemskou řešit pod zorným úhlem sociologie nebeské, jejímž heslem je: „Až se (Bůh) zjeví, uvidíme Ho, jak jest, a budeme Mu podobní“ — v obcování svatých. Tak se ovšem nikdo nemůže vzpírat heslu sociologie pozemské: „Blažení chudí v duchu, neboť jejich jest království nebeské.“

Z Berd'jajevova „Marksizm i religia“ tu podáme kriticky zpracovaný obsah; praví: Dnešní marxismus není to, co chtěl Marx. Neboť přišly poměry, jichž Marx nepředvídal, ač byl geniálním duchem. Dnešní marxismus chce býti člověku vším: politikou, morálkou, filosofií. Chce dáti úplný názor na svět a život. Je proto i náboženstvím a má svá dogmata, své články víry ve skutečném smyslu slova. Důvodem k víře mu je však i násilí.

Tato dogmatika má dva zdroje: sociální události XIX. stol. a německou idealistickou filosofii (Fichte, Hegel...).

Hegel zbožštil absolutní, ústřední „Já“, jež určuje a ovládá všechno, Marx za ně dosadil proletariát.

Hegel položil jako základ a důvod všeho dění myšlenku (ideu) a jistý řád — Marx hmotu a hmotné dění. Tím stvořil t. zv. dialektický (idealistický) materialismus, tedy opak toho, čemu učil Hegel. Z různého seskupení hmoty vzniká vše: duch, rozum a pod. O vědeckém omylu to-

hoto tvrzení nás poučily vědecké výzkumy poslední doby: hmota je nečinná a mrtvá. Zdrojem činnosti a života je duch. Slovo „dialektický“ materialismus učí, že i Marx uznává kromě hmoty určitý ideový řád, ale jen jako výsledek hmoty, jako její poslední, rozhodné vítězství, což je rovněž nemyslitelné.

Ruský komunismus vykládá marxismus čistě materialisticky, nepřipouští stránky dialektické. Marxismus má dvě stránky: objektivní a subjektivní. Proto má i dvě vůdčí myšlenky. Prvá z nich je zřejmá ze stavby marxistické sociologie a z t. zv. filosofie dějin, z jejich materialistického chápání, jež se nazývá též historickým, nebo hospodářským, nebo dialektickým materialismem.

Podle Marxe (a Engelse) jsou dějiny jenom rozvojem hmotných výrobních sil. Neboť život lidský není než zápas o podmanění přírody ve všem, čeho jest třeba k životu. Tím se ovšem stává hospodářství a tovární výroba základem, důvodem a měřítkem lidského života, hlavně však jeho sociální složky. Duševní, vnitřní život má hodnotu jen potud, pokud má hospodářský význam; neboť hospodářský a výrobní pokrok je jedinou skutečností a hodnotou. Určuje proto i mravní zásady a vnitřní přesvědčení, a ne jak to tvrdí buržoasie, že mravní zásady musejí řídit lidské jednání. Logicky by to vedlo k důsledkům, že člověk si může mravně dovolit vše, k čemu má hmotné prostředky.

Náboženství a ideály jsou následek útisku, slabosti a hospodářských nezdarů. Jsou ilusí a klamem. Marx je přesvědčen, že je poslán napravit všchno rozeznáním těchto slabošských ilusí. Až lidstvo dospěje k vrcholnému rozpětí svých výrobních sil, až budou naprosto překonány třídní společenské rozdíly a třídní útlaky, pak padnou i všechny přeludy, jako je náboženství a ideologické teorie. To bude konec kapitalismu a buržoasie. Život lidstva se stane organisovaným hospodářstvím a uzná se jen to, co prospívá záměrům a zájmům tohoto hospodářství. Toto uskutečnit je vlastním posláním marxismu. O to usiluje za každou cenu, a tak se nám sám představuje ve své pravé podobě: světový imperialismus kolektivního hospodářství.

Nevede jej tedy *soucít* k proletariátu trpícímu, utlačovanému, nýbrž marxismus zbožšťuje proletariát silný, mocný, vládnoucí všem a vším. Pak ovšem platí slova: tyran jako tyran — tím spíše, že tento vládnoucí, zbožštěný proletariát tovarního dělnictva jsoučasně učiněn jediným bohem, novým, jenž přišel nahradit a vyhladit nejenom křesťanství, nýbrž všechnu starou víru.

Ruský národní socialismus však zde jde poněkud jinak: byl veden skutečně myšlenkou odstranit bídu národa, osvoboditi jej a zachránit.

<sup>1</sup> Christianstvo i klassovaja borba.

Musí se uznat, že materialistické chápání dějin má v sobě něco pravdy. Hospodářství, otázka denního chleba, má svůj význam v životě. Od prvotního hříchu musí člověk pracovatí namáhavě o svůj chléb. Nemá-li chleba, umírá. Chléb a hmotné věci však jsou jen *podmínkou* a prostředkem k udržení života, jenž tady již musí být. Osudný omyl Marxův je v tom, že učinil z této podmínky *příčinu*. Platí-li totiž, že, kdo nemá chleba, umírá, naprosto neplatí, že ten, kdo je hospodářsky zajištěn, je zdrav a nesmrtelný.

Dále je každému jasné, že každý pokrok, tedy i v hospodářství, předpokládá dobře myslícího člověka. Z toho plyne, že duch a rozum ovládá hmotu, ne hmota ducha (nehledíc na abnormální zvrácenost).

## II.

Marx byl vášnivým nevěrcem, žákem Feuerbachovým. Ten změnil německý idealismus Hegelův v materialismus. Učí: „Náboženství zubožilo člověka, neboť mu bere vše dobré a přičítá to Bohu. Aby člověk byl šťasten, musí se zbaviti podobných ilusí a přivlastnit si všecko, co měl původně.“

Marx přizpůsobil tento zákeřně svádívý názor svému sociálnímu hledisku a prohlásil: „Náboženství je opiem pro národ.“<sup>2</sup> Tuto větu učinilo svým heslem i sovětské Rusko. Podle něho náboženství je slabostí, je prostředkem třídního vyssávání, hlavně svým odkazováním trpících na odměnu a štěstí po smrti — svým učením o skromnosti a pokoře je ochromováním spolkového hospodářského rozmachu.

Třídní útisk je tedy hybnou silou dějin, je do jisté míry příčinou dění, neboť jemu odpovídá zase revoluce utiskovaných vrstev. Kautkij, a hlavně ruští marxisté, jsou přesvědčeni, že i křesťanství bylo výsledkem podobné společensko-hospodářské reakce. Předpoklad, že dějiny jsou výsledkem tohoto třídního útisku, je základním článkem víry marxismu a je zdrojem vši třídní nenávisti, zloby, bojů a revoluce. Je něčím podobným jako křesťanské učení o prvotním hříchu, jenž ožebračil a rozvrátil člověka tělesně i duševně. Rozdíl však je v tom, že křesťanství káže poznat a napravit tento hřích především v sobě samém, kdežto marxismus vidí, kárá a trestá jen hospodářské a společenské násilí, jehož se dopouštějí jiní. (Viz Leninovy spisy!)

Marxismus je podstatně protináboženský. Rusko bylo a je jeho důsledným žákem. V církvi vidělo zosobnění kapitalismu a proto mělo dvojí důvod k boji proti ní.

Musíme zase přiznat, že ruský socialismus ne-

přišel k tomuto závěru bez důvodu. Jeho omyl však je v tom, že nedovedl rozlišiti vlastností Církve, jež jako taková je věčně svatá — od vlastností nebo, jasně řečeno, chyb jejích členů — lidí. Ale ani tu se nesmí zapomínat, že lidé neklešají, protože jsou v Církvi, nýbrž že jsou lidé. Církev s tím počítá a léčí je, bez ní by byly jejich poklesky větší a beznadějně. Církev je i dnes taková, jak ji Spasitel ustanovil. Zaručuje nám to slíbená a uskutečněná ochrana Ducha sv. a svědectví dějin.

Této pravdy o Církvi nepochopila ruská revoluce. Také v tom je možná určitá omluva, neboť stav Církve byl v té době v Rusku skreslen. Dobře však pochopili bolševici, že v toku dějin určití mocní lidé (car) zneužili Církve jako služby a prostředku k nespravedlivému rozmachu své moci. A že kněží Církve, kteří měli hájiti spravedlivé zájmy Boží, schvalovali, nebo aspoň mlčeli k nespravedlivému zásahu lidskému do práva Boha nebo bližního. A že to dělali často z důvodů osobních a zistných. Tak trpí v Rusku Církev za chyby lidí.

Tímto přehmatem se však bolševici sami odsoudili k smrti. Neboť není důslednějšího komunisty než je náš Božský Spasitel. (Mt. 5.)

Kdyby byl ruský komunismus odstranil špatné lidi a pokračoval v Jeho duchu, byl by zachránil sebe i Rusko. Vzal si však jen Jeho: „Běda vám, boháči...“, kdežto Jeho „Blažení chudí duchem...“ vědomě a trestně zavrhl. Rovněž příkaz lásky zamítl.

Dějinně je Marxova nauka jen chorobným plodem sociálních a hospodářských přerodů Marxovy doby. Nemá pravé filosofické hloubky, neboť zůstává jen u nejbližších otázek, kdežto základní pravdy životní nechává nevyřešeny. Filosoficky se může nazvat hmotářským relativismem. Marx sám ovšem pokládal svou soustavu za absolutní, konečné vyřešení všech záhad, za jakousi absolutní pravdu. (Dějiny = boj o hospodářské zájmy, sociální vyrovnání = revoluce.) Tímto je zase sám proti sobě, neboť kdysi prohlásil za absolutní *jenom* hmotné hospodářské zájmy. Snad jsou si toho vědomi i sami marxisté, neboť prohlašují jakoukoli filosofickou kritiku marxismu za „heresi“ — odpad, který je nutno potlačit třebas i násilím. Vidíme zase protipřirozený dogmatismus marxismu, jež on vytýká ostatním, věřícím lidem.

V mravním řádě popřel Marx rozdíl mezi dobrem a zlem, jak je chápeme my. Snahu o sociální spravedlnost nazývá buržoasním socialismem. Jeho socialismus je veden násilím, nikoli pravdou a spravedlností. Lepší je ten, kdo je mocnější a schopnější výrobní silou, dělníkem (Rusko). Rusko však hlásá aspoň rovnost všech lidí. Pů-

<sup>2</sup> Srovnej dnešní Německo!

vodní marxismus neuznává vůbec ceny člověka.

Marx učí též, že dobro vzniká ze zla. Zlo je kapitalismus. Musí vzrůst, pak dělníci udělají vítěznou revoluci a jí nastane jejich vláda, to jest ustavičné království Boží na zemi.

Bylo záhadou, jak mohl Marx přes tolik zřejmých rozporů strhnouti svým programem tolik zástupů.

Dlužno však říci, že to nebyla hloubka zásad, jež strhla dělnictvo, nýbrž to, že Marx učinil z proletariátu Mesiáše, osvoboditele, spasitele lidstva. Tento mesianismus měl své důvody v Marxově soukromém životě: Marx byl žid. Byl vychován myšlenkou na mesiášské poslání izraelského, vyvoleného národa. Když ztratil víru, která konečně nemohla býti nikdy živá, odvrátil se od izraelského národa a učinil mesiášem tovární dělnictvo. To mělo uskutečnit „království boží na zemi“, ovšem již bez Boha, bez věčnosti. Proto se nazývá jeho nauka materialismus. Byl do jisté míry též starožidovským, ovšem zbloudilým chiliastou.

Podle něho Kristus nebyl pravým spasitelem, neboť podlehl na kříži moci světa, a nehlásal království Boží na zemi, nýbrž na nebi. Je jasné, že Marx nemohl pochopiti myšlenku pravého vykoupení, protože byl žid a dále proto, že žil v protestantském a anglikánském prostředí, jež se ztratilo v nevěře a individualismu vlivem moderní filosofie, anebo ustrnulo na mrtvém formalismu litery. (Viz: Leonard Ragaz: Od Krista k Marxovi a od Marxe ke Kristu.)

Tovární dělnictvo je tedy „vyvoleným“ národem, prostým prvotního hříchu (= třídního vykořisťování), jenž nakazil společnost lidskou. Proto může a musí vysvobodit, to je, zvítězit a vládnout. To bude počátkem smíření a souladu lidstva.

Tyto věty — je zřejmé — nejsou zralými, logickými úsudky rozumu. Jsou to kategorická tvrzení, jež člověk může přijmout jen slepou, neuvažující věrou. Neboť pro nic podobného nemáme důkazů. Vidíme zase protipřirozené<sup>3</sup> dogmatický ráz marxismu. Podobných rozporů je v marxismu dosti.

Sám pojem továrního dělníka jako absolutně ideálního člověka v „posledním“ království je těžko přijatelný: Strojová tovární práce je bez tvůrčí radosti lidského ducha; nedává dosti volného času k vědeckému a uměleckému rozvoji dělníkovu; tělesně oslabuje; odlučuje od přírody atd. Práce v továrním ovzduší je také pochybnou školou mravnosti. Pojem dělníka předpoklá-

dá někoho vyššího, myslícího a řídícího jeho práci.

Ani Marx ani Lenin nebyli proletáři-dělníky, a přece se prohlašují za jediné hlasatele pravdy, o níž sami říkají, že se zjevuje jen „vyvolenému“ dělnictvu.

Marx také hlásá, že dělnictvu-spasiteli jest vše dovoleno, vše mu musí býti obětováno. Toto všechno tedy je kouzlem marxismu, táhnoucím zástupy, jimž životní zaměstnání nedává času ani možnosti k hlubší úvaze. Tady je semeno revolucí (Rusko...).

Marxismus je tedy náboženstvím, protože má svou víru, svou naději — ale není náboženstvím pravým, protože nemá lásky.

Bylo řečeno, že osobnost, t. j. člověk s celým bohatstvím své svobodné bytosti, pro Marxa neexistuje. Člověk není podle něho — aristotelsky řečeno — *subiectum determinans et ordinans*, nýbrž *obiectum determinandum et determinatum*. Moderním výrazem: člověk je obyčejným materiálem, prostředkem a nástrojem sociálního dění; je mrtvou součástí velkého výrobního stroje (Rusko). Jeho život je „funkcí ve vývoji hmotných výrobních sil“. Zmíněný vývoj skončí vítězným oslavením socialistické společnosti a ta bude bohem. Tomuto „bohu“ obětoval Marx i v 19. stol. lidské oběti, to jest lidskou svobodu poznání a lásky, a zničil v člověku obraz Boží skutečný („*amore ad ideam duci*“) tím, že ho chtěl učinit bohem; je to podobná scéna jako mezi Adamem, Evou a hadem. „Budete jako bohové“ — a pojedli a otevřely se oči oběma — — poznali, že jsou nazí...“ (Gen. 3, 7.)

Ruský carský despotismus ve svých bezohledných zásadách nechával nedotčenu aspoň podstatu lidské duše; bolševismus jej tedy předstihl i v tomto.

Církev rozhoduje o otázkách duševního života, aby člověka spasila; bolševismus duši ničí. Činí více, než by si dovolil sám Bůh. Dosáhnou snad ohromného rozpětí hospodářských sil, ale bude to koupeno nesrovnatelně draho: cenou člověka-dělníka.

Sociální demokraté — mírnější odchovanci marxismu — přijali do svého programu programový článek liberálů a demokratů: „Náboženství je věcí soukromou.“ Církev nemá vlivu na veřejný život. Vidíme, že je to ústupek době, jehož v Marxově učení nenajdeme. Je to odbočení doprava, jasněji řečeno, k buržoasii. A proč? Lidé začínají myslet na to, za čím jdou, a kam jsou vlastně vedeni, proto bylo nutno něco slevit. Marxovi nebylo náboženství věcí soukromou. Věrný marxista nemůže býti ani křesťanem, ani ničím jiným, neboť *marxismus sám je náboženstvím*. (Rusko pronásleduje nejen Církev, nýbrž i po-

<sup>3</sup> Praví se „protipřirozené“, protože není proti lidské přirozenosti uvěřit něco jen pro věrohodnost mluvícího, ale podávaná pravda nesmí býti zřejmě proti rozumu.

hanská mongolská božstva v Asii.) Výrok, že náboženství je věcí soukromou, může marxista připustit, ano hlásat, žije-li mezi buržoasií. Tím zachrání sebe, a ve svém okolí způsobí rozklad, učí Rusko.

Poněvadž tedy marxismus je náboženstvím, lékem proti němu musí být zase náboženství, a to prožité svými hlasateli v celé své nadpřirozené síle, zvláště sociální. „Miluj bližního svého jako sebe —“

Abychom přemohli lež komunismu, musíme napřed poznat a uznat jeho pravdu, praví Solovjev. Hospodářsky, i jinak by nám mohl být velkým vzorem. Ale metafysicky, a proto podstatně, je nesprávný ve svém bezbožectví, modloslužbě strojů a v popření svobody lidského ducha.

Mimoděk se vtírá myšlenka, zda nebyl komunismus (aspoň ruský) se svým důsledným prožitím zásad, třebaš bludných, poslán na výstrahu nám, kteří si myslíme, že máme monopol na spásu duší a srdce máme líná a necitelná. Všichni jsme podoba Boží, všichni jsme povoláni k životu věčnému. A když ten, kdo má přebytek z daru Božího, nedá z povinné lásky bratřím, kteří umírají hladem, a proto nemohou uskutečnit plně to, proč je Bůh poslal na svět, v takovém případě milosrdná spravedlnost Boží má právo a povinnost vzít jedném a dáti druhým. Křesťanství, t. j. katolictví, je dáno duším jako takovým, proto nemůže být výsadou určité třídy. Je Boží a všech lidí. Neboť je jediným zaručeným, protože zjeveným, poměrem každého člověka k Bohu-Otci.

Někteří pronásledovatelé křesťanů budou u Boha ospravedlněni, protože pronásledovali zneužití posláni Syna Božího. Někteří obránci křesťanů budou odsouzeni, protože hájili nepravost na místě svatém.

Marxismus *hlásá* království Boží na zemi. Křesťanství je radikálnější: *obnovuje* je na nebi i na zemi. Marx byl velkým duchem, ale neměl tvůrčích sil. Jeho učení jest jenom reprodukcí poměrů a názorů 19. stol., jež věřilo, že hmota dává a ovládá všechno. Dnešní společenská, hospodářská i mezinárodní krise učí, že nebyl pravým prorokem. Hospodářský rozvoj není všechno. Člověk má větší bohatství: duši, poznání a lásku.

Věda, bohatství a moc nejsou ničím bez lásky, o níž pravil náš božský Spasitel: „Oheň jsem přišel přinésti na zem, a co chci jiného, než aby hořel?“ (Lk. 12, 49.) *Br. J. Veselý O. P.*

### *Soumrak dětství.*

Nespořádaný duch je sám sobě pokoutou.  
Sv. Augustin.

Jestliže se dnes mluví o osvobození dítěte z nejrůznějších vlivů, jestliže se dále tvrdí, že moder-

ní dítě je postaveno k životu jinou tváří, než třeba naše předválečná generace, nelze toto tvrzení šmahem uznávat ani schvalovati. Svoboda dítěte je problémem, který se nedá řešit jediným škrtem pera, ba ani za dobu jedné generace tak, aby byl vyřešen definitivně, natož správně. Uvolní se uzda bujnému hříběti, zbude schvácený kůň. Spoutá-li se dítě předpisy všeho druhu, vyvíjí se na jedné straně člověk pohodlný, který nepřemýšlí, protože přemýšlejí jiní za ně, na druhé straně vzniká živelný odpor proti všemu řádu lidské společnosti a konečné zabřednutí do extrémních forem oposičních, které neschválí žádný společenský řád a jež končí přece jen v kriminále nebo polepšovně. My lékaři dostáváme do ruky dítě choré, pravda, ale choré proto, protože se na něm nějak provinil společenský řád, ať již tím, že třeba trpí hladem a bídou, protože rodiče nemají zaměstnání, nebo tím, že si zaměstnání hledalo samo a prodávalo své síly jen proto předčasně, aby se uživilo.

Člověk, tedy i dítě, je vybaveno pudem a touhou po životě. Moderní dítě, které ztratilo onen kontakt s rodinou, jak tomu bylo dříve, je vystaveno na pospas dravému proudu života bez jakékoli ochrany a chrání se pudově, jak může. Ztratí jednoho dne ilusi krásného dětství, protože život je tvrdý a protože se chce několikrát denně jíst. A najde se dosti špatných lidí, kteří dítě naučí všem neřestem a nectnostem dospělého člověka. Nutí to k vážnému uvažování, když přijde 8leté děvče s venerickou chorobou akutní, nebo chlapec, který se dal za několik korun zneužít, protože musel; doma není co jíst, byl by bit, kdyby nepřinesl večer peníze. A velmi smutný jest obraz dítěte, které kašle krev a páchne kořalkou... Tyto denní obrázky se mně příliš hluboko vryly do duše, musel jsem o nich přemýšlet i jako přednosta nemocnice k nim zaujmouti stanovisko ať úřední, ať jako člověk. Cítím neklid před touto ohromnou zodpovědností, která na mne je vložena. Takové děti se dají těžko spoutati a přesvědčiti, že dospělý to s nimi myslí dobře. Nejsou zvyklé vlídnému zacházení a nechtějí se podrobiti domácímu řádu, nedají se spoutati, protože jim bylo tvrzeno, že jsou moderní, svobodné děti, které mají právo na život. Jsou to, bohužel, též často vlivy politické, které korumpují duši dítěte zásadami, jež nedodržují ani staří straničtí bojovníci, aby je mohlo dodržovati dítě. Jiný případ dítěte, které mně řekne s klidem: „Už musím z nemocnice, bude zítra posvácení v X. a já musím něco vyžebrot, abych mohl dáti tatínkovi,“ mne velmi zneklidní. Nepustím je z ošetření, protože vím, že jeho choroba vyžaduje dlouhého a opatrného léčení, hlavně klidu a dobré stravy. Dítě uteče v nemoc-



ničních šatech a je přivedeno strážníkem s pláčem. Bylo přistiženo při krádeži vajec v kurníku. Poranilo strážníka na ruce, jak se zuřivě bránilo, aby nebylo odvedeno zpět. Ví, že něco provedlo, co nemělo, ale stojí vzpurně, křičí jen tak, aby budilo náladu, tluče sebou, chce jít, třebaže vědělo, že nebude mít večer dát co do úst. Bude muset krást. Přijde matka, o níž by se předpokládalo, že je rozumná žena, protože má 9 dětí. „Jen ho pustěj, pane, šak se neztratí, ať fagan něco dělá, beztak jen chleba užírá.“ Totéž dítě přivede matka za dva dny s akutní otravou alkoholovou, snažíc se namluviti lékaři, že si zkazilo žaludek. Dítě zvrací kořalku, na kterou dostalo doma proto, že provedlo dobře nějakou krádež na poli.

Jiné děti sportují, chodí s dospělejšími do chat v sobotu večer, po neděli domů, odtud do školy. V chatě spí na zemi, pozorují dospělé nebo dospívající a tváří se tajemně. Všelicos vidí. Jsou to tvorové droboučcí, bledí, vyžílí, třesou se na celém těle, jsou nahrblé, ale jsou to děti, které hrdě prohlašují, že chodí na tramp, že umí kouřit cigarety, ba i doutníky, a potřebují dosti velké dávky lihovin. Jsou to děti, v jejichž kloubech se pevně usídlil reumatismus se všemi následky: srdeční vadou, znetvořením kloubů. Ve 13 letech jsou to invalidi, otékají jim nohy, mají krátký dech, zamodralé rty, a do dvacíti umírají.

Ale i nápadně často se nyní objevují v dětském věku a na rozhraní dospělosti poruchy štítné žlázy, zejména po akutních infekcích, a to po chřipkách. Poslední epidemie chřipková byla toho markantním dokladem. Chabý organismus vysunul se z rovnováhy tím, že neměl dosti obranných sil. Všecko to nutí k přemýšlení a k rychlé pomoci. To je však kámen úrazu. Pomáhati rychle

a dobře je dvojí. Zabezpečiti hmotně je důležité, ale nesmí se zapomínati ani na to, že člověk nemá jen tělo, nýbrž i duši. Duše chce klid, chce okolí, které by ji neštvalo a neubíjelo. Dnešek však vyrábí hesla ponejvíce politická, pochybných kvalit, a útočí již od útlého mládí na duši dítěte. Není pravda, že ji vede ke klidu. S počátku dítě nechápe, dělá prostě to, co dospělí, imponuje mu to, že se podobá dospělému. Později však vidí, že nemá z toho prospěch. Mělo by jiné, své vlastní, specifické zájmy, ale musí poslouchat. Dítě potřebuje pomalého vývoje, pomalého zpracování lidmi, kteří jsou si vědomi svého úkolu. Domnívám se dále, že dítě potřebuje výchovy náboženské. O tomto předmětu se mnoho diskutuje, jedni jej zavrhuji úplně, poukazujíce na Rusko, kde bylo oficielně náboženství zrušeno a zavedeny místo něho nauky jiné, ať se jmenují jakkoli. Bylo tedy třeba náboženství nahraditi, čili jinými slovy ukázalo se, že není tak zbytečné, jak si mnozí mysleli. Při tom se sovětské statistiky přiznávají, že pečují o 3 miliony dětí „bezprizorných“, ze kterých vyrůstali zločinci nejtěžšího rázu. Spojití blahobyť hmotný s duševním klidem bylo cílem vychovatelů všech staletí. Jen tak se mohla vychovávat generace harmonická, která by dovedla někam dojít a jež by se čestně v životě umístila. Světová válka zlámala tyto povinnosti a snížila zodpovědnost za život a duši dítěte na minimum, často tak trapné, že se zvíře mělo lépe. Jestliže pak z toho vyrostla generace chorá, hledající cesty a tápající ve tmách, není to jen její vinou. Ale je povinností, aby všichni podali pomocnou ruku na vybudování lidství zářícího, vyrovnaného, za něž by mohli zodpovídati komukoli. Dr. L. Riedl.

## KRITIKA

Královská akademie italská (Reale Academia d'Italia) vydala důležitou knihu dokumentární pro studium myšlenkového vývoje středověku:

*Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*  
(Scuola di Gioacchino da Fiore) a cura di C. Ottaviano, Roma 1934.

Autor tohoto nového vydání (které je velmi kritické a zároveň luxusní), předvádí svému dílu předmluvu: Ustoupilo do pozadí mínění 18. a 19. století v osvícenství, že středověk bez rozdílu je tmavý a proto bez života a nastala doba pomalé, trpělivé historické práce, plné lásky k věci. Středověk je plný bouří a probíhá jím tisíce proudů a myšlenkových zápasů.

Po dlouhé době zkoumání dokladů historik

může mluvit o středověku jako o době boje a myšlenkových převratů a vášní v životě politickém, sociálním, filosofickém i theologickém, a to v takovém rozsahu, že se nedá s ničím srovnat.

Rok 1000, který je charakterisován jako hrozný, znamená *druhé mládí lidstva*, neboť v rozsáhlých nových formách usmívá se život. Je možno mluvit o „rinascimento“, není-li toto slovo bráno ve smyslu obrody pohanského naturalismu, nýbrž v pravém smyslu obnoveného mládí lidského pro všechny národy, které poznaly římskou kulturu. Tato obroda trvala až do 1400 a snad poněkud dále. Politický život italský tam má své počátky a rovněž kultura nabývá nových nebývalých forem.

Rozkvétá život náboženský, uskutečňuje se



ideální společnost, vedená principem křesťanské lásky, rovnoprávnosti a společenství statků — nadlidská duchovnost. Gioacchino da Fiore jest jedním z velkých teoretiků myšlenky, že Itálie je vyvoleným národem, aby uskutečnil křesťanskou společnost. Lidstvo má dospět k nadlidské skutečnosti nového věku, což předpokládá sice boje, avšak i vítězství, k čistotě a lásce lidí navzájem, bez rozdílu a stavů, k nové formě křesťanského státu, který spravuje papež bez politiky a bez zápletek do časného majetku a kněží čistého života.

To jsou snahy Gioacchina da Fiore. Tyto ideje byly rozšířeny a heretici vlastně se snažili svým způsobem o totéž uskutečnění.

Pojem takové lásky působí na kulturu a umění (na příklad Dolce nabývá nového stylu, Dante mluví o Beatrici atd.).

Je jisté, že Ottaviano dává do historie doby knihy, kterou vydává, mnoho světla a pochopení doby pravého středověku, v němž byl život a světlo.

*Alfred Adler: Člověk jaký jest;*

základy individuální psychologie. Nakladatelství Orbis, Praha.

Touto knihou se dostává do češtiny proud individuální psychologie, který znamená rozhodně mnoho dobrých poznatků pro výchovu lidstva. Člověk v psychickém životě je tu brán zcela jinak, než v materialisticko-atomistickém pojetí dřívějším. Smysl psychických projevů je jasný z celku živé bytosti. Je to proud, který se staví rozhodně proti nezodpovědné lenosti a netečnosti determinismu ve vlastní výchově, v němž člověk odkládal odpovědnost za vlastní nevychovanou zvlášť, slabost a neřesti. V mnoha bodech vyniká individuální psychologie a snaží se vniknout do psychických dispozic a situací, v nichž se člověk nachází a neví si rady. Jsou ovšem některé principy, s nimiž individuální psychologie Adlerova operuje, které neodpovídají plně přesnosti a všeplatnosti, jak se jim přikládá. Není na příklad všeplatný princip Adlerův: „Rodina nás osamocuje“; ne svým zřízením, nýbrž svým neporozuměním a nedůsledným sestavením. Je též velká nepřesnost v pojmu lidské duše a v jiných psychických realitách. Individuální psychologie značí však dobrou novou metodu k poznání duševního stavu a k výchově.

*Léon Brunschvieg, Les Ages de l'intelligence,*

Paris, Alcan, 1934; (tato kniha je souhrnem přednášek na Sorbonně 1932—1933).

Autor idealistického směru klade na začátek tato slova: Svět mohl býti mnohokrát zachráněn,

kdyby k duševní kvalitě nepatřila kvalita myšlenky. První ctnost života jest intelektuální a záleží v tom, že člověk překoná pýchu dogmatismu, z něhož pocházejí různé nes skutečné výsady jak pro jednotlivce, tak pro národ.

Knihy Brunschviegova dovede odstranit kriticky všechny systémy, které se vloudily do filosofie a nemají s ní nic společného, jako doba citu, bezprostřední intuice, prožívání a snění, aspirací atd., je správně kritická ke Katovi a Hegelovi, avšak nakonec úloha filosofie, která se jí předpisuje, není ničím jiným i u autora, než: nauka o pravdě, nezávislá na sociologickém konformismu dneška nebo jeho individualistickém rozvratě (což odpovídá pravdě), avšak dodatek: immanentní a neosobní, jejíž vývoj poslouží na věky k posouzení filosofů. Všechna časová konfuse ztrácí svou povrchnost a časovou nesprávnost analýs prvků, z nichž sestává, neboť jejich původ se neztotožňuje s jejich vždy novým zjevením. Zahrnují do sebe stupeň vývoje inteligence; tato dovede roztrždit prvky na postupná období a na stupně, a to vše tvoří celkový pohyb.

Neurčitost této koncepce je mnohem větší než v jiných teoriích, které autor kritizuje. Kritičnost začíná u daného jsoucna, jemuž se musí podrobit lidský intelekt ne tvořící, nýbrž přijímající a závislý.

*Kurt Schilling, Der Staat,*

seine geistigen, Grundlagen, seine Entstehung u. Entwicklung, Ernst Reinhardt, München, 1935.

V poslední době vyšla zvláště dvě význačná díla o státě: přítomné dílo a druhé, o němž bude řeč: *Der Staat in der Katholischen Gedankenwelt*.

Důvod, psát knihu o duchovních základech státu, je jasný: Život je v nebezpečí, má mnoho svých dnešních problémů hospodářských, kulturních, náboženských a politických. Přichází přirozeně snaha k záchraně. Všechny snahy ukazují, že lidský intelekt má právo a možnost udávat směry k záchraně. I když jsou tu neujasněné směrnice, přece neusměrňenost nemůže býti posledním slovem v tak důležité věci, nýbrž právě naopak v tom případě je třeba věcného a životního myšlení, aby dalo orientaci a kritérium pravdy. Vědomé porozumění je poslední, co platí v lidském jednání. Kdo se o ně nestará, ztrácí pevnou půdu pod nohama a rozbíjí se o mnohé a nekonečné možnosti. Myšlení je neúčinné jen tehdy, je-li polovičaté, je-li diletantismem; jinak nemůže býti v rozporu duch se životem.

Stát v našem uvědomení se nedá konstruovat *aprioristicky*, podle kantovského vyjádření, *jedná-li se o vědecké vybudování*. Stát musí povstat i vědecky a filosoficky z jeho vlastních konstruk-

tivních prvků. Jednotliviny, které by se daly označit jako prvky, jsou lidé, z nichž sestává národ, vlast i stát. *Proto základní poznání státu znamená poznat živé lidi, tedy život sám*, a tím jsme u filosofického jádra státu.

Snaha posledních dob, sestavit pojem života a státu, připustila jim některé prvky: na příklad mluvit o státu může biolog, pak jurista a snad ještě historik může podat přehled po složitých součástech života a státu. Tyto jednotlivé odborné vědy mají sice své slovo, avšak je to pozorování částečné, zbývá filosofický pohled i na státní útvar; jen tento pohled může být *totální*, to jest *úplný a jednotný*. Úplnost a jednota jsou velmi důležité prvky v lidském poznání, zvláště v intelektuálním poznání.

*Pojem života*, jímž máme začít postup k pojmu státu, musí být pojmem všeplatným a všezahrnujícím, úplným, totálním. *Každý životní pohyb se svou specifickou vlastností musí být zahrnut*. V pojmu státu je nutno začít s nejširším pojmem života, neboť všeobecné (universální) je vždy nejprvnějším a nejpůvodnějším zákonem v poznání. Nejširší pojem věci je nejjasnější a nejvíce zahrnuje.

Velikou důležitost při tom má první vyjádření intelektuální o věci, které vyjadřuje slovem „je“. Toto slovo „být“, „je“, znamená objektivitu a platnost, oproti tomu, co je čistě subjektivního.

*První určení živé bytosti je, že zůstává vždy táž, totéž individuum*, které dovede svým způsobem reagovat na prostředí a okolí, v němž se pohybuje svým životním způsobem. *Životní běh je nepřetržitý a zároveň tento běh tak spolu souvisí*, že jedna část podmiňuje druhou a poslední projev tohoto běhu zase první. Je to *vnitřní účelné dění a nepřetržité*, které se nazývá udržování individua. Toto udržování znamená zároveň vývoj a vzrůst a cílevědomou ustavičnou změnu, podle *účelného plánu*. *Tento účelný plán je dán živou bytostí, a znamená životní funkci jedince ve svém prostředí*, a tím je dána i *autonomie* v tomto přirozeném určení.

*Živá bytost reaguje účelně proti všem jevům a všemu, co by mohlo rušivě zasáhnouti do vývoje a udržování individua*.

Okolí znamená souhrn všeho, co je kolem nás, co podle daného životního plánu přispívá vlivem k vytvoření postavy a stálého stavu, přizpůsobení živé bytosti. *Je možno pohlížet na okolní vlivy rovněž se stanoviska účelnosti*. Zevnější činitelé působí rušivě na vyrovnaní životního postupu; *reakce živé bytosti znamená snahu vyrovnat se, nabýt rovnováhy*. Udržování znamená tedy účelný postoj v okolí, ve světě, a tato účelnost vyplývá z přirozeného složení živé bytosti (z vnitřní její účelnosti).

To je tedy vlastní charakteristika života.

Život je první element, z něhož sestává člověk a národ, abychom dospěli k pojmu státu. *Účelem života je, vyplnit svůj úkol, který je mu dán okolnostmi*, z nichž se pohybuje; výsledek toho je *udržování* a vývoj individua. *Nemá-li život úkolu, jak se to může stát v lidském druhu života, může sebe sama učiniti člověkem cílem a úkolem, stává se život mechanickým projevem udržování sebe a tím i vystupňovaný požitek ze života*; takže *učiniti sebe cílem života znamená hledati vědomě požitek pro požitek*. Požitek je však vždy možný jen ve stupňování; vystoupí-li požitek tím že životní úkoly se ztratily, z přirozené funkce, pak nastává katastrofa životní, život požírá sám sebe.

Postup v určování státní struktury je v díle Schillingově podrobný a přesný. Ze všeobecného pojmu života přichází k určení lidského života, který se charakterisuje dvěma prvky: 1. vědomím, 2. rozšířením individuálního vědomí ve společenské. Všechny životní úkazy, instinkt i vědomí jsou prostředky k dosažení životního cíle. Lidský život je rovněž plný denních úkolů. Rozum však se liší od instinktu, že nepodléhá nutně instinktu a může vésti samostatně k životnímu cíli, ovšem předpokládá cíle instinktů. Nesamostatnost záleží v tom, že člověk upadá v mnohých věcech do instinktivního způsobu jednání a reakce. Životní úkol přivádí člověka ke společnosti, a to v její nejdokonalejší formě, ke státu.

I když některé součásti knihy nelze připustit, přece má kniha Schillingova cenu přesné vědecké a stupňovitě vybudované nauky o státě, z níž je možno mnohým věcem o státu dobře rozumět. Je to jedna z důkladných studií vědeckých, která postupuje přímo aristotelskou metodou od nejznámějších prvků ke složitosti celku.

Druhá kniha důležitého obsahu je:

*Dr. H. Rommen, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt;*

Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn  
(25 proc. sleva v zahraničí), 1935.

Tato kniha filosoficky doplňuje předchozí knihu a v mnohých věcech dává větší přesnost.

Podle různého pojmu člověka vznikaly různé teorie o státu, o jeho vzniku a účelu. Jsou to zvláště dvě extrémní teorie, že člověk je idylicky a rajsky dobrý a autonomní, a proto stát vznikl tím, že uzavřel smlouvu, sociální kontrakt: Druhá zase předpokládá pravý opak, že člověk jest od přirozenosti dravec; nastal by boj všech proti všem, neboť egoistický člověk, hnán pudem, by hleděl strhnouti vše. Proto se sjednocuje s jinými jen pro vlastní užitek. Tyto teorie popírají

v člověku něco, co mu patří. První neuznává porušenost, druhá přehání lidský egoismus a zvěřekost. Základna společenská a tedy i státní je v člověku mnohem hlubší.

Původ státu má své základy v intelektuální a tedy *sociální stránce lidské přirozenosti*; není to tedy jen z určité potřeby a užitku, ani ne z duševního základu tak, jako by sociální element přišel později, nebo byl prostě přidán. *Společnost nebo společností znak je totéž, jako rozumnost.*

Jednotlivec přesto, že má své funkce jako životní individuum, není absolutně osamocen a nezávislý, nýbrž znamená spíše úd, součást, jest konkrétní člověk: takže, jak praví Przywara, *není vědomí společnosti, které by nevycházelo z individua, a není vědomí jednotlivosti, v němž v hloubce nitra by nebyl směr ke společnosti.*

Člověk od přirozenosti jest určen pro společnost, a to pro nejvyšší její formu, pro stát, jest občanem, takže vědomí člověka jako občana splývá s vědomím být údem státu. *Takže patřit ke státu, je spojeno s lidskou bytostí, která by byla nedokonalá bez tohoto vztahu.* Povaha lidská je takto věčně a všepjatně spjata se státní formou společnosti. Zároveň však je patrné, že pojem člověka neurčuje hned určitou formu státu; nemůže býti tedy hned bezprostředně z něho dána určitá teorie politická.

*Živost ve společnosti a státě, v rodině a národě je život uveden do řádu, což znamená zdokonalení lidské přirozenosti, a tedy cíl lidského života, rozumného života.* Není to diktováno ze základní špatnosti, nýbrž prostě z přirozené struktury lidského ducha.

Vše, co je v člověku nezřízené, sklony ke zlému (z porušené přirozenosti) svádí k určitému rozvratu; člověk má však svůj mravní charakter, podléhající regulačnímu principu lidského života, vůli. Zlo, mravní zlo není vlastností lidské bytosti, nýbrž popřením, porušením zákonů přirozených a Bohem chtěných, které jsou v bytosti lidské.

*Přirozené síly lidské a sociální struktura, svobodné jednání v lidské bytosti jsou schopné vytvořit určitý řád a tvořit jej svobodně podle životních podmínek a okolností, podle stupně duchovního prostředí a vývoje, v němž se tento životní projev pohybuje. Člověk musí vykonat svůj úkol a cíl. A to je přenecháno přirozené moci a síle svobodné lidské vůle, aby uspořádala životní řád, aby člověk dospěl k svému životnímu úkolu a cíli.* Tomu se neprotiví ani život křesťanský, který má uskutečnit spásu a *dokonalost duše* (se všemi prvky, které tato dokonalost obsahuje), zde na této zemi, a to lidskými snahami a ctnostmi, milostí posvěcenými a povýšenými. *K ctnosti*

*je nutný dostatečný příděl a používání pozemských statků, praví svatý Tomáš, k čemuž právě slouží organizace státní, v hospodářství i v mravním usměrnění.*

Přirozená základna není jen dočasným a přechodným politickým systémem. *Člověk se svými životními cíli nabývá tedy základního poměru ke společnosti.* Je individuum, které potřebuje společnosti k svému životu a k vyplnění svého životního úkolu a cíle.

Tyto myšlenky znamenají nezničitelnou základnu lidské společnosti a státu a znamenají též omezenou moc státní, jakož i nutnost přirozeného poměru k Církvi. Poslední část knihy pojednává o poměru státu a Církve.

Česká kniha, družící se k dvěma předchozím, je kniha dra B. Vaška:

*Rukojeť křesťanské sociologie,*

1935, Lidové knihkupectví v Olomouci.

Obsahuje vše, co je třeba vědět v sociologickém a hospodářském životě lidském, aby měl pevné základy křesťanské spravedlnosti. Jsou to ty nejjistější základy, na nichž je možné vybudovat společnost.

Dr. Vašek soustředil do rukojeti vše nejdůležitější a nejpodstatnější, takže je možné přímo katecheticky nabýti z ní vše, co patří ke křesťanské sociologii. Kniha je vypracována na základě papežských encyklik a znalosti světových lepších děl o různých věcech sociologických. Takový souhrn by měl býti vlastně životní příručkou všech odborníků i neodborníků.

Týž autor vydává současně nové překlady encyklik Lva XIII. „*Rerum novarum*“, Pia XI. „*Quadragesimo anno*“ a „*Casti connubii*“ (o křesťanském manželství). Nelze ocenit nové vydání těchto tak tvorných dokladů lidské společnosti a života.

*Eduard Winter: Bolzano a jeho kruh.*

Přeložil doc. dr. Z. Kalista, vydal Akord v Brně 1935.

Bolzanova osobnost byla nám dlouho zahalena záhadným závojem, jenž obepínal celou postavu reformátora a nedovoľoval dlouho nahlédati do jeho duše a celého pojetí jeho života. Málokdo věděl přesně, co si máme vlastně o Bolzanovi myslit. Eduard Winter, profesor pražské bohoslovecké fakulty, přinesl svou přísně kritickou studii o Bolzanovi mnohé novum v náhledu na Bolzana. Ve své knize: *B. Bolzano und sein Kreis*, jež vyšla přede dvěma lety a jež nyní vychází péčí Akordu v českém jazyku, líčí velmi kriticky

život a učení myslitele a vychovatele Bolzana, přibližuje ho „filosofům i matematikům, theologům i pedagogům, kteří všichni mají úzký vztah k Bolzanovi“. O postavě Bolzanově vyšlo již několik studií, avšak Winterova studie předčí objevením nových, dosud neznámých pramenů, jež nám ukazují Bolzana jako vědce a průkopníka nových směrů, o něž zápasil těžce sice, ale přece s úspěchem. „Winter přistupuje k Bolzanově osobě s poznáním velmi pronikavým. Přistupuje k Bolzanovi s důvěrným porozuměním soukromému a citovému životu jeho, a to netoliko na základě nových dokumentů, nýbrž i vyzbrojen novou koncepcí myšlenkového zjevu Bolzanova.“ V této studii postřehneme Bolzana matematika a logika, iniciátora, jemuž nevyhovovaly staré, vyšlapané již cesty v řádu poznávacím; objeví se nám Bolzano již v mladém věku jako muž neobyčejných znalostí, který jako triadvacetiletý mladý profesor si dovedl získati mnoho posluchačů. V theologii však měl názory, zcela se mnohde lišící od dogmat Církve katolické, a není divu, že byl stále podezírán a pronásledován pro svá příliš svobodomyslná pojetí katolického náboženství, až konečně také bylo jeho učení odsouzeno. Mnoho, bohužel, z naturalistického a osvícenského vlivu Bolzanova zůstalo dlouho v mentalitě rakouského kleru, až do posledních dob. A po této stránce obnova studia Bolzanova neprospívá mnoho, rovněž ne jeho nepřesnost filosofická.

Překladatel Winterova Bolzana Zd. Kalista přičinil k dílu ještě mnohé zajímavé poznámky, jež samozřejmě tím více a lépe nám osvětlí mnohé věci.

Že právě edice Akord, podnik studentský,

k nám uvádí tuto studii, je nutno vítati co nejvřeleji. Spolek katolických akademiků „Moravan“, jenž je majitelem Akordu a vydavatelem této vzácné knihy, přinesl badatelské práci o Bolzanovi v české řeči velikou a cennou práci.

*Der grosse Herder.*

12. svazek (poslední). Unterführung —Zz—

Poslední svazek Velkého Herdera zakončil monumentální dílo, jímž si nakladatel postavil skvělý pomník. Tento velký naučný Herderův slovník je jedinečný svého druhu. Objektivnost, přísný katolický názor na osoby i věci, úžasná přehlednost a při tom stručnost, nikterak nejsoucí na závadu srozumitelnosti, dávají tomuto dílu první místo mezi literaturou tohoto druhu. Tímto posledním svazkem bylo ukončeno dílo celé řady odborníků, pracujících velmi pečlivě a důkladně ve svých určených oborech, obětujících námahu práce dobru společné věci. Již jsme zde měli několikrát příležitost oceniti tento Herderův podnik, proto není třeba se o tomto díle mnoho šířit. Nakladatel a vydavatel této encyklopedie dovedl dáti svému naučnému slovníku také důstojnou a patřičnou vnější úpravu; obrazová část slovníku vyniká nade všechna jiná, dosud vydaná díla tohoto druhu svým jedinečným, přesným, technicky bezvadným provedením. V knihovně každého vzdělance by mělo býti toto dílo, poskytující tak bohatou a důkladnou příležitost k sebevzdělání v jakémkoliv oboru. Podobného díla s tak přísně katolickým názorem na vše a při tom tak důkladného a vědecky vypraveného nenajdeme nikde jinde. Proto, kdo jen trochu může, sáhne rád po Velkém Herderovi.

## POZNÁMKY

**Ideál demokracie.** Článek Jaroslava Kallaba v časopise „Věda a život“ 1. č. II. roč. zaslужuje několik poznámek, neboť uvedený časopis si udal za cíl spojovat vědu s životem, ukázat kouzlo vědecké práce a zároveň ukázat, že vědecká práce je plna dramatického napětí, a že chce své čtenáře informovat spolehlivě, zajímavě a srozumitelně.

Tato poslední věta byla splněna v článku J. Kallaba, který podal jasné a spolehlivě definici demokracie, jak si ji představuje, takže skutečně taková definice budí dramatické napětí, ovšem napětí, které už dlouho pozbylo své možnosti nového výbuchu;

je to napětí uměle vyvolávané zástupci protestantismu. (Jedna věc je však velmi sofistická, t. j. zaměňovat napětí protestantské s napětím vědeckým.)

Kallab píše: „Demokracie jako ideál státního zřízení není myslitelná bez uznání určitého ideálu mravního. Mravní ideály jsou vždy odvozeny z určitého názoru světového, to jest z určité odpovědi na otázku po smyslu života... Je známo, že myšlenkovým otcem *moderních demokracií* je onen směr ve vývoji náboženského myšlení, jenž zavrhl středověkou představu Církve jako prostředníka mezi člověkem a Bohem. Tím padá

nejen rozdíl mezi laiky a klerem, nýbrž i představa, že pozemská instituce, Církev, by mohla svými svátostmi zprostředkovati Boží milost. Jinými slovy rovnost a svoboda tu vystupují ne jako prameny výhod, nýbrž jako důvod, proč na sebe bereme břemeno vlastní odpovědnosti. Ve filosofii to znamená: Autorita nemůže nahradit vlastní poznání. Přijímat pravdy a poučky z pouhé poslušnosti, z pokorného podřízení autoritě nemá ceny...

Protestantismus budoval mravní řád na osobní odpovědnosti jednotlivce... Poznání pravdy a dobra není něco, co by nám mohlo připadnout

zvenčí, nýbrž hledáme je v sobě.

V politice to znamená, že za vlády tohoto světového názoru ani stát není nejvyšší autoritou při rozhodování o tom, co má být, při stanovení společenského řádu. Stát vzniká svobodnou smlouvou mezi rovnými, svobodnými a mravnými individui...

Tuto protestantskou ideologii demokracie by si měli uvědomit mnozí politikové dneška! Je v ní několik sofismat a nesprávností jak theologických, tak filosofických, tak politických.

1. Nesprávnosti theologické. Kallab předpokládá věc, proti níž se staví, která však ve skutečnosti je docela jiná. (*Sophisma falsi suppositi*.) V tom předpokladu, jak jej má Kallab, vše by platilo tak, jak to tvrdí! Jenže je známo, že protestantismus nebyl nikdy a není upřímný, aby přiznal, že věc theologicky se má jinak. Církev není prostředníkem mezi Bohem a lidmi, nýbrž znamená spojení s Kristem-Bohem; je to mystická jednota, kterou zprostředkuje Kristus; jeden je prostředník náš Kristus. Poněvadž však se sdružují lidé, tedy tvoří společnost, která je viditelná a má svou organizaci. Hlavou její je Kristus, který ji vlévá život, viditelnou hlavou z vůle Kristovy, jeho zástupcem je Petr, skála, kterému byla dána k tomu moc. Církev jako instituce pozemská by nemohla skutečně svými svátostmi zprostředkovat milost. Avšak Církev je Kristus udílený a požívaný v duších, svátosti jsou znamením z moci Kristovy; v tomto pojetí a skutečnosti nejsou to vynálezy a instituce lidské. Tedy theologicky je článek Kallabův celý sofistický!

2. Filosofická nesprávnost a sofistická nesprávnost není v článku menší.

První proposice je:

Autorita nemůže nahradit vlastní poznání; to není vynález Kallabův;

tuto základní větu lidského poznání a činnosti vyslovil již Aristoteles, že dokonce blaženost lidská záleží ve vlastním poznání pravdy. Sv. Tomáš buduje na této pravdě celý systém o lidské blaženosti přirozené i nadpřirozené. Nikde nevylučuje z poznání vlastní práci a činnost, v ní je blaženost. Ani v nadpřirozeném řádě nemůže být něco dáno k věření, co by odporovalo vlastním zákonům logiky a lidského intelektu. (Rozpor je jen tam, kde protestantismus jej postavil uměle t. j. tak, že nechce připustit správný smysl zjevených pravd.)

Mimo to i zjevené pravdy, k nimž nepřišel sice přirozený intelekt sám od sebe, musí mít dostatečný rozumný důvod k věření. *Víra je rozumná*. Tento dostatečný důvod záleží v poměru stvořeného tvora k První Inteligenci, k První Příčině a Pravdě. Bůh první Inteligence a Pravda má větší právo mluvit člověku o sobě, než člověk o Ní. Nemůže člověk určovat Boha, jaký smí být a jaký ne, nýbrž řekne-li Bůh o sobě svůj intimní život člověku, je to pro člověka nesmírná vznešenost a zdokonalení. Tím však netrpí vlastní činnost intelektu lidského, nýbrž naopak je zdokonalena i tam, kam by se svými přirozenými silami poznání nikdy nedostalo. Autorita nikdy nenahrazuje vlastní poznání.

Nebyl to protestantismus, který buďtoval mravní řád na osobní odpovědnosti jednotlivce, je to zase etika Aristotelova, která propracovává tuto thesi a křesťanská nauka dodala poslední důvod osobní odpovědnosti (který vlastně protestantismus odstranil). Postup filosofický u Kallaba je venkoncem sofistický.

Aplikace na politiku není lepší. Kallab přejímá dogmatický a neodůvodněný předpoklad, že stát vzniká svobodnou smlouvou mezi rovnými atd. Závěry, které z toho plynou, ne-

jsou logicky spjaty s tímto předpokladem. Člověk neučinil smlouvu k uzavření společnosti, nýbrž je v něm samém přirozený základ k společnému životu. Je rozumný tvor, nestačí sám sobě ani k tělesnému ani k duchovnímu vývoji. Život sám určuje člověka přirozeně pro společnost. Pak je jasný i důsledek, že společnost je pro člověka prostředkem k jeho vývoji, k dosažení přirozené dokonalosti tělesné i duševní.

Druhý nedůsledný bod, který neplyne logicky z předpokladu Kallabova, který má však hlubší základ, je, že se na svobodu nesmí hledět jako na individuální libovůli, nýbrž jako na danou schopnost, řízenou lidským intelektem, která může volit vhodné prostředky k dosažení životních cílů. (Tato definice je poněkud přesnější než u Kallaba.) Cíle samozřejmě neznamenají jakékoliv neobjektivní zájmy, nýbrž obecné a objektivně platné. Vůle je dokonale svobodná, jde-li za těmito platnými a životními úkoly, takže skutečným občanem je ten, kdo hledá z vnitřní potřeby spravedlnost; spravedlnost je objektivní dobro. Tyto závěry mají svůj pevný a logický základ v přirozeném určení lidském pro společný život, nikoliv v názoru Kallabově. Přivést lidstvo k celému ideálu lidství se nepodaří Kallabovi jen věrou, že ideál lidství je v člověku samém. Naopak, je příliš zřejmé, že člověk je velmi vzdálen od ideálu a že jen dlouhotrvajícím úsilím si získává něco z ušlechtilosti, k níž má svůj poměr. Křesťanství pomáhá člověku k účinnému dosažení celé ušlechtilosti, plné odpovědnosti, mravnosti, a jiných vlastností, bez nichž se žádná forma státní, tím méně demokratická, neobejde. Bylo by na čase, aby oficiální zástupci vědy nevňášeli do ní protestantská sofismata a nesprávnosti.

*Oprava tiskových chyb z min. čísla* Filosofické revue, č. 4.: str. 172 vlevo 10. ř. zdola vynecháno slovo „význam“ ve větě: pochopili význam španělské renesance; vpravo 2. ř. zdola má býti *hořký* a drsný smích (m. teplý); — str. 173 vpravo 9. ř. shora má býti logicky *sevrženého* systému místo nezatíženého!! — str. 187 3. sloupec ř. 22. shora má býti *vykládá* m. vyhlásí; ř. 15. zdola

má býti *podobně* m. povolně!! — str. 188 2. sloupec ř. 4. zdola má býti *Goyar* m. Coyan; 3. sloupec ř. 25. shora má býti *Villoslada* m. Vitoria!! 3. sloupec ř. 32. shora má býti *odpovídá* m. odpovědi. — To jsou opravdu chyby, které ruší smysl. Mimo to je více chyb pravopisných (i—i).

## EXISTENCE DUŠE.

**D**nešní kultura pěstuje velmi živě k vysvětlení života vitalismus. Mechanické vysvětlování se ukázalo a stále víc ukazuje nedostatečné, aby vysvětlilo celou skutečnost a jednotlivé její jevy životní. Jedna část (zvláště biologů) se zastavuje u konstatování tohoto faktu, že existuje tajemství života, jehož celý důvod není dán v mechanickém systému. Jiná kategorie vědců sestavuje dále systém k vysvětlení a tento systém se rovná určitému animismu; jeho pojmy však se nerovnájí klasickému vitalismu aristotelsko-tomistickému.

Nový vitalismus je tendencí nejen ve filosofii, nýbrž i v biologii. Je to reaktivní směr proti mechanismu, který vládl koncem 19. stol., a který je reprezentován starší generací i u nás. Ve skutečnosti a v jádře ani jeden ani druhý směr není novostí ve filosofickém životě.

V mechanistické kultuře se jeví jako cíl veškerého poznání snaha rozložit všechny úkazy života, i ty nejsložitější, na fysicko-chemické prvky. Je však dvojitý mechanismus, a to: metodický, kterého používá věda, zvláště biologie aktuální. Každá přírodní věda uvádí zkušenostní jevy na jevy prostší a již známé. Proto i biologie nemůže rozkládat své jevy než na fysicko-chemické prvky a na zákony, kterými se řídí prvky a tímto předmětem se zabývá bio-fysika a bio-chemie. Takový postup je legitimní, poněvadž jen mechanickým programem ve zkoumání jsou seskupovány poznatky v plán a je jich dobře použito k výkladu zkušenostních jevů. Tyto poznatky přispívají zároveň technice a jsou přístupné smyslům; technika realizuje v mechanismu život.<sup>1</sup>

Druhý směr mechanismu vyvstává vedle prvního, který však nemá tutéž legitimitu jako první. Mechanismus legitimní a metodický nekřiví skutečnost a omezuje své poznatky na prostorově-časové podmínky životních úkazů; nepřekračuje

hranic své metody a netvrdí, že je tím určen a vysvětlen celý život. Kdežto mechanismus filosofický považuje za základ všeho dění živého materialistický monismus a z něho buduje systém světový, vědecký, duchovný, mravní i politický. Tento systém překračuje legitimitu svého tvrzení, neboť předpokládá to, co nelze dokázat, že lze rozložit živou bytost jen na fysické prvky. Proti tomuto směru se staví jako reakce vitalismus.

Důvody k vitalistickému směru se dají uvést na tyto:

Analytická metoda (t. j. rozdělení živé bytosti) přivádí k mechanismu, t. j. lze živoucí bytosti rozložit na prvky prostorově-časové a hmotné. Avšak, chceme-li znovu konstruovat celek a jednotu živého organismu, učinit novou syntézu z elementárních prvků a činnosti, je patrné, že tyto činitelé spojení a kombinování nedávají jednotu a celek živé bytosti. Proto plyne konkluse, že k vysvětlení jednoty a celku je třeba prvku, který uniká metodě analyticko-mechanické a proto patří tento prvek do jiného řádu, než složené prvky. (Podobně i složení hmoty podle fyziky analysí dává dostatečný důvod různých hmotných jednotek, avšak fyzika nemůže vysvětlit vlastnosti jednotek ze základních zákonů na př. elektronů.) Totální činnost jednotek hmotných se nedá vysvětlit vlastnostmi prvků, nýbrž vyžaduje určitého činitele, který uniká metodě analyticko-mechanické. V živém organismu nejsou úplně tytéž reakce, jako je lze provádět „in vitro“ a přesto nejsou méně chemické. Věda se setkává s přírodní účelností.<sup>2</sup>

Tento pojem účelnosti bývá hodně zabarven psychologicky, aby mohl být potírán. Je jisté, že se zneužívá pojmu účelnosti, zvláště tehdy, je-li určen aprioristicky a z něho jsou vyváděny prostředky. Věda musí postupovat opačným způsobem, z hmotných úkazů a jejich činitelů k účel-

<sup>1</sup> A. Brachet, *Le but et la méthode de l'embryologie causale*, Scientia, Févr. 1931, R. Collin, *Mécanisme et animisme en biologie*, Revue de Philosophie, 1935. Sept. octob.

<sup>2</sup> Podrobnější výklad tohoto pojmu v biolog. dění viz R. Collin, v cit. článku str. 394-7. atd.

nosti. Je však též jisté, že vnitřní finalita přírodní je prvním jevem. Vnitřní finalita značí plán čili formu, která se má uskutečnit ve hmotných prvcích. Jenom zevnější účelnosti může být zneužito, nikoliv vnitřní.

Albert Brachet vyjádřil životní dějství, že život stále tvoří; tvoří formu s neformovanou hmotou, tvoří složité orgány z hmotných prvků jednodušších, tvoří struktury zvláštním specifickým chemickým postupem. Vývojové dění má svůj původ i cíl už v zárodku, což znamená immanentní dění. Živá bytost konstruuje sama sebe, hýbe se, jedná v sobě — je to zase činnost immanentní. Všichni činitelé immanentní činnosti jsou zjištělní mechanicky, avšak to, co nepatří do laboratoře, je první hybný prvek, t. j. princip této činnosti.

Z této základny je patrné, že vše, co nespadá pod měřítko smyslového poznání, eo ipso není možno považovat za nepravdivé. Je skutečnost zjištělná adekvátnějším prostředkem poznání, t. j. intelektem. Intelektuální poznání zjišťuje přesně princip života, jako jednotící a regulující prvek životní činnosti. Moderní vitalismus ponechává tento prvek v neurčitosti a nazývá jej „entelecheia“. Klasický vitalismus jej charakterizuje jako útvárný prvek a princip života. V lidském organismu je tento prvek zvláště charakteristický a zjevný i poněkud přesněji ve své povaze, neboť je svérázný svou činností životní, která teprve není rozložitelná na hmotné prvky. Dlouhou dobu věnovala teoretická psychologie snahu rozložit všechny duševní jevy, i vyšší, na původní, prostý jev, z něhož by se dalo vysvětlit vše ostatní, složité dění životní. Sensualisté jej viděli v citění, racionalisté v myšlení, intuitivní voluntarista Schopenhauer ve vůli, moderní existenciální filosofové v určité úzkosti, ponejvíce však v nepojmenovatelných a duševně neurčitelných projevech citu a nálad.<sup>3</sup>

Proti této jednotící snaze vystala jiná, požadující za základní jev pluralismus, že je více základních jevů duševních. Nová psychologie se více kloní k této druhé. (Rozklad na prvky je spojen s názorem na svět a život.) Nová doba stanoví

jiný základ jako bezprostřední poznatek, totiž že psychické já není složeninou zážitků, nýbrž naopak, že každé prožití předpokládá osobního nositele, jemuž patří. Je to samozřejmý předpoklad, avšak má vážné důsledky: prožití vyžaduje já, duševní život vyžaduje osobnost. Tento požadavek nové psychologie je vlastně jen logický vývoj předchozího období biologického, o němž jsme se zmínili. Život je projev celku a jednoty, která určuje cílevědomě každý životní jev. Druhý důsledek, který bude ještě patrnější, je, že nejsou vysvětlitelné duševní jevy, jsou-li rozkládány jen na původní prosté prvky mechanicko-fysiologické. Duševní život má svou svébytnost a svéráznost. Předpokládá osobnost. Jiný samozřejmý požadavek je princip tvůrčí syntézy, jak jej objevila tvarová psychologie. Celý duševní život tvoří jednotu, avšak i jednotlivé součásti jeho jsou jednotné projevy, které jsou organicky včleněny do celku a jejichž jednotnost není vysvětlitelná jako resultát prvků, z nichž sestává. Duševní život je úplný celek, jednotlivé součásti jsou částečné celky. Tvarová psychologie se stala společnou všem psychologickým směrům<sup>4</sup> a překonala klasické období asociativní psychologie.

Empirická metoda se ukázala nedostatečnou k vysvětlení myšlenkového jevu a ukázala, že asociativní schopnost nerovná se myšlení, neboť myšlení není souhrn rozptýlených představ, nýbrž jeho rys je chápat a mít *smysl*. Dnešní psychologie se tím zásadně rozchází s předchozí generací „vědecké psychologie“.<sup>5</sup>

Nové pojetí psychologie intelektuální schopnosti stojí úplně v protívě proti pragmatickému pojetí, které určovalo myšlení jako účelnou biologickou funkci. Definice myšlenkového jevu byla: schopnost, která účelně používá prostředků, aby zaujala stanovisko k novým požadavkům.

<sup>4</sup> Viz Aloys Wenzl, tamtéž.

<sup>5</sup> Proto zamítá Wenzl i funkcionální teorii Dürrova, poněvadž mechanická asociativní psychologie nejen, že není považována za vědeckou, nýbrž je vůbec vědecky neuznatelnou. Tyto základní rysy moderní psychologie jsou víc a více potvrzovány ve fyziologii a též psychiatrii poskytla mnoho nového materiálu. (Viz Wenzl v cit. díle.) Proto je těžko pochopitelná „vědecká“ těžkopádnost mnohých autorů u nás, viz na př. čas. Věda a život, čís. 3 v poznámce „Farmakologie duše“, kde duše = ústřední nervstvo.

<sup>3</sup> Viz Aloys Wenzl, Wissenschaft u. Weltanschauung, Meiner-Verlag, Leipzig, str. 206.



Při tomto pojetí neinteligentní není jen ten, kdo málo myslí, zvláště tehdy, kdy myšlením by se mohlo více dosáhnouti, nýbrž i ten, kdo mnoho myslí; zvláště tam, kde by se dalo víc dosáhnout použitím myšlení. Takový pojem myšlení nevystihuje celou šíři duševní schopnosti, a nepodává jádro věci. Kdo mnoho myslí a nedovede použít svého přemýšlení, nemá dostatek smyslu pro účel a tedy má malé porozumění. Účelné použití myšlení předpokládá myslící schopnost, která chápe obsah věcí a smysl, a pro toto porozumění souvislosti obsahu a smyslu řeší úkol a vidí účelnost. Tedy intelligence rozhoduje, nikoliv výsledek, který může být někdy náhodný. Intelligence je význačná možností chápat smysl a tím prozrazuje kapacitu tří rozměrů: 1. hloubku, která značí pochopit podstatné a obsah v tom, co je vnímáno smysly. Tato činnost bývá označována jako „Wesensschau“ nebo jako intuitivní činnost intelektuální a je předpokladem každé intelektivní činnosti. Scholastici nazývají tuto činnost chápání povahy věci (quiditas), která má ovšem své stupně: počáteční a vrcholný; k vrcholnému chápání se dospívá další prací srovnáváním a vymezováním pojmů (compositio et divisio). Intelektivní činnost předpokládá smyslové vnímání konkrétní skutečnosti, její vlastní ráz je „Wahrnehmen des Wesens“, pochopit věcný ráz a povahový rys nebo znak, někdy hlouběji, někdy méně.

Druhý rozměr myšlenkového života je výška; znamená schopnost abstraktní. Tato činnost znamená emancipaci ducha ze vši prostorovosti, tělesnosti, hmotnosti a časovosti. Podle aristotelско-tomistického pojetí existují tři stupně abstraktivní činnosti. Počáteční schopnost intelektivní chápat smysl a obsah (quiditatem rei) i ve svém nejnedokonalejším proniknutí vlastně už abstrahuje od jednotlivosti věci a pozoruje na ní, co má společného s jinými téhož druhu, t. j. její povahu, čili to, co je podstatného. Každá věda musí býti na některém stupni abstrakce lidského intelektu. Přírodní vědy se nezabývají jediným předmětem, nýbrž společnými hmotnými znaky předmětů téhož druhu. Abstrahují od jednotlivosti. Matematika se svými axiomaty abstrahuje ještě více, neboť její předmět je kvantita věcí a její vztahy, pokud jsou chápány intelektem a

vyjadřovány symbolicky bez smyslově vnímaného obsahu.<sup>6</sup>

Nejvyšší stupeň abstrakce je abstrakce metafyzická, kde se intelekt nezabývá vlastnostmi hmoty, nýbrž podstatným rázem věci, co je ve věci bytostního a podstatného a snaží se to vyjádřit dokonalým pojmem. Tedy toto pojetí je cílem počátečního chápání a poznání vůbec. Poznání dostupuje vrcholu v metafyzické abstrakci; tam má ráz absolutna.<sup>7</sup>

V něm si intelekt o věci vyřkne dokonalý pojem (verbum mentis). Celá a pracná cesta k pojmovému vyjádření, po níž jde lidský rozum se skupováním znaků a srovnáváním, vylučováním těch, které pozná, že nemají vztahu k věci, dospívá k vrcholnému cíli, když intelekt si dokonale věc vyřkne správným pojmem.<sup>8</sup>

Intelligence uplatňuje ve všech vědách a poznatcích svou výši. Jedině abstraktní činnosti jsou vlastně věci poznatelné.

Třetí rozměr intelektuální činnosti se projevuje v jejím rozsahu. Jaký je rozsah schopnosti, která chápe vnitřní vztahy a obsahový smysl věcí?

Tento intelektuální rozměr neznačí jen extenzivní zahrnutí všech poznatelných věcí, jak se vyjadřuje svatý Tomáš: „Intellectus potest fieri omnia,“ t. j. svým způsobem může pojmut vše, co je poznatelné, nýbrž značí i všechnu systematickou a synthetickou činnost. Je to schopnost organisace (comprehensio), neboť se jedná o pojmy, které mají široký obsah, soustřeďují plnost vztahů obsahového smyslu a vyjadřují jej jediným úkonem, t. j. universálním pojmem. V universálním pojmu není jen zesílená představa jedné věci, nýbrž obsahový smysl, který má zároveň vlastnosti vyjádřené nahoře, t. j. vyjadřuje podstatné a bytostní znaky a je abstraktní, t. j. čistě duchového rázu. Takovýmto pojmem dostává intelekt přehled po jednotlivinách obsažených v universálním vyjádření. Je tu nesmírný rozdíl v činnosti intelektuální a smyslové, která vnímá jen jednotliviny a nedovede postřehnout

<sup>6</sup> Viz Al. Wenzl, Theorie der Begabung, Meiner, Leipzig.

<sup>7</sup> Absolutno ve smyslu uvedeném ve Fil. Revue č. 1. tohoto ročníku.

<sup>8</sup> Viz Mercier, Psychologie I. II., str. 56, Louvain.

přehled po obsahovém smyslu, nedovede rozšířit vjem jednotliviny na všechny jedince téhož druhu. Intelektuální činnost svými rozměry svědčí o činnosti nepoutané na hmotu a prostor, na čas a pohyb, jako jsou vázány smysly ve své činnosti poznávací.

Je to sice další zpracování smyslového vnímání, avšak způsobem samostatným, který jde dále než smyslové vnímání a jde hlouběji v proniknutí věci a nevzdaluje se od konkrétních věcí. Je to pronikání skutečnosti. Smyslová představa věci představuje určitého jedince. V tomto jedinci je zahrnut celý obsahový smysl věci, který není předmětem smyslového vnímání, nýbrž intelektuální pronikavosti.

Tyto poznatky o činnosti intelektivní patří k duchovně-vědeckému zkoumání, které má dát zadosťučnění dnešní snaze o hlubší poznání duševního světa. Positivistická a zkušenostní psychologie přispěla velmi málo k prohloubení poznání člověka a jeho ducha.<sup>9</sup> Je dosud příliš držena duchem „přírodovědecké epochy“, která omezila problémy duchovního života jen na závislost duševních jevů a přírodních. Zatím však jsou tyto jevy nejen závislé určitým způsobem, nýbrž mají i svou samostatnost, svůj vlastní ráz a vlastnosti. Vznik psychoanalýzy a individuální psychologie poslední doby dokazuje, že pouhý poměr duševních jevů k fyziologickým nestačí ani medicíně. A z téhož důvodu nevysvětlených psychických jevů vznikají tajné nauky psychické.

Vedle této intelektuální činnosti bylo by lze pozorovat i činnost volní jako samostatný a docela svérázný projev ducha. O této činnosti však až při jiné příležitosti. K tomu, abychom poznali samostatný obor ducha, stačí prozatím intelektuální činnost.

Je možné tedy mluvit o duševní osobnosti lidské, o principu duchovního života a jeho projevů, které jsou nejpádňější v intelektuální činnosti. Každý člověk tvoří svou vlastní duchovní osobnost, přes všechnu rozdílnost a různost du-

chovních funkcí, i když nedovede přesně formulovat skrytou zákonitost své duševní struktury. Životní základna ducha oživuje jednoho k politickému životu, jiného k uměleckému tvoření nebo k vědeckému badání. Spranger označil několik základních forem individualit v ideálních typech (Lebensformen).

V těchto základních typech je nesmírná diferenciace, nespočetná různost duchovního utváření stejně jako ve vegetativním životě tisíce druhů květů. Lidství má nesmírné množství duchovních druhů.<sup>10</sup>

V člověku je tedy vnitřní struktura plná smyslu a zákonitosti, z níž se sprádá život hodnot, v nejvyšším vyjádření život hodnot pravdy, dobra, mravnosti, náboženských, uměleckých atd. To je obor samostatné činnosti, která plyne z duchovní struktury a principu. Člověk si denně uvědomuje tento život ducha mnohonásobným způsobem a jen vnitřní zákonitostí hodnot je člověk uvnitř organisován. Struktura osobnosti záleží na směru vnitřních dispozic k hodnotám. Prožívat hodnoty, chtít je a uskutečňovat, jsou projevy jednoty duchovní struktury a osobnosti lidské.<sup>11</sup> V člověku je tedy jednotící princip duchovních projevů a života, který svou činností projevuje značnou superioritu nad činností smyslovou, ve fyziologických a mechanických jevech. Přicházíme k témuž závěru jako v první části tohoto pojednání, že existuje princip života, z něhož vychází jednota životního dění, reakce, účelnost a jiné úkazy, kterýžto princip v lidském životě nad oživovací činností těla je svérázný a svébytný, je zdrojem činnosti duchovní, má své požadavky a cíle, které nejsou spojeny s fyziologickým děním, má svůj smysl, své poznání, svou lásku a své štěstí. A to vše je rázu duchového, nadprostorového, nadčasového, rázu věčného a hlubokého. Princip tohoto života má takovou strukturu, že všechny tyto požadavky a jevy z ní plynou. Je tedy nadhmotný, nadčasový a nadprostorový, je nesmrtelný.

*P. dr. M. Habáň O. P.*

<sup>9</sup> Viz Eduard Spranger, *Der Gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, Berlin.

<sup>10</sup> Viz Spranger v cit. díle, str. 20.

<sup>11</sup> Viz Spranger v cit. díle, str. 21.

# O METODÁCH BIOLOGICKÝCH.

**M**ěl-li bych hned na počátku charakterisovati současný stav v názorech biologů na metodiku biologie, řekl bych, že tu vládne určité kolísání, a to v tom, kterých metod lze v biologii použítí a kterých nikoliv. Jednota je v tom, že základem biologické práce je empirie — smyslové poznání přímé, event. pomocí vhodných přístrojů a vhodně volený experiment. Rozpor je v tom, jak daleko se smí biolog za tuto sféru smyslových poznatků pustiti. Všeobecně se uznává, že jisté logické zpracování empirického materiálu je nutné. Jde však o to, zda přísluší biologii při studiu živých bytostí opustiti pole přísné empirie a obírat se studiem i takových činitelů, na něž empirie nestačí. Konkrétně řečeno: náleží-li v obor biologie studium posledních příčin života i tehdy, jsou-li jimi nehmotní a neenergičtí činitelé — duše a Bůh. Bývá zpravidla tvrzeno, že této možnosti biolog nemá, což bývá dovozováno zdánlivě naprosto zřejmým poukazem, že biologovi chybí k takovému studiu metody. Někteří biologové jdou dokonce tak daleko, že tvrdí, že biolog ve svých pracích vůbec nemá počítati s jakýmkoliv iracionálním faktorem, nýbrž pracuje pouze s poznatky empirickými, má se prostě spokojiti se zpracováním materiálu touto cestou získaného. Těmto otázkám věnuji následující přednášku. Opakuji znovu, že mi jde především o to, vystihnouti, zda biologii stačí zmíněné elementární metody, či zda může ve svých pracích použítí nejširších pracovních možností.

Pátráme-li po příčině zmíněné nejistoty, shledáme, že přirozeně vyplývá z přerodu, jež biologie prožívá od materialistické éry dob právě minulých, mimo jiné charakterisovanou až slepou věrou v moc strohého empirismu, k vitalismu, jenž se nechce dáti uspokojiti výtěžky prosté empirie v řešení otázek biologických, zklamán jejich nemohoucností proniknouti hlouběji do jevů životních.

Abychom mohli zmíněnou otázku řešiti, je třeba si vůbec dobře předem uvědomiti, jaký je poměr mezi metodou a vědou jako celkem.

Každá věda je charakterisována třemi prvky: 1. předmětem studia, 2. cílem, 3. metodami pracovními.

Nesporně základním prvkem je předmět. Pokud ten trvá, trvá i věda.

Druhý v pořadí závažnosti je cíl či úkol. Projeví-li se neřešitelným, padá i věda. Velmi pěkně to ilustruje na př. astrologie. Dnes ji řadíme mezi pavědy, nicméně byla kdysi i ona vědou, pokud se věřilo, že lze vyčísti z konstelace hvězd osud jednotlivců, národů, výsledek událostí a p.

Třetím prvkem je metodika. Krise metod není ještě krisí vědy. Je pouze úkazem, svědčícím, že věda užívá špatné či nedostatečné cesty k řešení vytčeného úkolu.

Tázeme-li se nyní na vzájemný vztah těchto prvků, je nesporné, že cíl si sám určuje metody, ač ovšem by se dalo také namítnouti, že naopak metody určují cíl, neboť dlužno si voliti cíl dosažitelný, to jest takový, na nějž určité metody postačí.

Abychom si náležitě rozřešili tento rozpor, třeba si uvědomiti, že pracovní metoda je něco velmi nestálého. Užívá se jí potud, pokud vyhovuje. Lze ji zlepšovati a měniti. Cíl naproti tomu je něco trvalého a zásadního, hledanou odpovědí na určitou otázku či komplex otázek, pro něž stálo zato vědu vybudovati. Kdybychom tedy chtěli připustit nadřazenost metodiky nad cílem v tom smyslu, že metoda určuje cíl, bylo by to jistě ne-logické a nevěcné. Nepracovali bychom potom, abychom něčeho dosáhli, nýbrž pracovali bychom jaksi pro práci samu, očekávající buď ze zvědavosti nebo více méně lhostejně, co z naší práce vyplyne. Práce taková byla by bez programu. Program bychom prací hledali, spoléhající více méně na náhodu.

Snad by bylo možno takovou práci i něčeho dosáhnouti. Vždyť se tvrdí, že mnohé závažné objevy byly učiněny čirou náhodou, nicméně byla by to jistě práce po většině neplodná, nehledě k tomu, že bychom zanedbávali důležitou stránku tvůrčí, totiž vůli.

Nelze ovšem také popřít, že metody cíl omezují. Tento stav však dlužno považovati za dočasný a nelze na něm strnouti, nýbrž snahou vědovou musí býti — naléztí metody nové — cíli lépe vyhovující. V tom právě spočívá význam programové práce řízené cílem, že vytrvale pod-

něcuje k novému hledání, jímž věda žije. Vždyť hledati pravdu znamená často totéž jako hledati metody.

Aplikujme nyní řečené na biologii. Předmětem jejího studia je život, čímž zatím rozumíme onen souhrn jevů charakterisující živé bytosti. Cílem biologie je proniknouti co nejhlouběji do životních jevů. Není pochyby, že je to úkol velmi těžký a nelze dnes bezpečně říci, zda je vůbec dosažitelný, neboť neznáme potence svého rozumu vzhledem k tomu, co nazýváme životem. S tím ovšem dlužno počítati. Co z toho však plyne pro cíl biologie? Nic méně, než učiniti zadost tomu, co bych nazval vědeckým svědomím, poctivě totiž, a pokud to mravní zásady dovolují, všemi způsoby se snažiti dospěti co nejdále v poznávání hledané pravdy. To je, myslím, nesporné. A co z toho plyne pro metodiku biologie? Voliti všechny metody, jež jakkoliv mohou přispěti k proniknutí co nejdále k hledané pravdě. Tím zajisté otvírá se možnost jakési neomezenosti ve volbě metod, přirozeně, že jen metod vědecky oprávněných.

Tím právě přicházíme do rozporu se zmíněnou běžnou praxí biologie, jež po příkladu jiných věd přírodních, nechce vystoupiti z úzkého okruhu empirie.

Mnozí biologové otevřeně odmítají zkoumati vnitřní stránku životních jevů, vyhrazující biologii pouze stránku tvarovou a úkonovou. Podle toho biologii přísluší zkoumati pouze tvar a fyziologickou funkci a jejich vzájemný vztah, avšak vlastní podklad životních jevů — poslední příčinu zkoumati odmítají, prý z nedostatku metod.

Na první pohled se zdá toto tvrzení správným. Nač naše staré metody stačí, to řešme! Ale tu právě se dopouštíme základní chyby, již jsme vytkli dříve, dávající si totiž metodami určovati cíl.

Je-li tedy cílem biologie vystižení vlastní příčiny života, je třeba k tomu něčeho více než prosté empirie.

Mohlo by se snad namítnouti, že toliko filosofii sluší pátrati po podstatě jevů a věcí a že takto vlastně zachází biologie v obor sobě cizí a boří se hráz mezi vědami. K tomu třeba podotknouti, že biologii nejde o zhodnocení vztahů mezi hmotným a nehmotným — to přenechává filosofii — jí jde o odkrytí těchto vztahů. Ostatně onoho

bourání hrází mezi biologií a filosofií a všeobecně odstraňování přehrad mezi vědami se netřeba obávati. Vždyť právě v tomto sbližování a částečném splývání věd třeba spatřovati přednost a pokrok. Je třeba naopak toto sbližování, vyplývající organicky z potřeb sbližujících se věd, jen vítati. Pěkně nám to ilustruje vývoj věd a jejich pracovních metod.

Snad žádná věda ve svých počátcích nebyla hned dokonalá, s jasným programem, metodou a cílem. Víme dobře, že se vědy rodily zpravidla z poznatků odkrytých za zcela jiným účelem než za účelem poznání určité pravdy. Byly to, jak známo, povýtce praktické snahy, jež založily novou vědu. (Botanika vzniká z bylinářství, astronomie ze snahy po orientaci mořeplavců či poutníků pouští, kde orientace podle okolí byla nemožnou a pod.)

Mohl by snad někdo namítnouti, že tedy nahodilost a bezprogramovost byla počátkem vědy. Je tomu skutečně tak, ale právě toto nahodilé sbírání poznatků charakterisuje primitivní stav vědy a teprve tehdy věda stává se skutečně vědou, když se projeví snaha po spojení těchto poznatků. „Vědění nejnižšího stupně jest nesjednocené vědění, věda jest vědění částečně sjednocené, filosofie jest pak vědění sjednocené úplně,“ praví Spencer. Jednotlivé vědy ve svých počátcích jevily se velmi osamoceny. Dalším rozvojem se teprve sbližovaly a sbližují a právě v tom třeba spatřovati pokrok. Poincaré píše: „A co je věda? Je především klasifikací, jest uměním spojovati fakta zdánlivě cizorodá, ale přirozeným příbuzenstvím spojená; jinými slovy, věda je soustavou vztahů.“ My bychom krátce řekli: věda je hledání řádu.

O užití nových metod v biologii usiluje moderní škola vitalistická. Zdůrazňuje, že dosavadní metody nestačí. Žádá, aby místo dosavadní orientace k chemii a fyzice se biologie orientovala hlavně k psychologii a metafyzice a nerozpakovala se užití jejich pracovních metod. Mechanisté této snaze vytýkají, že se tak zavádí do biologie příliš spekulace o pojmech iracionálních, což se přiči konstrukci biologie, jakožto vědy empirické. Vytýkají, že se tím zavádějí do biologie iracionální činitelé, na něž běžná empirie nestačí. Speciálně vitalistům pak vytýkají, že při-

stupují k řešení biologických problémů s jistými předsudky, čímž se stávají jejich práce více méně subjektivními. Konkrétně řečeno: vitalisté zavádějí do biologie pojem duše, eventuálně i Boha, což nemůže býti bez vlivu na jejich objektivitu. Jiní biologové, stavíce se objektivními, žádají, aby biolog nebyl ani vitalistou ani mechanistou, nýbrž prostě biologem, čímž bude nejbezpečněji zaručena objektivnost biologické práce. K tomu bych poznamenal, že této žádané biologické objektivity se dosud asi žádný biolog nedopracoval a sotva kdy dopracuje a netřeba to považovati za neštěstí. Naopak! Pracujeme pro pravdu, nikoliv pro práci a už tehdy, hledáme-li pravdu, si na danou otázku odpovídáme, třeba jen neurčitě a hypoteticky. Naše práce je pak vlastně ověřováním takové odpovědi. Je pravda, vydáváme se tím určitému nebezpečí subjektivnosti. Avšak tento způsob vědecké práce je silnou vzpruhou k intensivní práci. Staví nám program. A takového povzbuzení potřebuje každý vědec, i ten nejobjektivnější. Nelze prostě oddělit od sebe vysněný ideál vědce a člověka. Vždyť i ten nejobjektivnější badatel konec konců pracuje z lásky k pravdě. A láska, či touha po pravdě je cit, jenž je vždycky subjektivní. Ostatně mýlí se velmi o své objektivitě ti biologové, již si myslí, že jsou objektivní v tom, nepřistoupí-li k řešení biologických otázek buď jako materialisté nebo vitalisté, nýbrž jako objektivní badatelé, užívající pouze objektivních metod empirických. Vždyť předpokládají, že s těmito metodami vystačí. Vystačí však jimi jen tehdy, jsou-li příčinami životních jevů jevy fyzikálně-chemické. To tedy vědomě nebo nevědomky předpokládajíce, jsou vskutku materialisty.

Ostatně kdybychom vitalismus pokládali za předsudek, který rušivě zasahuje do biologické práce, platilo by to o všech biologických teoriích. A co by potom z biologie zbylo, kdybychom si odmyslili všechny její hypotезy? A ostatně nikdo rozumný nebude velký význam hypotез pro vědu popírat. A také vitalismus je konec konců vědeckou hypotезou.

Chápeme ovšem odpor materialistických biologů proti novým proudům v biologii psychologicky i lidsky. Nejsou všichni dostatečně upřímní, aby přiznali úpadek materialistického názo-

ru v biologii sobě i jiným a nedostatečnost čistě empirických metod pro řešení záhad života. Člověk se věru nerad loučí se vžitými názory a vědci bývají velmi nedůtkliví na svůj duchovní majetek.

A nemohouce si doznati úpadek materialismu, chtějí alespoň, aby se nemluvílo o šťastnějším duchovním dítěti odpůrců. Nechať prý se nemluví ani o materialismu ani vitalismu, což se dá provést jen tak, že se biologie přidrží svého přísného empirismu. V praxi to znamená vzdání se hledání vyššího řádu.

Jistě správně praví neovitalistický biolog německý Uexküll ze školy Drieschovy: „Materialisté se omezují na výzkum vztahů hmotných částí k zevnímu světu, to jest, studují hmotné znaky života. Psychologové se kloní k tomu, studovati nehmotné znaky a jejich vzájemné vztahy. Biologům zbývá zabývati se nejtěžšími vztahy, totiž vztahy mezi hmotným a nehmotným. Tyto vztahy filosoficky zhodnotiti není úkolem biologie. Jí jde o to vyložiti tyto vztahy pro živé bytosti. Kdo jako čistý materialista a empirista přistupuje pouze k hmotným znakům, pro toho je vyloučeno, aby odkryl vztahy mezi hmotným a nehmotným, mezi objektem a subjektem. Kdo naopak se věnuje zkoumání vnitřních vztahů částí určité hmotné jednoty, pátrá zároveň po nehmotném činiteli. Neboť vztah sám není nikdy hmotný, nýbrž je to nehmotné pouto, jež hmotné části spojuje.“

A jiný neovitalista — Woltereck, rovněž ze školy Drieschovy, píše: Doufá-li biologie ještě dnes, že může ignorovati vše jakožto iracionální zbytek, co není analysovatelno materiálně-kausálně, mýlí se.

Nikoliv — pouhý empirismus v biologii už nestačí. Nestačí analyza, neboť organické bytosti jsou celky, nikoliv shluky částí a souhrny funkcí. Ne tedy k fyzice a chemii, nýbrž k psychologii, filosofii a metafyzice musí se biologie orientovati. Biolog G. Wolf píše: „Psychologie náleží k biologii, jelikož tvoří jednu část životních jevů, jelikož tedy pro ni konec konců musí platiti tytéž principy, jež platí pro jevy tělesného života. Oddělení psychologie od biologie může býti podle našeho mínění vytyčeno pouze co teoretický požadavek, nikoliv však vědecky proveditelné.“ To-

těž ovšem, dokládáme my, platí naopak: ani biologii nelze oddělit od psychologie.

To, co nám dosud ukázala chemicko-fyzikální analýsa živých těl a jejich úkonů, dokazuje jasně, že organické bytosti jsou nedělitelné celky. Že toto dokázala materialistická éra v biologii, za to jsme jí vděční.

Nic více však! Projevila se tak zároveň bezmocnou vůči řešení problémů života, musí tedy ustoupiti i se svou metodikou.

Nikoliv už pouhá empirie — analýse, nýbrž vědecká spekulace, intuice a synthese je třeba biologii.

*Dr. J. O. Martinovský.*

## ŽIVOTNÍ ZKUŠENOST — PRINCIP MOUDROSTI.

### I.

**R**eč o životní zkušenosti, jako principu životní moudrosti, má ukázati souvislost mezi životní zkušeností jako příčinou, a životní moudrostí jako účinkem. Nemluvíme tedy o zkušenosti v žádném z těch smyslů a pojmů zkušenosti, o kterých tu dosud bylo jednáno a o kterých potom bude řeč. Myslíme pouze na to, jaké místo patří zkušenosti v mravním životě a na výchovu k této zkušenosti v mravním smyslu. Jinak bychom mohli označiti svůj záměr jak životní moudrost je důsledkem mravní zkušenosti a o výchově ke správné etické zkušenosti. Celá věc jest pohled do psychologie a etiky svatého Tomáše Akvinského: v první části se jde podle jeho zásad, druhá část jest výhradně nauka Mistrova.

Ve své Summě proti pohanům napsal svatý Tomáš: „Posledním cílem vesmíru je pravda; moudrosti pak náleží podrobně vypořizovati smysl této pravdy.“ Dále doplnil tuto větu: že účelem práce moudrosti je, „aby se do duše vtiskl celý pořádek vesmíru“. V té myšlence máme ohnisko pro tuto hodinu, všechno další jsou paprsky z tohoto ohniska.

Cílem vesmíru je pravda: Pravda trojím způsobem: pravda znázorněná od příčiny tvůrčí, pravda poznávaná od lidského rozumu, pravda konaná lidskou vůlí. Tvůrce vesmíru dal vesmírem hmotný výraz duchovým pravdám své umělecky tvůrčí bytosti. Vesmír jest nám dán, abychom jej poznali, nejen jako jednotlivé věci, nýbrž jako vesmír, to jest jako souborné vyjádření myšlenky čili pravdy. To je cílem veškeré kultury hmotné i duchové.

Pravda však v tvůrci vesmíru tvoří nejen obsah jeho bytosti, nýbrž jeho bytost samu. Sv. Tomáš

výslovně praví, že pravda je sám život Boha. Slova sv. Tomáše z první části theologické Summy (I. 19, 3. 4) jsou: „Ten, jehož bytostí jest právě jeho rozumění a jemuž není od jiného určováno, co přirozeně má, ten má největší stupeň života. Pročež v Bohu jest život nejvíce. Žití jest u Boha rozuměti, a cokoli je v Bohu jako rozuměné, to je samo jeho žití, jest jeho životem.“ Tedy Bůh je život, protože je pravdou.

Tak tento výraz pravdy, zachycený a zužitkovaný kulturou, má se státi též naším životem. Poznaná pravda má býti a musí býti cestou k utváření našeho života. Pravda poznaná má vypěstovati naši kulturu etickou. Bylo tedy velmi správně řečeno, že etické ideály jsou nejvznešenější a poslední kulturní hodnotou, že z nich teprve dostávají svou hodnotu a září výsledky kultury hmotné a rozumové.

Kdo metafysicky poznal povahy věcí, nabyt tím základny pro etickou stránku života, která je právě tak nutná a povinná, jako stránka poznávací. Neboť je povinností člověka mravní život v činnosti vůle. Jako má člověk rozum i vůli, jako rozum a vůle jsou utvořeny na souladnou a jednotnou práci, tak vede přímá cesta od povahy věcí k mravním příkazům, vede přímá cesta od poznatků metafysických ke kategorickým závazkům mravním.

Skutečná, pravdivá a předsudky nezkalená znalost pravdy o povaze věcí je tedy zároveň zákonem pro činnost jednatelce člověka; neboť činnost jest zákonem člověku a to činnost právě na těch věcech, které jsou zároveň výrazem pravdy i zákonem o pravdě. Je tedy sama povaha věcí ve skutečnosti nezvratným zákonem pro životní činnost člověka. Vědomí, že takový účel dal tvůrce věcem, vědomí vnitřní povahy prav-

dy věcí, toto vědomí se nám tak stává svědomím. Pravda se stává nejen poznatkem, nýbrž mravním rozkazem k mravnímu životu podle pravidel pravdy.

Mravní život člověka, ve své největší hloubce a ve svém nejhlavnějším významu, je zásadní a nepřetržitě utváření vůle člověka v souhlase s tím, co vložil tvůrce do povahy věci. To jest naukou svatého Tomáše Akvinského, když praví, že povahou přirozené mravnosti jest conservare naturae ordinem, zachovati to, co plyne jako ideál a požadavek z povahy věcí, varovati se obojí krajnosti, upřílišnění i nedostatečnosti, zachovati střední cestu. To je také smysl onoho slavného požadavku evangelia Janova: poiein ten, alétheian — konati pravdu.

Cílem vesmíru je pravda, znázorněná, pravda poznaná a pravda konaná; tedy svým mravním životem má člověk povinnost konati pravdu. Zkušenost jest odedávna uznanou a osvědčenou vůdkyní v poznávání pravdy. Že její místo jest vynikající též v konání pravdy, zdá se plynouti již z dosud naznačeného spojení absolutního řádu životního s realistickou metafysikou. Také to plyne z toho, že tento absolutní životní řád uskutečňujeme jednotlivými, přesně vyhraněnými úkony, jež přece jsou vlastním oborem zkušenosti. Ale rozhodující pro problém jest otázka o jakosti těchto spojů. Záleží na tom, jakou cestou je zkušenost příčinou dokonalého konání pravdy, to jest životní moudrosti. A také na tom záleží, věděti, jakým způsobem jest uskutečňování absolutního životního řádu oborem zkušenosti.

Jako je dán člověku zákon činnosti, tak také každý svobodný úkon člověka, to jest, úkon jeho vůle, je skutečnou prací, ovlivňující něco ve vesmíru, řekli bychom podle svých nynějších pojmů, že jest prací na nějaké pravdě vesmíru. Každý svobodný úkon vůle člověka zaujímá určité stanovisko k nějakému předmětu našeho vědomí, ať je ten předmět v nás nebo mimo nás. Rázem nebo jakostí vůle při tom je dána povaha a ráz takového zaujatého stanoviska. Buď je to náklonnost nebo odpor, uctivé hodnocení nebo pohrdnutí. To jest naše dílo, kterého tu před úkonem naší vůle nebylo, to jest náš vlastní čin na pravdě, kterého tu rovněž před tím nebylo. Každý tak svým vlastním volným úkonem zasa-

huje do dějství ve vesmíru, svým vlastním, osobitým způsobem. Ale před tím naším zaujetím stanoviska jest přece již přesné stanovisko dáno, jest určeno povahou věcí samých. A tak etickým úkolem a etickým ideálem duševně zralého člověka jest, zaujmouti toto své stanovisko shodně s oním stanoviskem, které je dáno povahou věcí. Jeho povinností mravní jest, zachovati cesty a cíle, které jsou určeny pravdou povahy věcí, aby se nerušila znázorněná pravda, a tak aby se nerušil řád přírody.

Tu máme druhou poučku sv. Tomáše Akvinského k našemu problému: Mravní povinnost člověka jest, jednati podle přírody: to je ctnost, kdežto opak ctnosti, nectnost, neřest, hřích, jest proti přírodě. Je tedy úkolem mravně žijícího člověka, dávatí náklonnost nebo nenávist, hodnocení nebo pohrdnutí, každé tam, kam podle povahy věci patří. A napřed ovšem věděti, kam podle pravdy věcí dáti náklonnost, kam nenávist, atd. To by byla zkušenost v etickém smyslu: umění, vyznati se v jednání na jednotlivostech podle pravdivých etických ideálů.

Mohlo by se zdáti, že v takové záležitosti jest určitý paradox. Zkušenost má se vyznati — a v jejím vlastním pojmu se zdá býti právě opak, nemožnost vyznati se. Neboť podle svatého Tomáše Akvinského poznávací práce lidského ducha jde nutně přes práci a přes zprávy smyslů, a to až před vrcholky mystické intuice nadpřirozené. A ještě stojí v cestě přirozená neukázněnost představ a nárazů náruživostí a vášní.

Je příznačné, že etické zkušenosti dává svatý Tomáš vůdkyni v tak zvané ctnosti opatrnosti, latinsky prudentia. Zkušenostní poznávání a hodnocení jest výhradním oborem této pohotovosti lidského ducha. Její i české jméno ukazuje patření okolo, rozhlížení po jednotlivostech zkušenostního oboru a vybírání toho, co nejlépe odpovídá pravdě věci, to jest cíli té které věci nebo určitého činu, opatřiti člověka nejvhodnějšími takovými prostředky k dosažení cíle. Dále, podle svatého Tomáše tato ctnost opatrnosti jest přímou cestou k moudrosti.

Shrneme dosavadní, aby se vidělo, že jsme v samém jádru problému o životní zkušenosti, jakožto příčině moudrosti životní. Etickým povinným ideálem lidského jednání jest jednotli-



vými výkony vůle odpovídati pravdě, uložené ve vesmíru od příčiny vesmíru. Prvním předpokladem k tomu jest znalost jednotlivostí, které se děje zkušeností. Ale zkušenostní poznávání samo by vedlo k chybám, to jest k chybnému konání domnělé pravdy, kdyby nebylo vedeno opatrností, která svým opatrným pozorováním zkušenostních zážitků určí pravdivý cíl věcí a pravdě té odpovídající způsob provedení. Posledním výsledkem toho opatrného prožívání jest zachycení hlavních cílů i jednoduše všech věcí pod nejvyšší příčinou. To pak jest již moudrost životní, jednati pod dojmem a při zachovávání řádu nejvyšších příčin.

Vynikne to, určíme-li si, opět podle svatého Tomáše, pojem moudrosti. Základem Tomášovy nauky o moudrosti jest Augustinův výměr moudrosti: *sapientia intendit rationibus supernis et conspiciendis et consulendis* — moudrost upírá svou snahu k poznání nejvyšších pojmů, aby podle nich radila. I když odhlížíme od platonského pojetí těchto nejvyšších pojmů, jako před samými a mimo samé věci jsoucích vzorných pravd o věcech, přece nám zůstane stejná myšlenka: moudrost chce proniknouti přes jednotlivosti k nejvyšším a posledním cílům věcí a tak poznati nejhlubší pravdu věcí. Neboť cíl jest ukazatelem povahy věci. Odtud pak se vrací k jednotlivostem činů a zážitků zpět a stává se životní moudrostí, když podle svého pohledu a jeho souborného výsledku radí. Když se snaží jednání zařídití podle oněch nejhlubších pravd o věcech, aby činy člověka byly podle pravdy věcí a bylo tak zajištěno skutečné konání pravdy podle řádu přirozenosti věcí. To velmi dobře vystihuje český název moudrosti, jestli podle svého kořene značí člověka zralého, který již všechno ví a je schopen celého života a všech jeho úkonů cele, plátně a plodně.

Svatý Tomáš rozlišuje dvojí životní moudrost, pravou a nepravou, a trojí moudrost nepravou. Pravou a správnou životní moudrost částečnou má člověk, který pochopil vlastní pravdivý poslední cíl a tím nejhlubší pravdu o povaze určitého oboru, na příklad moudrý lékař nebo moudrý stavitel. Moudrost životní v plném smyslu má, kdo se dopracoval až k poslednímu cíli a v smyslu všech věcí, to jest vesmíru, kdo pochopil

pravdu vesmíru v jeho organické souvislosti s první nejvyšší příčinou a pak vše podrobuje ohledům na tuto nejvyšší příčinu, Tvůrce vesmíru.

Trojí nesprávnou moudrost charakterisuje u svatého Tomáše trojí nesprávné domněnání, že posledním cílem a smyslem věcí jest, aby člověk z nich měl pozemské výhody nebo požitky, což nazývá moudrostí pozemskou; nebo domněnka, že takovým smyslem věcí jest jen stránka požitková, což jest moudrost tělesná; nebo domněnka, že poslední smysl všeho je v tom, aby sloužilo za stupeň bezohlednému vyšínutí výše, což je od svatého Tomáše nazváno moudrostí d'ábelskou.

Takové jsou výsledky nesprávného vedení zkušenosti a ty výsledky ukazují, že se zkušeností nedospělo ke skutečné, pravé moudrosti, nýbrž jen k opravdové „zkušenosti“, jak mluvíme o člověku, zkušeném v neřesti. Moudrost pozemská a tělesná jest následkem utonutí životních zážitků ve smyslové stránce zkušenosti; d'ábelská moudrost zase jest následkem utonutí v náruživostní stránce zážitků. ve skutečnosti totiž a v posledním významu jest u všech náruživostí a vášní rozhodujícím stanovisko vynikání, co vynikne a co podlehne, nebo kdo bude vítězem a kdo poraženým.

Mohli bychom tedy říci, že zkušenost sama vede k moudrosti, ve smyslu moudrosti, jakožto dozralosti. Ale není-li zkušenosti správně užito, stane se z opakovaných zkušeností zralost buď jednostranná, po níž následuje pouze rozklad; nebo dozralost, po které následuje nový život — když chceme zůstat v obrazu dozralosti přírodního plodu. Avšak tento nový život vyrůstá jediné ze zkušenosti, vedené opatrností. Tu jsme konečně u úplného rozřešení problému: Životní zkušenost jest jen tehdy principem životní moudrosti, je-li zkušenost vedena opatrností.

A opět jsme u svatého Tomáše Akvinského v jeho nauce o ctnosti opatrnosti. Jeho nauka navazuje přesně na docela moderní pojmy.

Říkáme, že zkušenost v psychologickém pojetí obsahuje trojí: pozorování, sebepozorování, pokus; pozorování jest uvědomení zážitku, jeho velikosti, jakosti, síly; sebepozorování jest již hodnocení zážitku v jeho poměru a v jeho vlivu a v jeho dojmu na prožívající osobnost; pokus

pak jest umělé sestavení určitých okolností a dobrovolné přivedení do zážitku, ve kterém se opakuje pozorování a sebezpozorování.

Zkušenost v etickém pojetí jakožto životní zkušenost, obsahuje množství pozorovaných zážitků, množství sebezpozorování; pokus v etickém pojetí zkušenosti jsou vlastní rozhodování vůle při svobodně volných způsobech, kterými se zaujme stanovisko k jednotlivým případům mravního života.

Snad není třeba poznamenávat, že užitím výrazu „případy mravního života“ nemá být dáno omezení na určité, vybrané druhy skutků; zaujetí mravního stanoviska musí se týkat bez výjimky všech skutků člověka, ve kterých užívá vůle; neboť se svatým Tomášem tvrdíme, že každý svobodný skutek člověka je zařazen do mravního řádu již tím, že je svobodný; takže na příklad u člověka i požívání pokrmu jest činem mravního řádu, a musí mít také své zaujetí stanoviska k mravním hodnotám — jinak by nebyl lidským činem, a tím by již byl chybou. Ale z té poznámky vidíme, jak věcně a vhodně zde pokračuje nauka svatého Tomáše zásadou, že opatrnost „nekonečné množství jednotlivých zážitků uvádí na určitý malý a přehledný počet; aby totiž člověk z rozhledu a opatrnosti seznal, jaký výsledek a následek mívá zážitek nejčastěji“. A ještě z Aristotela povšechně dodává, že tato opatrnost, takto pořádající zážitky, jest umění vladařské, vůdcovské a stavitelské, a že ukáže vždy cestu k cílům vpravdě dobrým.

Tak vlastně určuje svatý Tomáš pojem životní zkušenosti takovou myšlenkou: Nesčetné zážitky umění uvést pod jednotná hlediska a to pod hlediska mravního života; neboť to, co vlastně opatrnost hledá a čím je vedeno jednání zkušeného, moudrého, je toto: řídit skutky cestami a prostředky vhodnými k dosažení cíle, který odpovídá celé pravdě věcí.

Opatrnost jest opakem roztržitosti a roztržitost jest zase typickou vlastností nezkušených. Nezkušený má tytéž zážitky, ale pouze prožívá; kdežto opatrného vlastními jsou širší obzory, spojování přítomnosti s minulostí a budoucností; proto jest opakem roztržitosti a znemožňuje roztržitost. Opatrný pozoruje věci vzdálené, pokud totiž jsou ty zážitky minulé, jsou schopné po-

máhati nebo překážeti při tom, co právě v přítomnosti nastává; z minulosti, srovnávané s přítomností, usuzuje na budoucnost; a tím zase na přítomnost, jaký totiž pohyb k činu má vyjít z vůle. Obsahem rozhledů opatrnosti je tento mravní rozkaz, jaké stanovisko se má zaujmouti k záležitosti, jež právě je na řadě. Rozkaz je výslednicí posouzení a srovnání, k jakým koncům vedly zážitky minulosti; tak se poznávají celé cíle, pozná se, co je účelné a co se tedy má vykonati nyní, jakou cestou se má jíti.

Konečně tedy bychom měli úplný obraz člověka s vyvinutou mravní zkušeností, čili člověka moudrého. Ze zážitků činí mravní zkušenost: nejen prožívá, nýbrž pozoruje věci, snaží se pochopiti směry a cíle věcí, snaží se rozuměti tomu, co se v něm děje při prožívání věcí. Tím pozná, co se pravidelně děje i v ostatních prožívajících. Rozhledy opatrnosti zjevují širší řád ve věcech, který je zákonem přírodním nebo vyšším. Pak jest možné vždy zážitky zaříditi tak, aby jeho osobní rozhodování vždy šlo pravou cestou ke správným cílům. Při tom se nutně projeví souřadnost všech cílů věcí a událostí, až se objeví též cíl nejvyšší, jemuž se musí podříditi vše. A tu je člověk u vrcholu životní moudrosti.

Zbývá ještě otázka praktická: jak se stanu zkušeným? U svatého Tomáše vidíme osm složek praktické výchovy k životní zkušenosti.

Nejprve paměť musí býti udržována v bdělé činnosti na dosažení životní zkušenosti. Pracovním oborem zkušenosti a opatrnosti a moudrosti jest nesčetně nahodilých jednotlivostí, v nichž je třeba nalézt jednotnost. Jednotnost se jeví v tom, jak záležitost obyčejně za takových a takových okolností dopadne. Proto již Aristoteles jako první pravidlo udává, že zkušenost je z množství zapamatovaného. Zajímavá je nauka svatého Tomáše o cvičení paměti; tím více je zajímavá, že v té nauce musíme viděti jeho osobní zkušenost a cesty, kterými sám svou paměť vycvičil na takový stupeň, že dovedl současně diktovati několika písařům o tolika zcela odlišných věcech. Praví doslova (2. II. 49, 1): „Čtveré je, čím člověk prospívá v úspěšnosti paměti. První jest, aby si utvořil vhodné obrazy toho, co si chce zapamatovati; ne však obrazy docela všední, neboť více se díváme tomu, co je neobvyklé a tak duch

na nich více a silněji utkví; odtud jest, že více si pamatujeme to, co jsme viděli v dětství. Vynalezení takových obrazů je proto nutné, protože jednoduché a duchovní pojmy snadno vypadnou z mysli, nejsou-li připoutány k nějakým smyslovým obrazům. Za druhé je třeba, aby člověk ve svých myšlenkách uspořádaně seřadil věci, které si chce pamatovati, aby z jednoho zapamatovaného byl dán snadný přechod k druhému. Za třetí je třeba, aby člověk věnoval zájem tomu, co si chce zapamatovati, protože, čím je něco hlouběji v citu, tím menší je nebezpečí, že z paměti vypadne. Za čtvrté je třeba, abychom často myslili na to, co si chceme pamatovati.“

Druhou složkou výchovy k životní zkušenosti je zásadovost. V tom požadavku jasně vidíme, že životní zkušenost je vlastně logická vycvičenost; není pouhé pozorování, nýbrž posuzování, srovnávání, odvozování ze zásad; je tedy vlastně umění sylogistické. Zkušenostní cvičení je hledání zásad; není jen prosté zaznamenávání v paměti a zařazování, nýbrž seřazování podle zásad a uplatňování zásad. Jako příklad takové zásady nejvšeobecnější udává svatý Tomáš zásadu: Nikomu se nesmí ubližovati.

Na třetím místě jest účelivost, která přesně souvisí se zásadovostí. Kdyby totiž takové vyhledávání zásad měl každý vykonati jen sám, bezpochyby by nikomu nedostačilo ani století života na získání konečné životní zkušenosti a moudrosti. Proto je třeba účelivosti. Ji žádal Aristoteles, když prohlásil: Je třeba dbáti zkušených a starých, i též nedokázaných výroků lidí opatrných, neméně než přesných důkazů.“ Svatý Tomáš k tomu dodává, že jest výchovou k životní zkušenosti, „aby člověk pečlivě a uctivě prohlížel *documenta majorum*, staré zkušenosti, jichž nelze ani netečně přejíti, ani jimi pyšně pohrdati“. Tuto účelivost žádá dokonce též od vládnoucích a předáků v jakémkoli oboru, protože nikdo sám na ni nedostačí — což by bylo krásné poznačení za nezkušené a nemoudré všech těch, kteří v jakémkoli lidském oboru chtějí býti samovládci a samodržiteli moudrosti.

Ale hned po zdůraznění účelivosti žádá se samostatnost od učedníka životní moudrosti. Příklad, který je na to vzat z Aristotela, má určitý ráz detektivnosti: kdo vidí dva lidi nápadně se

usmiřovati, dohaduje se, že musili býti velikými nepřáteli. Tak se má cvičiti v dohadování, kdo pozoruje životní jednotlivosti. Je to skutečně cosi detektivního a odpovídá to asi třetí složce zkušenosti v psychologickém pojetí, totiž pokusu. Pokoušeti se o řešení věcí nahodilých a nenaléhavých, pokoušeti se o nalezení souvislostí, aby nastala v člověku zběhllost v správném hodnocení souvislosti příčin a účinků. Takže při náhlé nutnosti stanovit ve vlastní nebo cizí záležitosti správný cíl nebo prostředky k cíli, bude možné hbitě přehlédnouti situaci a udati pravou cestu.

Na pátém místě výchovy ke zkušenosti životní je smysl pro výjimky. Je tu člověk postaven proti Bohu, andělu a umělci. Dokonalost Božího rozumu a pronikavost andělského poznání jest obrněna proti překvapením; neboť Bohu neujde nic; anděl zase, když dobře a cele užívá síly svého rozumu, rovněž nemůže přehlédnouti žádné jednotlivosti ve věci již hotové a přítomné; umění pak má svá pravidla, takže v určitém oboru umění se nejedná ani tak o zkušenost, jako znalost pravidel. Avšak u člověka a pro člověka jsou vždycky připravena překvapení. Kdo tedy chce jíti úspěšně k životní zkušenosti, musí počítati s překvapeními a neočekávanostmi. Tím se totiž dosáhne pečlivosti a znásobené pozornosti při dohadování. Dosáhne se ho, že se berou v úvahu i činitelé jen domnělí a jen možní.

Následuje prozíravost nebo prozřetelnost. Svatý Tomáš praví: „Každý celek musí míti jednu tvarovou stránku, která převládá a každému celku dává jednotnost.“ Rozumí se tedy prozíravostí nebo prozřetelností hledání dominanty událostí. Tato stránka nabývání životní zkušenosti je pro zralého a myslícího člověka bezmála nejzajímavější stránkou života v prožívání událostí a věcí, když se čím dále více přesvědčuje, že tato dominanta skutečně jest. Vědomí jsoucnosti té dominanty a hledání nebo nalezení té dominanty patří do zbrojnice zralého člověka. Z toho pramení onen klid, z toho vychází onen klidný pohled hotových lidí, onen klidný ráz lidí se značnou životní zkušeností a moudrostí.

Pro předposlední pokyn výchovy k životní zkušenosti má svatý Tomáš příklad: „Prokazovati někomu laskavosti se zdá vhodným prostředkem k získání jeho náklonnosti; ale, kdyby z toho

povstala v jeho duši pýcha nebo podezírání z lichoměrnosti, nebylo by to vhodným prostředkem.“ Je tedy třeba mít smysl pro okolnosti individuálních případů, čemuž svatý Tomáš říká obezřetnost. Poznámává, že to ani není tak obtížné, poněvadž skutečných okolností jednotlivého případu není nekonečný počet, nýbrž jen malý. Ale je potřebná snaha, obezřítí, projítí je všechny v daných případech, třebaš cizích, aby ve svých případech byl od nich jaksi podvědomě z tohoto cviku člověk upozorňován sám.

Poslední požadavek výchovy k životní zkušenosti bychom skoro nečekali u svatého Tomáše, jež známe jako radostného optimistu. Žádá totiž určitý pesimismus. Říká všem „ostrážitost“ a praví napohled jednoduše: „Při nahodilých skutečích může býti nepravda přimíšena pravdě, dobru zlo; následkem mnohotvárnosti věcí dobru překáží zlo a zlo mívá podobu dobra; pročež jest nutná ostrážitost, aby se člověk vyhnul škodě.“

Je to určitý pesimismus, protože se jasně žádá, aby člověk myslel na možné škody a aby se učinila opatření pro ten případ, že by to dopadlo špatně proti všemu očekávání a přes všechnu pozornost.

Taková by tedy byla cesta k životní zkušenosti a přes ni k životní moudrosti. Nezbyvá než dodati ujištění muže tak pečlivých a obsáhlých životních zkušeností, svatého Tomáše: Moudrost způsobí, že se v životě člověka hořkost mění ve sladkost a námaha v poklid; neboť moudrost znamená pochopení řádu a uchopení pořádku v řádě; žítí pak v pořádku řádu znamená pokoj. Proto jest životní moudrosti dáno zaslíbení nejvyšší Moudrosti: Blahoslavení pokojní, neboť budou syny Božími. — Je skutečně něco nadlidského v životní zkušenosti a cosi božského v životní moudrosti. To je také jeden smysl onoho slova, že věci života jsou nám dány, abychom na nich rostli.

P. Em. Soukup O. P.

## TVŮRČÍ KON BOŽÍ A TVŮRČÍ KON LIDSKÝ.

Činnost, tvoření, je nejvyšší dokonalostí každé bytosti, tedy i Boha. Dokud umělec nosí svou myšlenku jen v sobě, je dokonalý sám v sobě, před sebou samým, protože tvoří ve svém nitru, je v činnosti, ale o jeho činnosti nikdo neví. Projeví-li se tato jeho myšlenka navenek, stává se dokonalým i v očích jiných lidí. Netvoří-li však ani jedním ani druhým způsobem, zůstává v nečinnosti, nelze jej poznati jako umělce a on sám sebe nemůže poznat jako takového. Je nedokonalý. Protože všechno, co je určeno k nějaké činnosti, může býti dokonalé jen tehdy, když dosahuje cíle svého určení, což vyjadřovali scholastici zásadou: *perfectio operantis est operatio*.

Chceme-li nyní krátce vyjádřit, jaký je rozdíl mezi činností Boží a činností lidskou, lze to vyjádřit takto: Bůh je první příčina a člověk druhotná. A z toho pak plyne jako důsledek, že pro Boha tvoření znamená *stvořiti*, kdežto člověk může vlastně jen *přetvořovati* stvořené a že i v tomto je závislý na první příčině.

### I.

Protože činnost jakékoliv bytosti je úměrná jejímu bytí a proto i způsob činnosti je závislý

na způsobu bytí, čili jak praví scholastici, *modus operandi sequitur modum essendi*, je nám jasné, že tvůrčí činnost či tvůrčí kon Boží je nekonečný, jako jeho bytí je nekonečné. Protože v Bohu všechno tvoří jednotu, proto také jeho činnost je jeho bytím, a naopak, a proto svou činností tvoří bytí jako takové, nejen toto či ono bytí, nebo některou stránku věci, nýbrž bytí samo v sobě. Jeho bytnost je čirý kon. Od něho jako První příčiny pochází veškeré bytí. Tedy všechny věci, protože každá věc, pokud je, je nějakým bytím a tedy jako taková závislá na Bohu, První Příčině.

Činnost Boží se projevuje dvojí cestou. Tvoří ve smyslu stvoření a přetvořuje nebo působí na věci stvořené.

Slovem *stvořiti* rozumíme podle vlastního pojetí vytvoření nějaké věci z ničeho. Toto nic není ovšem subjektem, z něhož by bylo vytvořeno ono něco, nýbrž slovem nic se naprosto popírá jakákoliv látka nebo jakýkoliv subjekt, z něhož by bylo utvořeno ono něco. Slovo nic nemá tedy věcného vztahu k tomu, co je výsledkem činnosti, kterou nazýváme stvořiti. Tato tvůrčí činnost Boží zasahuje tedy věc v jejích nejhlubších kořenech, v jejím bytí, protože sama sebou nespěje

k utváření této nebo oné věci, nýbrž jejím cílem je vytvoření samého bytí. Zde je právě rozdíl od jakékoliv činnosti stvořené bytosti, která utváří věc z látky už existující; každá stvořená bytost spěje k tomu, aby vytvořila z látky, která je jí už dána, novou věc, a to něco na věci, kdežto tvůrčí činnost Boží zasahuje věc v jejím nejhlubším bytí. Tvůrčí činnosti Boží, kterou nazýváme *stvořením*, je třeba ve dvou případech: je třeba, aby první látka byla vytvořena Bohem touto cestou, aby pak tato látka mohla být podnětem jakékoliv další proměny, vytvořování nových bytostí nebo zániku, a pak je třeba stvoření v každém případě vzniku nové bytosti duchové, která nemůže vzniknouti z hmoty, nemůže vzniknouti přetvořením hmoty.

Tento způsob tvůrčí činnosti Boží, vyjádřený stvořením, není něčím nepochopitelným pro lidský rozum, protože obsahuje několik pojmů zcela prostých a jasných: bytí příčinou nějaké věci mimo sebe, věci, která neexistovala žádným způsobem. Můžeme si dokonce alespoň nějakým nedokonalým způsobem myšlenkově představit toto stvoření z ničeho. Pasivní stvoření má svůj ekvivalentní obraz v jakémkoliv fyzickém jevu, který začíná, nebo chcete-li, v každé ilusi smyslů, která nám ukazuje účinek bez zjevné příčiny. Aktivní stvoření má svou obdobu jako obraz buď ve vnější příčinnosti nebo v příčinnosti vnitřní, v každém psychickém jevu, který začíná na rozhodnutí svobodné vůle. Je to jistě obraz nedokonalý, ale ukazuje nám přece jen způsobem pochopitelným nějakou obdobu mezi těmito dvěma příčinnostmi a obrazotvornost obohacuje symbolem, který jistým způsobem obsahuje obojí skutečnost.

Vlastní jádro této tvůrčí činnosti Boží, nebo otázka, *jak je to možné*, zůstane nám však tajemstvím. Předně z toho důvodu, z něhož je tajemným vlastně každé vznikání a každý příčinný vztah. Vztah mezi předchozím a následujícím, vztah mezi příčinou a účinem, je každému jasný, ale vyjma vnitřní příčinnosti nelze jej konstatovat žádným smyslem. Představuje se obrazotvorností jen jako následnost dvou obrazů, z nichž jeden představuje věc, která byla, a druhý věc nastávající nebo vzniklou. Než i když máme věc před očima, nevidíme nic, jakým způsobem se to

děje, a přece zkušenost nás nutí uznat, že je tu vztah mezi tím, co bylo, a tím, co je nyní. — Zvláště pak je stvoření tajemné, uvážíme-li, že jde o vznik prvního bytí, nikoliv jen nějaké přetvoření bytí už existujícího. Jestliže vznik jakéhokoliv jevu má své taje, musí je mít vznik prvního bytí v míře daleko větší, protože přesahuje zcela pole naší zkušenosti, která začíná teprve po stvoření. Naše pojmy předchozího a následného, pojmy příčiny a účinu, vyjadřují sice jejich vztahy, ale nevykládají je; ani fyzika a mechanika nám nedovedou říci, jak je možný tento přechod, třebaže dovedou vypočítat přesně jeho dobu. Nám je však filosoficky jasné, že, je-li činnost nejvyšší dokonalostí kterékoliv bytosti a měří-li se činnost velikostí bytí, pak Bohu, jehož bytí je neomezené, nekonečné, náleží také nekonečná, neomezená činnost a proto pojem stvoření jakožto utvoření z ničeho odpovídá zcela pojmu Boha.

Tak jako Bůh svou činností proniká až ke kořenům bytí, jedná-li se o stvoření nové bytosti či o stvoření první látky, která je schopna dalšího vývoje, tak proniká svou všemocnou činností jakýkoliv projev kterékoliv bytosti, takže všechno, cokoli je, je nejen od něho, nýbrž je také jím udržováno jak v bytí, tak v činnosti. A řekněme to jasněji a přímo, Bůh je bezprostřední příčinou každého skutku, každé činnosti kteréhokoliv tvora, tedy i příčinou toho, co může tvor vytvořit svou vlastní činností. Pravím každé činnosti, nevyjímaje ani jednu, tedy jak činnosti fyzické, která se ukončuje ve vytvoření nové věci, tak také činnosti metafyzické, která sama sebou nemá nějakého terminu. Tím ovšem Bůh neodnímá druhotným příčinám jejich možnost tvořiti nebo příčinnost, nýbrž naopak působí, že tvoří, čili působí, že jsou příčinami druhotnými.

Sv. Tomáš o tomto problému mluví přesvědčujícím způsobem v *Contra Gentes* III. 70. Některým se zdálo těžko pochopitelné, praví, že by se měly přirozené účiny připisovati Bohu i jejich bezprostřednímu přirozenému tvůrci. Jak by mohla jedna a tatáž činnost vycházeti z dvojího pramene? Vychází-li tedy od přirozeného činitele, jak může pocházet od Boha? — A sv. Tomáš vysvětluje tuto obtíž, podává výklad, jaký je poměr mezi činností Boží a lidskou v jednom a téže skutku člověka. V kterémkoliv

činiteli musíme totiž uvažovat dvě věci: a to činitele samého, který tvoří, a pak moc, sílu, pomocí níž tvoří. Síla nižšího činitele závisí na síle vyššího činitele, pokud totiž vyšší činitel dává nižšímu tuto sílu, zachovává ji a konečně ji také aplikuje na skutek, čili působí, že skutek je vykonán touto silou, kterou dal a kterou zachovává. Sv. Tomáš tu podává příklad, jakého užívá pravidelně v podobných okolnostech: tak jako umělec používá, aplikuje nástroj k vlastnímu účinu, k vytvoření díla, které bude jeho dílem. A tomuto nástroji nedává vždy jeho formu, kterou má od jiného, ani jej nezachovává, nýbrž uvádí jej pouze v pohyb. Podobně tedy působení nižšího činitele nelze přičítat pouze jemu, nevychází jen z jeho vlastní síly, nýbrž vychází ode všech vyšších činitelů. Tvoří v síle všech a tak jako ten nejnižší činitel je bezprostředním činitelem, tak také síla nejvyššího činitele je bezprostřední ve vykonání díla. Důvod je jasný a vychází opět ze zásady, že činnost jednotlivce je úměrná jeho bytí. Známe-li smysl této zásady, pak je nám také jasno, že tak jako nižší činitel nemá sám od sebe své bytí, tak také síla jeho nemá sama ze sebe možnost vykonat ten nebo onen účín, nýbrž má tuto možnost od vyššího, a proto síla nejvyššího se nalézá v kterémkoliv skutku nižšího jako bezprostřední příčina tohoto skutku. Tak Bůh svou nekonečnou mocí, svou universální příčinností zasahuje i v ten nejnižší skutek svých tvorů: všude tam, kde se nachází bytí, jež dlužno redukovat na něho jako na poslední příčinu, všude tam dlužno také veškeru činnost uvést na něho jako na bezprostřední příčinu, první příčinu, která však nikterak neumenšuje hodnotu příčiny druhotné, naopak ji tvoří.

## II.

Snad by se zdálo, že tomistická nauka o tvůrčím konu Božím, který zasahuje všude, který proniká každou stvořenou bytost až ke kořenům a je bezprostřední příčinou každého jejího skutku, nedává tvoru vůbec možnosti, aby se rozvinul, aby se náležitě projevil, aby vykonal něco zcela osobitého, zcela vlastního. Zdálo by se, jako by se člověk dělil o každý svůj skutek s Bohem. Sv. Tomáš tu praví osvobozující slovo, které přináší světlo do tohoto těžkého problému. Ne-

připisujeme účinek přirozené příčině a Boží moci tak, jako by pocházel z části od přirozeného činitele a z části od Boha, nýbrž celý od obou, ovšem různým způsobem, tak jako tentýž účinek a sice celý připisujeme nástroji a hlavnímu činiteli. (C. G. III. 70.)

Člověk je tedy nástroj nekonečné moci Boží. Jeho tvůrčí kon je podstatně úkonem nástroje. A je třeba pochopit, v čem spočívá činnost nástroje, abychom pochopili činnost lidskou. Nástroj vždy může tvořit jen z něčeho, je omezen na jistou oblast činnosti a tvorby, která odpovídá právě jemu. Nástroj může tvořiti jen tehdy, když je veden někým; ponechán jen sám sobě, nevytvořil by nic. Tvoří, nebo lépe řečeno, přetvořuje, protože vždy předpokládá látku, která je předmětem jeho činnosti.

Člověk je ovšem nástrojem, ale od obvyčejného pojmu nástroje se liší nesmírně tím, že je nástrojem oživeným, je nástrojem, obdařeným rozumem a svobodnou vůlí. Jeho imanentní činnost rozumu a vůle je činností, podobnou činnosti Boží, ale kdežto u Boha výsledek činnosti rozumu a vůle je viditelný navenek, zůstává u člověka jen uvnitř. Bůh tvoří rozumem a vůlí, kdežto výsledkem rozumové a volní činnosti člověka je jen bytí pomyslné, nikoliv skutečné. Jeho imanentní činnost je vlastně jen virtuálně činností, protože sama sebou neznamená skutečný výsledek, patrný ve fysickém světě. Kdežto u Boha je výsledek jeho úkonu rozumu a vůle znatelný vnějšími smysly.

Tvůrčí kon člověka je tedy konem nástroje, který však jedná svobodně pod vyšším vedením nejvyššího umělce, Boha. Ať se jedná o fysickou činnost lidskou nebo o činnost metafysickou, vždy je člověk závislý ve své činnosti na Bohu jako první příčině, tak jako je na něm závislý ve svém bytí. I činnost lidské vůle, která je tak vlastní člověku, že činí jeho skutek opravdu jeho skutkem, je závislá na vůli Boží. Proto je člověk, řekl bych, tak nesamostatný v jistém ohledu, je tak omezený, jeho tvůrčí moc je tak malá, jak malé je jeho bytí. Svatý Augustin to vyjádřil svým velkolepým způsobem, když napsal: Je jisté, že my chceme, když chceme, ale Bůh působí, že chceme dobro. Je jisté, že my konáme, když jednáme, ale on působí, že ko-

náme, poskytuje nejúčinnější sílu vůli... On působí napřed, abychom chtěli, jenž spolupůsobí s chtějícími a dokonává jejich dílo. Abychom tedy chtěli, působí bez nás, když však chceme jednat, tu nám pomáhá... (De gra. et lib. arb. c. 16.) Zde je tajemství působení Božího v člověku, které znamená nejen, že Bůh *doprovází* svou mocí lidskou činnost, nýbrž ji *předchází*, takže člověk je bez Boha neschopen nejmenšího pohybu. Tím, že každý i sebemenší pohyb je nějaké bytí, dlužno uvést toto bytí na první příčinu každého bytí, na Boha. Kterýkoliv tvor, tedy i člověk, tím, že je bytím jen odvozeným, závislým na Bohu, je vzhledem ke každé činnosti jen v mohoucnosti, potřebuje, aby bylo z této mohoucnosti uvedeno v kon nějakým pohybem. A hledáme-li v řadě činitelů, kteří jsou schopni způsobiti tento pohyb, musíme nakonec dospěti k první příčině, od níž pochází veškeren pohyb jako veškero bytí. Kde vzniká nové bytí jakéhokoliv řádu, musíme hledat Boha jako jeho posledního původce, jako jeho první příčinu.

Tím se zdá býti tvůrčí činnost člověka jaksi zmenšena, chápeme-li ji ve světle této tomistické nauky, ale mýlili bychom se. Velikosti člověka jakožto svobodného tvora se nečiní nijaká újma, protože Bůh svým vlivem neničí lidskou svobodu, nýbrž ji tvoří, a tím, že dává člověku hodnotu druhotné příčiny, dává mu to, co možno dáti tvoru. Lidské pýše tato nauka ovšem nikterak nelichotí, když člověku připomene, že je v každém ohledu závislý na Bohu a že jeho tvůrčí činnost, na níž si mnohdy tak zakládá, je vlastně jen činností nástroje, vedeného rukou Božího Umělce.

Ještě v jiném světle nám vynikne činnost člověka, uvážíme-li jeho schopnosti v řádu nadpřirozeném, v řádu milosti. Tím, že křesťan přijímá na křtu svatém posvěcující milost, je povýšen do

nadpřirozeného řádu, jeho duše je ve své podstatě obožněna. S milostí jsou člověku dány také vlité ctnosti nadpřirozeného řádu a tím je vytvořen v člověku jakýsi nadpřirozený organismus. Odtud pak všechny dobré skutky člověka, vykonané v milosti a usměrněné k Bohu jakožto nebeskému Otci, nabývají zvláštní ceny, jsou jistým způsobem skutky božskými, protože vycházejí ze stavu milosti, která je účastí na přirozenosti Boží a z vlitých ctností, které jsou účastí na činnosti Boží. Nadpřirozenou věrou, nadějí a láskou zasahuje člověk Boha v něm samém buď jako předmět poznávaný nebo chtěný a napodobuje Boha v jeho činnosti, která vrcholí v poznání a lásce. Tím, že tento nadpřirozený řád ovlivňuje veškeru vnější činnost člověka, stává se, že i ten nejnížší skutek lidský nabývá zvláštní hodnoty před Bohem. — Než to všechno se vymyká hranicím přirozeného poznání a je to jen víra, která nám o tom vypravuje. Není však nejmenší pochyby, že v této tajemné činnosti nadpřirozené je vyvrcholena tvůrčí činnost lidská. Protože s tohoto hlediska víry je daleko větší prostý úkon nadpřirozené ctnosti pokory nebo blíženecké lásky než vedlejší umění stavitelského či malířského. I zde působí Bůh v duši, ale už ne jako původce řádu přirozeného, nýbrž jako původce řádu milosti. A poněvadž dobro milosti jediného člověka je větší než dobro přirozené celého vesmíru, jak praví sv. Tomáš (I. II. 113. 9. ad 2.), proto také skutky, vykonané v milosti, jsou větší než skutky sebekrásnější, které však nevybočují z hranic přirozeného. Zde je pravá velikost člověka, zde je pravá jeho tvůrčí činnost, ta nejkrásnější a ta nejhodnotnější: pracovat o posvěcení svém a o posvěcení druhých. A pak největším umělcem je ten, kdo vytvořil v sobě světce.

Dr. R. Dacík O. P.

## HIERARCHIE DUCHOVNÍCH HODNOT.

(Úvod do studia hierarchické filosofie Häckerovy.)

V rozličných řádech bytí tohoto stvořeného světa jeví se člověk různě. Člověk ve fysice a chemii se jeví jako hmota, jako stroj. Člověk v biologii se jeví jako součást říše zvířat, ale teprve na tom místě, kde člověk svého jména zasluhuje, se jeví jako přirozená bytost duchová, která mys-

lí a mluví, z čehož povstává umění, věda a filosofie. Ale mezi těmito rozličnými způsoby názírání není nepřeklenutelné propasti, neboť jeden jest Stvořitel, který jest Spiritus Rector i Spiritus Creator.“ — Tato slova, jež jsou motem mé přednášky, jsou vyňata z knihy velkého soudo-



bého katolického myslitele Häckera a to z knihy „Co jest člověk“. (Was ist der Mensch“.) Odpověď, kterou dává Häcker na tuto otázku, jest prastará. Člověk jest obraz Boží. Ale není odpovědi jednodušší a více uspokojující, neboť tato odpověď obsahuje zároveň i výměr pravé stupnice hodnot v člověku a mimo člověka.

To, oč nám musí jíti, jest obnova pravé hierarchie hodnot a to nejprve ve světě duchovním a pak také v životě hospodářském a politickém, neboť chaos v životě jest vždy zaviněn chaotickým myšlením. Nikoli naopak. Nevěříme marxovské thesi, že skutečnou vzpruhou dějin jsou toliko hmotné poměry a že vše ostatní by bylo toliko ideologickou nadstavbou. O hierarchii hodnot vede se boj nejprve ve filosofii a v psychologii. Jedni staví vnímání smyslové výše, než rozum. Jiní stavějí obraz výše, než myšlenku. Jiní nedovedou najíti pravého vztahu mezi intuicí a diskursivním myšlením. Jsou jednostranní sensualisté, intelektualisté, intuicionisté, dialektikové. A co jsme my? Häcker odpovídá: „*My jsme hierarchisté.*“ To znamená, že každé složce životní přiznáváme její místo, žádnou nezavrhujeme, nýbrž každé přiznáváme stupeň v určitém řádu, že nestavíme věci nižší nad věci vyšší. Na nejnižším stupni jsou smysly, pak je myšlení a nejvýše jest víra. Myšlenka jest výše, než obraz, než smyslové vnímání. Ale skutečný filosof nesmí od ničeho utíkat. Nemůže smyslové vnímání prostě přeskočit a je vynechat. Nejsme čirými duchy a nikdy jimi nebudeme, neboť i víra nás učí vzkříšení těl. Z této správně pojaté hierarchie hodnot plyně dále, že pomocí vyššího lze vykládat nižší, ale nikoli naopak. V člověku jest absolutní princip nezměnitelný a relativní, změnitelný. Člověk jest animal, ale animal rationale, v němž jest idea Boží. Člověk tedy není na světě proto, aby tvořil kulturní formy, nýbrž proto, aby tvořil společnost podle řádu Božího. Základní hodnotou člověkovou nebudou tedy jeho vlastnosti rasové, dané složením jeho krve, nýbrž to, co jest v něm obecně lidského. Toto obecně lidské přecenila opět filosofie internacionalismu a kolektivismu. Ztráta řádu, ztráta hierarchie hodnot se vyznačuje vůbec tím, že brzo jest přeceněna ta, brzo zase ona složka a že lidé ztrácejí se zřetele celek, harmonii, rozličnost v jednotě. Ožívá kla-

sický spor nominalismu s realismem. Jsou novodobí nominalisté, kteří negují pojem člověka vůbec a tvrdí, že člověk přichází na svět jenom jako Němec nebo Francouz. Chtějí tím zesílit kolektivní vědomí národní, ale zatím pracují k atomisaci lidské společnosti, kterou chtějí potírat. Neboť přichází-li člověk na svět jako Němec, proč ne jako Müller nebo Mayer?

Byl jenom jediný Člověk, který byl člověkem kat exochen a to byl Ten, který se nazýval „Syn Člověka“ a který byl nazván „Ecce homo“. Ale i On přišel na svět *v určité zemi, v určitém národě, na určitém místě*, aby nám takto ukázal důležitost řádu věcí pozemských, jež ústí do věcí nadpřirozených. „*Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur!*“

Jest hierarchie hodnot v řádě empirickém, jest hierarchie hodnot tím spíše v řádě etickém. Dobro jest více, než zlo, pravda jest více než blud. Kdyby této hierarchie nebylo, nebylo by dějin. Vše by byly jenom události vedle sebe bez ladu a skladu stavěné a měl by pravdu Theodor Lessing, jenž nazval jednu ze svých knih „Die Geschichte als Sinngebung dem Sinnlosen“. Kdyby to bylo pravda, že teprve člověk propůjčuje dějinám jejich smysl, byl by člověk sám tvůrcem. A zde jsme u kořene bludu, u kořene dnešního zvrácení hierarchického řádu. Člověk si hraje na tvůrce, na Boha. Zapomíná, že jest obrazem Božím, a chce být jako Bůh. Stará revolta: „*Eritis sicut Deus scientes bonum et malum.*“ Stará revolta: „*Non serviam!*“ Stará revolta: Princip Lucifera, jenž praví: „*Eritis sicut Deus, proti principu Michaela, jehož jméno značí: „Quis ut Deus?“*

Zase citát z Häckera, jež jsem až dosud — ovšem velmi volně — parafrázoval: „Evropsko-americký člověk od staletí usiluje v podstatě o toto: *Esse sicut Deus, býti jako Bůh, či spíše býti bohem.* Ale ježto nelze míti všeho najednou a „v omezení se jeví mistr“, dělí se přese vše evropští lidé, jednotlivci, sekty, společenstva, strany, národy, státy o božské atributy. Jedni jsou božská spravedlnost sama, jiný jest dominus, pán ve svém absolutním božství, pánem i nad svým vlastním svědomím, jež on dříve poučuje, než se dá od něho poučiti, jiní poznávají a vědí jako

Bůh, jsou myslící bohové, jiní jsou tvůrcové jako Bůh“. Häcker tvrdí, že jsou lidé, kteří chtějí být i opicemi božské Lásky. Nemyslím, že tento Boží atribut si lidé rádi osvojují. V tom se liší opice od svého Obrazu.

Lidé si osvojí často nějakou vlastnost, třeba samu o sobě dobrou nebo indiferentní, ale nad-sazují ji až ke karikatuře, protože jim chybí po-měr věcí k sobě, protože jim chybí hierarchie hodnot. Nemoc, kterou dnešní kultura trpí, se nazývá elephantiasis.

Toto napodobování Božích atributů prochází několika stadiemi. Když člověk byl oslněn tak zva-nými zázraky páry a elektriny, ozývalo se „Non serviam!“ obzvláště silně. Tehdy bylo světlo ono-ho světlohoše, jenž se nazývá „Lucifer“, zvláště oslnující. Lidé se domnívali, že přírodní vědy jim brzo rozřeší všechny problémy i s posledními zá-hadami života. Domnívali se dále, že všechny ži-votní obtíže přemůže stroj, že jeho výrobky uhra-dí všechny nedostatky, že komunikační prostřed-ky umožní rozsazení lidí na zemi tak, aby měli všichni dost. A zatím se stroj stal pánem člověka. Lidé jsou v situaci čarodějova učně z básně Goe-thovy. Nedovedou odvolat duchů, které vyvolali. Stroj neučinil přítrž bídě, ale rozmnožil ji, na-plnil svět brakem a vzal člověku práci. Häcker ukazuje správně, jak i jazyk sám prozrazuje tyto souvislosti. O nástroji říkal člověk, že jej „ovlá-dá“. O stroji říká, že jej „obsluhuje“. Automatic-ká činnost stroje jest opičím napodobením čin-nosti Tvůrce, jenž vdechuje duši.

Máme tedy snad stroje zničit? Nikoli, ale mu-síme být pány technického pokroku a nesmíme s liberály tvrdit, že technický pokrok je auto-nomní a že se nedá ničím zadržet. Jde o to, co je vyšší hodnotou, zda člověk nebo rentabilita. Jde o hierarchii hodnot.

Mají tedy pravdu ti, kteří proti stroji hlásají zemité náboženství půdy, věčnost Selství? Ale což selská práce není dnes industrialisována? Je ovšem pravda, že pluh zůstává pluhem, ať do něho zapřáhneš sílu lidskou, zvířecí nebo strojo-vou, a že nebude nikdy možno selskou práci úplně racionalisovati, neboť jest závislá na pří-rodě a jejím řádu. Häcker ukazuje správně, proč básník řádu, Vergil, pius vates, musil napsat svo-je „Bucolica“. Ale sled ročních počasí a vše, co

z něho plyne, nikdy by nás nedovedl k plné stup-nici *všech* hodnot. Teprve město, toto velké tržiště hodnot hmotných i duchovních, řadí věci k sobě, dává jim závoditi a zápasiti, až vytvoří rozličné typy práce, nad nimiž mají míti primát duchovní hodnoty. To vyjadřovaly chrámy nad městy. Dnešní světelné reklamy mluví ovšem o něčem jiném: O chaosu.

Jest zvrácena hierarchie hodnot především ve světě duchovním. Vnější výrazem toho jest ho-rečná aktivita, kterou vyjadřují ony světelné re-klamy. Činnost nade vše. Aktivita jest falešně stavěna nad kontemplaci. Opakuje se starý blud Faustův, který překládá první větu evangelia Janova slovy: „Na počátku byl čin.“ Nikoli! „Na počátku bylo Slovo!“ Logos je víc než čin a také víc, než ethos. Typické stavění Logu nad ethos, Marty nad Marii, vyznačuje moderní humanitis-mus. Ale pokud tento humanitismus nechce vidět, co jest v člověku podstatného, to jest obraz Boží v něm, nemůže dosáhnout ani lidství. Bez Bož-ství není celého lidství! Protože pak jest Logos víc než čin, má milost vyšší místo v řádu než při-rozenost, a proto stojí světec výše, než válečný hrdina. Jsou celé státy, které toho dnes nechtějí uznávat. Proto bývají politické úspěchy dnes tak draze placeny. Nejsou vyváženy svatostí, jako tomu bývalo v určitých, opravdu velkých etapách středověku. Stát jest stavěn nad Církev, politika nad náboženství. Moc stavěna jest nad právo, anebo jest její oprávněnost vůbec anarchisticky popírána.

Doba, kterou prožíváme, připomíná vskutku změnění jazyků při stavbě věže babylonské. Pro-tože chybí smysl pro hierarchii hodnot, chybí také smysl pro primát ducha. Ducha však vyjad-řuje slovo. Je nedostatek úcty ke slovu, ke slovu mateřštiny i k jazykům a kulturám cizích ná-rodů. Lidé mluví stejnými slovy, ale přestávají si rozumět. Blížíme se k chaosu? Je dvojí chaos: Jest chaos, z něhož Bůh stvořil svět a chaos, ježž dělá člověk svým zvrácením řádu, jehož podsta-tou jest pohrdání láskou. Je nedostatek řádu a proto nedostatek lásky. Lidstvo nechce plniti Bo-žích úmyslů.

Ale Boží úmysly se splní přes to. Člověk si mů-že namlouvat, že nejvyšším cílem jeho činnosti jest civilisace a pohodlí. A zatím je život čím

dále tím nesnesitelnější pro svůj šílený hon a zvyšované tempo. Zvrácení řádu. Rekord se stává účelem sám sobě. Úmysly Boží se splní, ale jest na člověku, zda chce jíti ve shodě s Božími úmysly, nebo zda svou neposlušností zvolí bolestnou okliku. Häcker uvádí tento historický příklad: Kdyby Židé byli přijali v Ježíši Kristu zaslíbeného Mesiáše, jistě by bylo proniklo Evangelium také k pohanům. Ale oč by to bylo stálo méně bolesti i Židy samotné!

Že dnešní sociální řád je neudržitelný, to ukazují soudobé krise až příliš názorně. Ale jest opět na lidstvu, zda nalezne východisko tím, že se vrátí ke křesťanskému řádu, jak jej doporučují především sociální encykliky papežské, anebo zda řád bude obnoven krvavou revolucí. Ale Boží úmysly se splní!

Neposlušnost není člověku nic platná. Co nechce nésti dobrovolně, nese nedobrovolně. Pěkně to formuloval Papini, když napsal, že moderní člověk chce úspěch a nechápe ducha katakomb. Proto patrně musí připravovati podzemní kryty protiletecké, novodobé katakomby světské. Moderní člověk nechce chudobu a právě proto pauperismus dostoupil takových rozměrů, že se o něm minulým „neúspěšným“ generacím ani nezdálo. Moderní člověk nechce světiti svátků a proto patrně je nezaměstnanost.

Moderní člověk, pyšný na svůj komfort se domnívá, že jej má proto, že minulé věky ho nedovedly vytvořiti. Jaký omyl! Ne že nedovedly — byly technicky pokročilé dost. Ale nechtěly jej. Dům a byt nebyl jim pouhým „strojem na bydlení“, životní formy šly výše, než k pohodlí, protože kultura měla vyšší úběžný bod ve společné víře, v uskutečňování Božích úmyslů, pokud nepřišel individualistický rozvrat liberalismu.

Svoboda je možná jenom v řádu. Svoboda není volnost páchat zlo. Skutečná hierarchie má poslední měřítko v Bohu, protože jest nanejvýš svatý, ježto jest v nejvyšší míře ve shodě Sám se Sebou. Sanctus, quia Dominus, Dominus, quia Sanctus!

Ale právě pro ctnost poslušnosti ztratil svět porozumění. Slovem „Staniž se mi podle slova Tvého“, dává Ancilla Domini věcem nový směr! Člověk je svým konáním tím blíže Tvůrci, čím jest poslušnější. Čím více revoltuje, tím více tvoří

Babel a chaos, protože *plně* Tvůrcem nemůže býti nikdy, ježto i nejsvobodnější tvorba jest jenom přetvářením stvořeného, hledáním krásy, to jest jednoty mezi ideou a formou, jednoty v rozmanitosti, pečeti tvorstvu vtištěné před pádem.

Hegel praví kdesi, že v úplně dokonale krásném chrámě antickém by sotva vydržel dvě hodiny bez nudy, ale v gotické kathedrále ano. Proč asi? Odpověď na tuto otázku dává Hello. Umění antické je dokonale krásné proto, že nalezlo skutečně rovnici mezi ideou a formou, ježto ji hledalo na zemi, kde jest dosažitelná. Jinak je tomu v gotice. Idea se vznesla vysoko nad hvězdy. Není možno ideálu dosáhnouti dokonale. Ale za dokonalou krásu antiky má gotika náhradu. Vznesenost, které antika nemá. Umění křesťanské budí touhu po věčnosti. Ale jak je tomu s moderním uměním? Je v něm nesoulad mezi ideou a formou. Idea jest nejasná a proto jest také forma chaotická. Elefantiasis. Typickým úkazem zvrácení řádu jest nadsázka. Lidé vnitřně chaotičtí píšší, malují a sochaří napodobující tvorbu. Brzo jest přeceněna hlava, brzo srdce, brzo smysly. Vládne primát vášně, jako kdysi v době romantismu. Vládne uvědomělý antiintelektualismus. Ctnost jest prohlášena za nudnou, hřích za aktivitu. Již Hello se kdysi vyrovnával s touto ideologií. Praví, že o člověku, který prohýřil svůj život a se zastřelil, se říkává, že mnoho žil, ač by se o něm mělo říkat, že byl mnoho mrtev. Neboť prohlásíme-li ctnost za nudnou a neaktivní, pak z toho nutně vyplývá, že Actus purissimus není Bůh, nýbrž Satan. Zvrácení řádu.

Zvrácení řádu. Svět zbožňuje holý fakt, zapomínaje, že norma má státi nad faktem. Není autority, protože chybí poslední svorník společnosti ve společném hodnocení. Zvrácení řádu se jeví ve vědách ryze duchových, jež se chtějí měniti ve vědy užité. Filosofie nehledá již pravdy, nýbrž prospěch státu, společnosti, lidstva. Že myšlení má míti primát nade vší ostatní lidskou činností, tomu se dnešní člověk chechtá, protože myslí davově a protože ztrácí se zřetele Boha, který jest čistým Aktem myšlení, noesis noeseos. A tak nám vzniká náboženství bez autority, filosofie bez pravdy, psychologie bez duše, umění bez krásy, právo bez spravedlnosti. Zaměňují se

účely s prostředky, resp. každá společenská složka jest pokládána za autonomní a za samoučelnou, což vyjadřují dobře dnes tak oblíbené tautologie, jako: „Stát je stát,“ „válka je válka,“ „obchod je obchod“. To znamená, že každá z těchto složek se chce vymknouti obecné normě.

Hierarchii hodnot jest nutno obnoviti především tím, že se zase naučíme správně klást otázky. Nejvyšší otázka ve smyslu svatého Tomáše zní: „Co jest Bůh?“

Druhá otázka jest: „Co jest člověk?“

A třetí otázka teprve musí zníti: „Co mám tedy činiti?“

Jen tak bude zodpověděna otázka po totalitě člověkovy bytí a jen tak ujdeme dnešnímu nesignifikačnímu hromadění tak zvaných činů, jež vede svět do chaosu. Ve filosofii, v rozumu, začal odpad a pak teprve nastala apostasie vůle a citu. V rozumu zase musí začít náprava. Již když se filosofové budou umět správně tázat, bude učiněn podstatný krok k nápravě. Akademické týdny mají také především ten účel, aby naučily inteligenci tvůrčí, nositelku autority vzdělaného rozumu, zapomenutému umění správně se tázati. V tom jest hlavní smysl obrody tomismu.

*Dr. Alfred Fuchs.*

## METAFYSICKÉ ZÁKLADY MANŽELSTVÍ.

**M**anželství je společenství mravní. To znamená společenství rozumné a svobodné.

Praví-li se, že manželství je společenství rozumné, není tím řečeno, že by láska byla jen výslednicí určitého kalkulu a že by se zakládala na rozpočtu výhod a nevýhod. Tak si představují manželství někteří sociologové, eugenikové a politikové. Dokonce zamýšlejí vydati jakési zákony, podle nichž se mají lidé milovati. Většinou se domnívají, že dědičnost je hlavní či dokonce jedinou složkou ve vývoji jedince, věří, že když některé nemoci jsou dědičné, že jest dědičné i zdraví, myslí, že zdraví je vlastnost a zapomínají, že jest to soulad vlastností, a konečně tím vším podceňují veškeré působení výchovné — příliš, jak se zdá, posedlí pověrou eudaimonismu a determinismu.<sup>1</sup>

Úkol eugeniků jest, jak správně řekl Max Sche-

<sup>1</sup> Jedno je úplně jasné: lidstvu byl dosud svazek mezi mužem a ženou svatý a také jeho vliv, kterým působil na děti, byl tak nevypočitatelný, že vždycky více se tomu obdivovali a toho hájili, kdo dodržel své slovo a svou čest, než kdo se zajistil. Nepochybně doufali, že ani děti nebudou o nic horší, než kdyby byly dětmi zbabělců a pokrytců; ale to nebyla jejich hlavní myšlenka a vlastní popud jejich jednání. Slovem můžeme říci, že, ač mnohé morální systémy omezily vliv pohlaví skorem tak přísně jako eugenika, přece vždycky měly jakýsi rys vzájemné věrnosti pohlaví a ostatní ponechaly Bohu. Zavede-li se ethika, kde věrnost a nevěra se mění podle výpočtů dědičnosti, bude to taková podivná revoluce, jaké zde ještě nikdy nebylo. (G. K. Chesterton, *Eugenika*, L. Kuncír, Praha 1928, str. 12—13.)

ler, jen nepřímý a zábranný, nikoliv přímý a kladný.

Praví-li se, že manželství je společenství svobodné, neznámá to nespoutané, nevázané či rozlučitelné. Manželství je společenství svobodného muže a svobodné ženy — společenství založené na svobodném rozhodnutí. Jinak bylo by panstvím na straně jedné a otroctvím na straně druhé. Panstvím a poddanstvím společenským, sexuálním a hospodářským.

Charakter nesvobody má manželství všude tam, kde není správného pojetí lidské osobnosti a kde idea manželství se trhá a zdůrazňuje se z ní jen část.

Zasnubují-li v Číně a Indii rodiče již nedospělé děti a nutí je předčasně k manželství, je to tím, že se na manželství pohlíží jen jako na pokračování rodu<sup>2</sup> a zajištění kultu předků. Vypůjčuje-li se žena na zálohu jako v Kongu nebo kupuje-li se jako v Kameruně, je to tím, že se na manželství pohlíží jen jako na společenství hospodářské.<sup>3</sup> Požadují-li etikové v zemích anglosaských, aby manželství bylo zcela volným přátelstvím závislým na trvání vzájemné přitažlivosti, je to tím,

<sup>2</sup> Dosti nebezpečně se blíží tomuto chápání eugenik H. Muckermann, když pokládá manželství za článek v řetěze spojujícím minulost a budoucnost. (*Die Lehre von der Entwicklung und Vererbung und das Christentum*, F. Dümmler, Berlin und Bonn 1934, S. 21.)

<sup>3</sup> *Mariage et famille aux Missions. Compte rendu de la douzième semaine de missiologie de Louvain*, Éditions du Museum Lessianum, Louvain 1934, p. 120—148.

že považují manželství jen za společenství sexuální.

V tomto zdůraznění části na úkor celku jest především útok na osobnost a její svobodu. V tomto částečném pojetí manželství nemůže býti ničím jiným než otroctvím.

Slib manželský má především ten význam, že je živoucím protikladem otrockého stavu. Slibuje-li žena věrnost a poddanost muži, dokazuje tím, že není jeho otrokyní. Tak jako za doby feudální vasal vkládal ruce do rukou svého pána: tím, že přísahal, že bude jeho poddaným, dokazoval, že není jeho majetkem.<sup>4</sup> A je-li přípustno, žádati na muži, aby konal povinnost k obci, kterou neutvořil, jest aspoň stejně oprávněno žádati, aby konal povinnost k obci, kterou utvořil sám.<sup>5</sup>

Každý slib, i slib méně významný než je slib manželský, znamená určité riziko, poněvadž se týká budoucnosti. Manželství je společenství života. A život přináší věci dobré i zlé, věci předvídatelné i nepředvídatelné. Slib manželský je projevem ochoty přijmouti všechny tyto věci. Slib manželský předpokládá odvahu k dobrodružství. Bez této odvahy nemůže býti manželství společenstvím života, nýbrž jen společenstvím věcí, jež nevyžadují oběti a statečnosti.

Manželský slib znamená, že manželé se mají milovati bez ohledu na změny způsobené stářím, nemocí, úrazem, bídou mravní i hmotnou. Této povinnosti ovšem neberou na sebe milenci před vyslovením slibu manželského, tím méně pak lidé, kteří na slib ten vůbec nepomýšlejí. Proto lze tvrditi, že pravá láska se zjevuje teprve manželstvím.

Metafysickou podstatou manželství jest touha po věčné jednotě. Tato touha se nenaplní pouhým zdáním nebo pouhým náznakem jednoty. Touto touhou se dotýká člověk věčnosti. A proto všechno dění v čase čili všechny situace musí se jí podrobiti.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> G. K. Chesterton, *Pověra rozvodu*, V. Petr, Praha 1926, str. 53.

<sup>5</sup> Ibid. str. 18.

<sup>6</sup> Hluboký a pronikavý pohled vrhá na manželství Max Picard ve své knize *Die Flucht vor Gott*, v níž zobrazuje celý dnešní život jako útěk před Bohem: Vnější setkání muže a ženy ve zmatku útěku, vnější situace mezi dvěma lidmi se prohlašuje za manželství, ale i to jen pro okamžik situace, vyžaduje-li toho nějaká okolnost útěku. To

Manželství není jen vzájemnou službou muže a ženy. V tom směru mohlo by se zvrhnouti v souhru dvojího egoismu, ve vzájemnou pojišťovací smlouvu.

Manželství je také službou životu, neboť je společenstvím života. A život je řada, vývoj, rozkvět, vzestup, množení.<sup>7</sup>

Manželství, které vědomě a předem vylučuje tuto službu, není manželstvím. V lůně manželství jest utajena budoucnost, věčné mládí lidstva.

Naplněním a posledním smyslem manželství jest dítě.

Rodiče a děti — opět dva póly, mezi nimiž je napětí. Z tohoto napětí roste základní protiklad rodiny: autorita a svoboda. Tento protiklad se vyrovnává opět erosem — láskou rodičů k dětem a láskou dětí k rodičům.

Na souzvuku této dvojí lásky se zakládá výchova. Je třeba poznamenati, že výchova sama není cílem: výchova je cesta, způsob, metoda. Cílem je přenášení dědictví života a utváření osobnosti.

Láska rodičů k dětem sama o sobě není ctností,

není jako ve světě víry, kde manželství určuje situaci; zde určuje situace manželství, manželství vůbec zde není před situací, a že muž a žena jsou pospolu, poznávají teprve za situace. Hlukem a prudkostí se pokoušejí lidé dáti situaci vzhled, jako by manželství bylo zde jen pro ni, a rozecházejí se ne proto, že manželství toho vyžaduje, nýbrž proto, že v této situaci není už co říci, nečekají na styk v proměněném novém manželství, nýbrž na setkání v nové situaci, a mezi tím není klid, nýbrž příprava na novou situaci. Celé manželství se rozpadá na situace a ony vyznačují manželství, jinak už nic z něho nezbyvá a to stačí na útěku. Manželství se čítá na situace a ne na leta a lidé na sebe vzpomínají ne jako muž a žena, nýbrž jako spoluhráči situací. Ve světě víry se manželství neprohlašuje na okamžik. V něm jest jen jedna situace, totiž situace věčnosti a proti ní nemůže vzniknouti žádná situace jiná. Manželství je trvale zde před člověkem; skrze člověka se stává manželství viditelným v čase, tolik věčnosti jest v manželství, že v něm všechn čas člověka nedosáhne věčnosti, muž a žena žijí z trvání, které jest dáno manželstvím, dříve než byli sami. To je blaženost manželství, že člověk v jeho trvání vycitňuje věčnost. (Max Picard, *Die Flucht vor Gott*, E. Rentsch, Erlenbach—Zürich—Leipzig 1934, S. 68—9.)

<sup>7</sup> I láska jest přirozeně zapjata v zákony všeho života: musí pučeti, musí kvěsti, musí roditi a rodič musí se omlazovati a umírající musí dále žiti ve svých plodech. Nemůže říci strom: Chci věčně jen kvěsti. (Robert Linhardt, *Unsere Ideale*, Herder, Freiburg im Br. 1930, S. 213.)

nýbrž přirozenou náklonností. Hodnotou mravní se stává teprve tehdy, když se stane výrazem osobnosti otcovy a matčiny a když směřuje k vývinu mravní osobnosti dítěte. Už to znamená, že rodiče nesmějí vychovávat dítě pro sebe. Dítě není věc, není prostředek k ukojení rodičovských zálib a tužeb: dítě je osobnost, třebas ještě nerozvitá. A jako osobnost má dítě právo na vše, čeho je třeba k jeho vývinu tělesnému, duševnímu, mravnímu a náboženskému. Má se státi osobností celou, to jest, bytostí rozumnou a svobodnou.

Dítě se nemůže rozvinouti bez světla lásky otcovské a tepla lásky mateřské. Dítě je bytost nedokonalá a nehotová. A tak láska rodičovská liší se od lásky manželské tím, že hledá ne hodnoty již plně rozvinuté, nýbrž odhaluje toliko možnosti hodnot. Je spíše věrou v hodnotu než náklonností k hodnotě. Právem, zdá se, přisuzuje E. Spranger lásce manželské rys estetický, kdežto lásku k dětem pokládá za lásku typu sociálního.<sup>8</sup>

Cílem lásky rodičovské jest odhalené možnosti hodnot uskutečniti. To neznamena, že výchova je proces čistě vybavovací. V každé živé bytosti je soubor sil a schopností, avšak výchova znamená dáti jim určité tvary a vycvičiti je k určitým účelům nebo neznamena vůbec nic, praví Chesterton.<sup>9</sup> Pokud je výchova tvořivá, je vždy v jistém smyslu násilná: je zásahem do lidského života a vzrůstu. I výchova je dobrodružství: člověk si je jist, že něco je pravda a má odvahu říci to dítěti. Člověk si je jist, že něco je správné a má odvahu žádati to od dítěte. Všechna výchova je tudíž autoritativní a dogmatická. Je divné, že lidé mluví o odlučování dogmatu a výchovy. Jest výchova. Učitel, jenž není dogmatický, jest prostě učitelem, jenž neučí.

I když se výchova zakládá na autoritě, není autorita cílem výchovy, nýbrž toliko jejím prostředkem. Autorita není pro toho, kdo vychovává, nýbrž pro toho, nad kým jest ustanovena, praví Allers.<sup>10</sup>

Poslušnost není ctností, jež by se měla pěstiti pouhým uplatňováním autority.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Lebensformen, S. 198.

<sup>9</sup> Co je špatného na světě, L. Kuncíř, Praha 1925, str. 123, 121. <sup>10</sup> Das Werden der sittlichen Person, S. 86.

<sup>11</sup> Poslušnost jakožto podrobení vlastní vůli vůli cizí

Autorita se nesmí dětské duši vnucovat, nýbrž musí se v dětské duši vybudovat. Cílem výchovy není zlomiti vůli dítěte. Vůle se uplatňuje nejen ve zlu, ale i v dobru. Je-li dítě zbaveno možnosti zla, jest zbaveno i možnosti dobra.

Všechno přílišné zdůrazňování autority pochází podle výkladu Allersova ze slabosti. Kdo jest si jist svým postavením jako vychovatel, nemusí to dokazovati násilím; násilí jest tu jen postup slabosti, jež napodobuje sílu.<sup>12</sup>

Výchova k vnější poslušnosti je bezcenná dresura. Snad má jisté oprávnění u dětí docela malých. Později však musí ustoupiti výchově k samostatnosti.

Vychovatel se musí učiniti znenáhla a nepozorovatelně zbytečným. Děti se musí učit nejen poslušnosti, nýbrž i samostatnému rozhodování. Musí býti vychovány pro život ne pro rodiče. Autorita rodičů musí býti nahrazena autoritou vlastního svědomí a autoritou vševědouceho Boha. Výchova směřuje k samostatnosti. Výchova směřuje ne k otroctví, nýbrž k svobodě.

Dítě jest nárys osobnosti. Základní jeho tužbou jest touha po svobodě, samostatnosti, uplatnění sebe. Na této tužbě spočívá celá jeho budoucnost, cesta do života, volba povolání, založení vlastního krbu. Odpoutání dítěte od rodičů jest nejdůležitější událostí jeho osobnostního vývoje. Projevuje se nejčastěji nechutí k domovu, odporem k rodičům a k stáří vůbec. Tohoto odporu se starší generace obyčejně leká a hledí jej nějak zameziti. Jsou rodiče, kteří myslí, že nejlépe vychovají své děti, když jim budou dělat kamarády. To znamená, že jim pak nedovedou nic více dáti než jiní kamarádi. A tak mladí vyrůstají bez otců, duševní sirotci. Jest obecným omylem v západním světě domnívati se, že mládež chce svobodu stůj co stůj. Ani svoboda není mládeži absolutním cílem, nýbrž prostředkem k cíli.

Dáti tedy dítěti svobodu a nic více je nejhorší způsob výchovy. Na podkladě svobody musíme

sama o sobě je nemravným poměrem, poněvadž smíme a musíme svou vůli podříditi jen vůli Boží. Jen když nějaký tvor může vystoupiti jako zástupce Boží, počíná se možnost mravně dobré ctnostné poslušnosti. (Johannes Lindworsky S. J., Erfolgreiche Erziehung, Herder, Freiburg im Br., 1933, S. 14—15.)

<sup>12</sup> Das Werden der sittlichen Person, S. 88.

dávatí dětem hodnoty. Ty jsou jim cílem. Mládež chce krásu, dobro, velikost, moudrost a pravdu. A chce je naléztí na cestě svobody. Je zcela záhubné nabízetí jí na té cestě místo hodnot jakési užitečné navyklosti, liberální názory, přiboudlou snášenlivost, elegantní pochybovačnost, úsměvnou shovívavost.

Nejhlubší touha mládeže jest touha po růstu. Ne svoboda sama podporuje růst, nýbrž moudré spojení svobody a autority.

Dítě samo poznává brzy, že jeho touha po svobodě nemůže jíti do nekonečna. Proti touze té stojí v dětské duši mocné pocity slabosti a méněcennosti, ať vyplývají z nejistoty dětského poznání a nedostatečnosti chápání světa a života, ať z prožití a uvědomení tělesné výstavby, ať jsou podmíněny situativně: buď určitým postavením v řadě sourozenců nebo nestejným zacházením se strany rodičů nebo starších sourozenců.

A druhým neméně účinným korektivem tendence po uplatnění jest touha po společenství (*Gemeinschaftsgefühl*, jak říká Adler, *der Wille zur Gemeinschaft*, jak říká Allers). Pocit závislosti na lidech jest základní pružinou této touhy. Čím více si uvědomuje dítě význam svého včlenění do lidské společnosti, tím lépe poznává, že omezenost jeho úsilí po svobodě a uplatnění není jen jeho osobním údělem, nýbrž údělem všech lidí. A tak se v něm vytváří psychologický předpoklad pro onen vnitřní postoj, který jako ctnost má jméno pokora.<sup>13</sup>

A tak i základem vnitřního vývoje dětské duše jest napětí mezi dvěma póly: sebevědomí — pokora.

Toto napětí je plodné jako každé napětí. Z něho se rodí osobnost dítěte. Já — ty je základ osobnostního vývoje. Živým stykem svého já s ty druhých lidí se utváří mladý člověk. Ne z vlastního nitra, nýbrž z úst vychovatelů slyší dítě mravní zásady. Ale slova sama nestačí. Co se přikazuje, musí se také ukazovati.

Rodina je škola. Jiné prostředí než rodinné, byť sebe chytřeji vytvořené, nemůže se vyrovnati prostředí rodinnému. Moderní psychologie zdůrazňuje, že první léta života dětského, léta výchovy předškolní, jsou pro pozdější vývoj člověka, jeho poměr k životu a utváření jeho povahy nej-

důležitější. To neznamená, že by nové rysy povahové se nemohly objeviti na vyšších stupních vývoje. Znamená to, že celkový poměr k životu, jak se vyvinul v prvních čtyřech nebo pěti letech, má jistou převahu a může potrvati celý život.<sup>14</sup>

S tím souhlasí, co nedávno pověděla Ch. Bühlerová o významu dětského vývoje. Na základě četných biografií usuzuje, že vývoj dítěte jest jakousi prefigurací vývoje životního. Dětství a mládí se jeví ve světle jejích pozorování jako provisorní nástin budoucího života.<sup>15</sup>

Výchovu rodinnou nelze nahraditi výchovou hromadnou a ústavní. F. W. Foerster správně ukazuje, že moderní reformátoři rodiny se dopouštějí zvláštní nedůslednosti, když žádají, aby muži a ženy byli ve svých pohlavních stycích zcela svobodni a měli možnost volně se vyžítí podle své individuality: to znamená, že pro rodiče chtějí možnost nespoutaného vývoje osobnosti, kdežto pro děti hlásají hromadnou a jednotnou výchovu v ústavech řízených státem, vylučující jakoukoliv svobodu a jakýkoliv zřetel k individualitě ve výchově dítěte.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Clarence E. Ragsdale, *Modern Psychologies and Education*, The Macmillan Comp., New York 1932, p. 281.

<sup>15</sup> Dětství a mládí představují, jak již často bylo postřehnuto, jednak krátké opakování vývoje lidstva, jednak s hledem k budoucnosti nástin života jedince. Dětství a mládí jako celek jsou předjímáním a zatímním nárysem života a po něm následuje uskutečnění, vlastní drama života, jehož expositiv jest právě onen nástin. Po tomto objasnění popatřme ještě jednou na onen zvláštní zjev, s kterým se setkáváme, kdykoliv pozorujeme život jako celek, dětství a mládí samo o sobě a dětství a mládí v poměru k životu, že totiž základním rysem ve vývoji člověka jest postup od počínání nástinného a pokusného k plně rozvitému a trvalému. Jen ve vývoji člověka? Naše pojetí se v tomto okamžiku a na tomto místě rozšiřuje na vývoj všeho živého, a to příklonem k velkému biologu: Jenningsovým průkopnickým pokusům s protozoy vděčíme za poznání, že tito nejjednodušší tvorové vykonávají neustále pokusné pohyby a ty pohyby že se stávají trvalými reakcemi teprve tehdy, když nalézají potravu nebo narážejí na překážku, neboť pak následuje buď příjem potravy, nebo vítězství nad překážkou. Úsilné vnikání do světa, zprvu pokusné a zatímní, později trvalé a ustálené až k dosažení určitých cílů, jest cesta a běh života. (Dr. Charlotte Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, S. Hirzel, Leipzig 1933, S. 325.)

<sup>16</sup> Ti, kdož útočí proti manželství ve jménu volné lásky a ve jménu svobodného vývoje osobnosti, měli by pochopiti, že právě na spolehlivém základu rodiny spočívá vý-

<sup>13</sup> Das Werden der sittlichen Person, S. 103.



Bezmezná svoboda rodičů odpovídá tedy bezmezná otroctví dětí. Hromadná a jednotná výchova není způsobilá, aby uvedla v činnost nesčíslné tvárné síly, jež se rodí právě z nejpřirozenějšího vztahu lidského: vztahu mezi dítětem a rodiči. Lidé vyrostlí v sirotčincích a nepoznají lásky mateřské, která jest pratem a předobrazem vši lidské lásky, jsou zpravidla lidé povahově nedotvoření, duchovně neúplní, lidé v podstatě disociální.

Rodina je základní útvar lidské svobody. Jejím

počátkem je manželský slib. Slibem se uznává svoboda lidské bytosti. Kde je poddanství a otroctví, nevyžaduje se slib.

Účelem rodiny je kromě vzájemné pomoci a služby manželů zrození a výchova dítěte. Dítě je osobnost. Výchova spočívá na autoritě. Ale autorita není účelem sama sobě: jest jen prostředkem. Cílem výchovy je svobodný a osobitý vývoj lidské bytosti.

Smysl rodiny jest tedy ve svobodě.

Prof. Pecka.

## VARIA

### O vlivu afektivních stavů na rozhodnutí.

#### II.

A) Scholastická psychologie podává též energetickou teorii o psychologické činnosti.

Aristoteles, jak víme, rozlišuje mezi mohoucností (*δύναμις*), která je principem pohybu<sup>11</sup> a činností, a energií, která jej uskutečňuje, to jest hybnou energií. (*ἐν ἐργῶν εἶναι*).<sup>12</sup>

Též svatý Tomáš vysvětluje „popis“ duše<sup>13</sup> podle Stagyrity na počátku druhé knihy svého „Pojednání o duši“, jasně vymezuje toto rozlišení. „Duše jest oživujícím a utvářejícím prvkem toho těla, které je schopné k životu.“ Tomu možno rozuměti dvěma různými způsoby: a) buď se jedná o neživé tělo, b) anebo, jak je tomu zde, Filosof chce mluvit o těle již spojeném s duší, tudíž živém, avšak žijícím životem, v němž schopnosti jsou dosud ve stavu nečinnosti. Na příklad živý tvor, jenž spí, nevidí a neslyší.<sup>14</sup> V tomto případě býti actu (*ἐν ἐργῶν εἶναι*) znamená jednati nebo žiti v plném slova smyslu, ve stavu vědomém, totiž hýbati se, cítiti, rozuměti a chtíti.<sup>15</sup>

Energie neznámá tedy už, jako pro většinu chova mužů a žen originálního charakteru osobního, a to ne snad proto, že všichni rodiče jsou dobrými vychovateli, nýbrž proto, že život rodinný jako takový vybavuje a v činnost uvádí duchovní síly, jež by zůstaly zahrabány nebo nevyužity v jakékoliv soustavě výchovy společné a veřejné. (F. W. Foerster, *Sexualethik und Sexualpädagogik*, p. 48. podle anglického překladu Boothova.)

<sup>11</sup> Aristoteles, *Met.* IV, 12, 1019 a 15 et IX 1, 1046 a 20.

<sup>12</sup> Tamtéž, IX, 6, 1048 a 25 ss.

<sup>13</sup> Sv. Tomáš, *Comment. in De anima*, Pirotta, n. 244.

<sup>14</sup> Tamtéž, n. 240. <sup>15</sup> Tamtéž, n. 241.

moderních psychologů, jakési „fluidum“ nebo „ducha“ podle Descartesovy představy, vycházející z tajemné nádržky a proudící celou bytostí s proměnnou intenzitou, úměrnou potřebám každého orgánu. Nic by tedy nebránilo, aby nám nějaká přísně empirická formule umožnila kontrolovati její působnost a vyčerpání, jako na příklad se to děje při elektrickém fluidu.

Naše vitální energie jsou kvality, jsou pohybem našich mohutností, krátce, naše činnosti. Prostřednictvím schopností vyvěrají z jediného zdroje (jenž se ovšem nikterak nepodobá vyprazdňující se nádržce vody), který jest útvarem prvkem, čili formou. Tato forma, jako podklad všech ostatních, patří k vyššímu řádu, to jest k řádu podstat. Dává bytí (*esse*), o něž se opírají všechna druhotná a další uzpůsobení (*esse tale*).

Intenzita činnosti je regulována zcela přirozeně. Je pravda, že naše schopnosti jsou rozdílné od duše, z níž vycházejí a též navzájem se liší. Nejsou však z toho důvodu nezávislémi nebo svébytnými. Mezi nimi je hierarchie. Vznešenějším patří ovládati nižší. Často však tato moc řídit se stává marnou pro přílišnou intenzitu některé činnosti.

Naše duše jest utvářejícím prvkem, přijatým ve hmotě, je tudíž konečná svou povahou. Její moc soustřeďovati též není neomezená. Jestliže ji téměř celou upoutá činnost některé schopnosti, pak práce jiných schopností bude pomalejší. Tak si vysvětlíme roztržitost zahloubaného učenice, jenž si nevšímá přítelova pozdravu, nebo též jakousi nezpůsobilost cokolivěk chápati u toho, kdo stihla prudká bolest.<sup>16</sup>

Zkoumáme-li dále poměr afektivních stavů k volným rozhodnutím, scholastické v těchto

<sup>16</sup> Sv. Tomáš, *Sum. Theol.*, I.—II., qu. 37, art. 1.

otázkách nejsou ani méně důslednými, ani méně přesnými. Svatý Tomáš se zřetelně táže:<sup>17</sup> „Zda vůle je pohybována nutně nižší žádostí?“

Dostačí pochopiti dané řešení, abychom hned s počátku poznali, kam svatý Tomáš řadí zkušenost. Připomíná, že na příklad prudký hněv nebo rozvášněná žádostivost nutně způsobují hluboké poruchy v organismu. Netvoří tyto poruchy podstatný prvek vášně? V těchto ubohých bytostech, náhle překvapených a zmítajících se z krajnosti do krajnosti afektivním rozbouřením, jejich svobodná vůle někdy ztroskotá. Předmět vášně pohltí přímo všechnu jejich poznávací činnost, že žádná jiná úvaha není schopna pro sebe zachrániti ani sebemenší část vědomí. Snižují se tak k úrovni zvířat a jejich zaslepený duch je už nemůže zadržeti na osudném svahu, kam je právě nutně strhl prudký popud. Předvídáme, že spějící k záhubě.

Naproti tomu, nedosáhne-li rozruch nejvyššího stupně, takže rozum může úsudkem ozářiti jednání, vůle bude moci zasáhnouti. Tu již subjekt má v moci zadržeti rostoucí krizi. Přese všecko snad přece vašeň zvítězí. Tentokráte však ani psycholog nemůže s plnou jistotou předvídati konečný výsledek.

#### *B) V jaké míře můžeme předvídati chování (behaviour) subjektu?*

Budeme moci jednou pomocí pozorování a zkušenosti přesně předpovídati, jakou reakcí tento jedinec odpoví na určitý podnět? Na tomto neospravedlněném osobivém požadavku a neoprávněně povýšeném na všeobecný princip, se zakládá behaviorismus. Kdybychom jen znali všechny žádané zkušenostní údaje, abychom pomocí nich dospěli k právě tak kategorickému, jako absolutnímu závěru!

Daleko prozíravějším se nám zdá obezřelý důvtip svatého Tomáše a daleko jistější jeho znalost hlubokých psychologických zákonů naší bytosti. Již ve 13. století vyjádřil svou myšlenku v těchto několika zázračně přesných větách: „Naše tělesná konstrukce silně naklání duši k rozhodnutím spíše v jednom než druhém smyslu, též lékaři si tvoří úsudek o kterémkoliv jedinci, prohlašujíce, že je závistivý, smutný, nakloněný k smyslnosti a pod. *A velmi často bývá tento úsudek správný*; ve většině případů rozum povolí vášním a podlehe jejich rozmarům. Přece však není v tomto obratu nic osudového, nutného, neboť si rozum ponechává plnou vládu nad těmito nižšími afektivními stavy.“<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Tamtéž, qu. 10, art. 3.

<sup>18</sup> Sv. Tomáš, II Sent., dist. 15, qu. 1, art. 3, ad quartum.

Je jasno, že právem vyšší schopnosti mají sílu, aby v příslušných případech vykonávaly vládu a kontrolu, jež jim přísluší již podle jejich povahy. Svoboda zůstává, pokud není rozumový úsudek potlačen nebo vážně zkalen tělesným zmatkem, rušícím činnost smyslového poznání, která nutně předchází. Když jsme toto bezpečně zjistili, zkoumejme podrobněji, jak je tomu u většiny jedinců, s nimiž se v běžném životě stýkáme. Poznáváme v opravdu dostačujícím počtu bezúhonné a čestné lidi, kteří dovedou podřídit své smysly diktátu přirozeného rozumu, abychom mohli bezpečně dokázat, konkrétně a životně, že plnění povinností není nad lidské síly. U ostatních (i když *ut in pluribus*, jak jemně poznamenal svatý Tomáš) smyslový život tak převládá, že z velké části zatlačuje duševní život. Hned s počátku se tu jeví nápadný fakt: některé návyky, díky automatismu, který způsobují, přetvořují, jak se zdá, tyto rozumné a svobodné bytosti v resignovaná zvířata, zcela ovládaná instinkty. Nezdá se dokázáno, že podnět svou vlastní činností v nich *nezměnitelně* způsobí osudnou reakci?

Tentokráte jdeme přímo v ústrety behaviorismu. I když jsou východiska zcela opačná, fakta stále poskytují střední místo, kde je možno docílit částečné shody. Mají výhodu před principy, budí všeobecný souhlas, poněvadž jejich zřejmost závisí jen na prostém konstatování všeobecně přístupném.

Celé nedorozumění spočívá v nepřesném vyjádření, které již častokráte vytkli scholastikové moderní literatuře. Behavioristická definice „návyku“, výše citovaná, platí jen o fyziologickém návyku, jenž je pouze podmínkou a podkladem psychického návyku, jež filosofové nazývají „*habitus operativus*“.

Nejprve, abychom poznali tento pojem v jeho neúplném smyslu, poznamenejme, že, vytvoří-li se opakovanou činností některého vnějšího podnětu u člověka nebo živočicha obzvláště úzké spojení neuronů, jež usnadňuje sdělení nervového podráždění, není méně pravdivé, že se člověk nepodrobuje této činnosti vždycky a jedině pouze náhodou. Je jisté, že člověk sám od sebe jde velmi často vstříc podnětu a příležitosti, a to po dobré úvaze, máje plné vědomí, že ještě může jednati v opačném smyslu.

Kdo pročetl pojednání svatého Tomáše o zbláhlostech, jeho výklady od nejlepších jeho žáků, zajisté je nebude viniti z neznalosti „významu hmoty“. Věděli velmi dobře, že i ctnost i neřest využívají pro sebe její tvárnosti. Dynamismus *individuálních* povah — nezapomeňme, že tato individualita je způsobena hmotou — jak učí, hned od počátku, již pro jejich atavismus směřuje k tomu, že přijímá charakteristické tvary do spontán-

ních projevů. Proto organismus svými počátečními dispozicemi působí na psychický život a dává mu podnětně jeho prvotní směrnice. Zárodky určitých ctností, neřestí, sklonů k té neb oné vášni jsou tedy v nás uloženy ještě před probuzením vlastní zodpovědnosti.<sup>19</sup> Uznáváme *instinkty* behavioristů, nerozumějí-li jimi jen tělesné automatismy, konající funkce vegetativního života.

U *návyků*, jež jsou jen získanými instinkty, scholastikové vždy rozeznávali důležitou úlohu *těla* v jejich složitém mechanismu. Zaznamenali, s jakou silou nás tento získaný automatismus pudí *téměř* proti naší vůli k úkonům vůlí zavrhováním. Vědomí, které zasáhlo již příliš pozdě, je velmi často neschopné zastavit vyvíjející se proces.<sup>20</sup>

Vidíme tudíž, pokud až můžeme jíti za současnými zkušenostními badateli. Byla-li již překročena nejnižší stadia života, různé reakce se mohou na základě zkušenosti předvídati s větší nebo menší pravděpodobností, ne s jistotou. Připusťme ještě, že není překážek, aby se takto vymezil s jakousi přesností i stupeň oné pravděpodobnosti. Nemožno však jíti ještě dále. Jak správně poznamenal Lukáš Lefèvre, je naprostý determinismus i s pouhého histologického hlediska nepřijatelný, neboť:

„<sup>10</sup> Nervová spojení hned od počátku nejsou ani neproměnlivě stálá, ani určitě vymezená.

<sup>20</sup> Jejich počáteční semideterminismus může býti změněn opakováním opačného úkonu tohoto semideterminismu, jenž tak může býti zeslaben nebo zcela přeměněn.

<sup>30</sup> V nervové soustavě se vyskytují neurony zadržující a zastavující nervová podráždění. Je fyziologickým zákonem, že každá činnost může býti zmírněna nebo zrušena. Každý orgán má svůj nerv přivádějící a nerv regulující podráždění... V korové oblasti je totéž zařízení neuronů. Musíme připustiti, že některé vyšší neurony tlumící zprostředkují rozkazy rozumné duše, ruší, je-li svobodná vůle dosti silná, snadné sdělení nervového podráždění mozkového, které by vedlo k svědomím zakázanému úkonu. Výchova světského člověka — tím spíše křesťanská — spočívá v tom, že se dává těmto vyšším neuronům plná

účinnost v řízení středisek a vodivých drah automatické a snadné reakce.“<sup>21</sup>

### III.

Ve vztazích vůle k smyslové žádostivosti se vyskytují dvě opačná období, jež neustále zápasí o vědomí. Nevidíme, jak u člověka rozumové mohutnosti a nižší afektivní síly střídavě hrají vedoucí úlohu při vzniku jeho úkonů? Popíšme tyto dva psychologické stavy, jejichž probíhání téměř tká celý náš mravní život.

#### A) O nadvládě vůle.

Vůle, jak víme, přivádí k úkonu jen prostřednictvím žádostivosti; tato se nemůže vyhnouti své závislosti; výjimku tvoří děti a abnormální, u nichž je vyšší vliv přerušen určitou překážkou. Jakmile se však uvolní cesta, mechanismus půjde opět normálním způsobem, a vůle stále je hotova zasáhnouti, ať už je jakkoliv omezená.

Ačkoliv žádostivost není podrobena vůli tak těsně a úzce jako na příklad vnější smysly, a ačkoliv jí někdy klade odpor, přece je neméně jisto, že vůle, neustoupí-li ovšem jejím rozmarům, ji *postupně* podmaní a konečně úplně ovládne. Musí jí ovšem v různých okamžicích činnosti nabídnouti předmět smyslového řádu, jí přístupný, jež možno upravit, je-li třeba, nebo nahraditi jiným. Touto válečnou lstí dovedně sestavenou, předvede jí vůle postupně celou řadu prostředků, které, působíce jako přitažlivá ohniska, usnadňují postup k dobru, převyšujícimu smyslový řád, které proto nemůže přímo působiti na smysly a které často stojí v protikladu s jejich původními tendencemi.<sup>22</sup>

Zdá se však, že běžná skutečnost každým okamžikem popírá tuto příliš kolísavou nadvládu. Nesvědčí zdánlivě všechny vnější jevy o opaku? Není člověk spoutaný vášní, spěchající za zakázaným požitkem, hříčkou své roznícené žádostivosti? Připouštím, ponecháme-li ovšem tomuto výrazu obrazný a nevlastní smysl, obecně již přijatý. Avšak, psychologicky řečeno, tomu tak není. Onen člověk nejedná proti svému zalíbení, proti své vůli, třebaže se odvrací od jejího vlastního dobra. Nejprve odporovala, neboť samovolně směřuje ke ctnosti. Žádostivost ji jen proto přemohla, že se jí podařilo vzbuditi ve vůli novou náklonnost. Po daném souhlasu následoval skutek. To je vše! Jak je možná tato změna směru? To nyní ukážeme.

<sup>21</sup> Luc J. Lefèvre, *Habitude et Habitus*, Revue de Philosophie, 1928, str. 443.

<sup>22</sup> Srov. Caietanus, op. cit., I, qu. 80, art. 2, n. 19.

## B) Jak vůle může podlehnouti smyslové žádostivosti.

Nemůžeme mluvit o přímém, bezprostředním vlivu. To si odporuje. Tu bychom důsledně musili připustiti, že by byl člověk schopen chtít, tudíž dobře jednati nebo hřešiti, bez používání rozumu, což je nemyslitelné; rozumová činnost se nutně vyžaduje k úkonům svobodné vůle.<sup>23</sup> Tedy vašeň vytáčkou hledí odvrátiti odpor vyšší mohutnosti a potají se zmocňuje vlády, jež jí právem nepatří.

Pokud je rozum plně zaujat pozorováním pravdy, kterou chápe, proniká jí a promýšlí jen pro ni samu, není schopen vyvolati činnost. Bude-li však zkoumati pravdu vzhledem k činnosti, bude tomu jinak, neboť vzbudí náklonnost k předmětu, v němž postřehuje shodu se subjektem. Dostačí mu k tomu předložiti jej vůli s ujištěním, že jest *opravdu* takový, která se uklidní jen tehdy, až dosáhne a bude užívati žádaného dobra. Aby dosáhla tohoto cíle, použije rozumu k hledání prostředků a v jeho světle si vybere nejzpůsobilejší prostředek a pro účinné vykonání využije pomoci všech ostatních mohutností.

Zkráceně jsme vyličili normální postup dobrovolného úkonu. Ve kterém okamžiku zasahuje vašeň, uvádějíc nepořádek a zmatek?

Pokradmu porušuje správnost úsudku, pomáhajíc, aby se do něho vplížil předsudek a omyl pod rouškou pravdy. Poněvadž pravda je vlastním předmětem rozumu, vyžaduje se alespoň zdání pravdy, aby jej přetvořilo ve spoluvinníka vzbouřené žádostivosti. Intelkt za řádných podmínek tvrdí, že předmět je dobrý a hodí se subjektu, když po dobré úvaze soudí, že předmět *opravdu* uspokojuje požadavky subjektu jako celku. Nezapomeňme však, že velmi často vlastní dobro žádostivosti, jež se jí nejlépe hodí hic et nunc a proto je jejím nejbližším a nejsilnějším podnětem, se naprosto neztotožňuje s dobrem, které je v těchže okolnostech v daleko těsnější shodě se subjektem samým. A právě tato záměna hodnot ruší správné posouzení. Předrážděná žádostivost se podobá zkreslující čočce a jejím vlivem rozum považuje některý předmět za *opravdově* vhodný subjektu, jenž však ve skutečnosti je takový jen *zdánlivě* a opravdově je vhodný jen žádostivosti, která k němu směřuje všemi svými silami. — Tu jsme u jádra otázky. Nedostačí dáti tomuto faktu introspekce obrazné pojmenování, představující jen vzdálenou analogii ke skutečnosti, nutno jej poznati konkrétně a přesně.

Je důležité uvědomit si, <sup>10</sup> že dobro, které samo v sobě má vše, čeho třeba pro vzbuzení touhy daného subjektu, dotud bude pro něho lhostejným,

<sup>23</sup> Srv. Tamtéž, I—II, qu. 10, art. 3, n. 2.

dokud subjekt nepozná vztah vhodnosti mezi sebou a dobrem; <sup>20</sup> že subjekt v okamžiku, kdy pronáší soud o vhodnosti, je silně ovlivněn okamžitými dispozicemi.

Afektivní stavy přetvořují někdy zcela tyto dispozice. Představme si člověka, dosud zmítaného hněvem pro potupnou urážku. Pomsta se mu zdá jediným vhodným cílem, jemuž snad podřídí i zachování svého klidu, ba i svého života. Počkejme, až se časem uklidní, a uvidíme, že jiné myšlenky přetvoří často z kořene první soud.

Nikdy nesmíme zapomenouti, jak poznamenává Kajetán,<sup>24</sup> že tyto dispozice, třebaže patří subjektu, působí na vůli jen prostřednictvím předmětu. A Jan od svatého Tomáše jasně a výrazně vykládá: „Lásku a afekt možno pozorovati s dvojího hlediska. Předně, jak obracejí sebe a jiné schopnosti k činnosti a tak se mají jen jako účinné a výkonné principy činnosti. *Za druhé*, jak k sobě přidružují předmět a s ním se úzce spojují jakýmsi zakoušením a jakoby přirozenou příbuzností a úměrností s tímto předmětem, a jako by ho již zakoušely afektivní zkušenosti. *A tak afekt vstupuje do předmětu samého*, pokud totiž z takového zkušenostního zakoušení se předmět stává podobnější a přiměřenější, úže spjat s osobou a jí vhodnější; rozum pak směřuje k předmětu, jak už byl zkušenostně poznán; tímto způsobem láska působí prostě jako *hýbající objektivní příčina*, ježto zkušenostním poznáním se předmět stává různě přiměřený a vhodný.“<sup>25</sup>

Ted' už pochopíme, jak intensivně je veškerá pozornost rozumu již od počátku vyčerpána předmětem, s nímž nás už intimně spojuje jakési předběžné zkušenostní poznání. Proto je velmi těžko v takovém případě se oddati opravdové úvaze o kterémkoliv jiném předměte, neznáme-li ovšem (*in habitu*) jeho podstatnou dobrotu a vhodnosti, pro něž je nutným prvkem k úplnosti pravého štěstí. Veškerý zápal převládajícího afektivního stavu proniká celým dynamismem duše, jejíž všechny síly se jednoduše spojují, neboť její pozornost je dokonale soustředěna. Tak vítězí vašeň.<sup>26</sup>

Dr. Noël Mailloux O. P.

<sup>24</sup> Srov. Tamtéž, I—II, qu. 9, art. 2, n. 2.

<sup>25</sup> Joannes a S. Thoma, Cursus Theologicus, in I—II, qu. 70, disp. 18, art. 4, n. 9.

<sup>26</sup> Jest velmi zajímavé, že nejlepší současní psychologové používají výrazů zcela shodných s vyjádřeními sv. Tomáše. Uved'me na př. tyto dva texty: „Potest autem ex passione contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo con-

Jde o další knihu Berd'jajevovu: „Wahrheit und Lüge des Kommunismus“.<sup>1</sup> Po předešlé práci (Marksizm i religia), jež podávala pohled spíše všeobecný, se autor soustřeďuje na podrobnější rozbor bolševismu. Není to nesmlouvavá logika sv. Tomáše, jak sám autor řekl, soudící věc „per sic et non“, rozbořem podstaty věcí a jejím srovnáním se zákonitou normou zdravé filosofie společnosti a hospodářství. Je to práce ruské duše, blízké asiatskému básnickému nazírání, jež však přijala mnoho ze západní rozumové ukázněnosti. Práce je dobrá, postup popisný a negativní (ukazující nesprávnost).

Má tři části: Zdá se, že první část je nové, věcné zpracování dílka Marksizm i religia. Druhá část jedná o ruské náboženské psychologii, jež umožňuje pochopit přijetí a rozmach komunismu v Rusku. Třetí díl je bezohledným, ale zdravým pohledem do ruské současné filosofie. Konec knihy tvoří přídavek o zmechanisování dnešní společnosti; všeobecné úvahy o zotročení člověka technikou.

Zde bude podán přehled první a třetí části, neboť v nich je to, co kniha podstatně chce říci a co je naznačeno v názvu knihy, pravda a lži komunismu. Zdá se, že stať o ruské náboženské psychologii je též předmětem knihy „Russkaja religioznaja psichologia i kommunističeskij ateizm“, o níž bude něco krátce řečeno v dalším čísle Filosofické revue. Proto tam spojíme obě zajímavé recenze. Psychologický stav ruského člověka má ráz hmotné příčiny<sup>2</sup> (causa *materialis*), nebo s jiného hlediska, ráz podmínky, bez níž by se nebylo stalo, co se stalo (conditio, sine qua non...). Causa *efficiens* — vnější činitel, jenž způsobil, vyvolal dnešní stav Ruska, jsou fi-

tingit, quia omnes potentiae radicanter in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae.“ S. Thomas, De Malo, qu. 3, art. 9.

„V mravních problémech životních vůle přichází do konfliktu se sobeckými instinkty. Instinkty velmi snadno obracejí k sobě pozornost, kdežto dobrovolná pozornost, jež neustále znova uvádí mravní motivy do středu vědomí, netrvá nikdy více než několik vteřin. A na ní přece závisí výsledek zápasu.“ E. Huguenin, Education et Culture d'après Kerschensteiner, Paris, 1933, str. 72.

<sup>1</sup> Nikolai Berd'jajev, Wahrheit und Lüge des Kommunismus, německy od J. Schora, Vita Nova Verlag, Luzern 1934, str. 135. Cena 3.5 švýc. fr.

<sup>2</sup> Subiectum.

losofové (Hegel, Marx, Lenin...). Causa *finalis* — cíl — jest světovláda dělnictva (imperialismus proletariátu).

Causa *formalis* — tvarový ráz celého rudého dění, jsou zásady filosofů, jimiž se ruská revoluce řídila a řídí, a jež jsou jakoby duší celého hnutí. (Duše dělá věc tím, čím je.) Lži a pravdy komunismu, o nichž B. mluví, se týkají poslední uvedené příčiny (formalis). A poněvadž v přítomném, pozemském životě téměř nic nevzniká tak dokonalé, jak by mělo býti podle svého vzoru v mysli tvořícího, je třeba usilovat o zdokonalení, dovršení věci, a to příslušnými prostředky. Bude tedy na konci této informace řeč i o *prostředcích* a způsobu *postupu* bolševismu, ovšem jen všeobecně, v *zásadách*.

Pravdou komunismu je, že povstal proti křesťanům, lži však, že povstal proti křesťanství. Ale kde je hranice obojího? Oprávněný je boj komunismu proti kapitalismu. Myšlenka plánovitého, organisovaného hospodářství (stavovský stát encyklik?).

Povinnost práce pro všechny. (Sv. Pavel: Kdo nepracuje, ať nejí.) Politika musí dbáti na hospodářské podmínky. Soulad mezi vzděláním a životem. Zájmy všelidské nad zájmy jedinců i národů (mír, samostatnost...). Nutno říci, že to, co chtějí, je správné. Způsob však, jímž toho chtějí dosíci, není správný.

Svět skutečně hledá nový život, a komunismus mu nabízí něco podobného. Podává život jako něco libovolně tvárného, proto strhuje mládež. Popírá svobodu člověka jako neodvislého jedince, ale za to člověka kolektivního činí bohem, svobodným ode všech tradic, jež dusí kultivovaný západ. Slibuje nové stvoření. Zná jenom svobodu práce, ne svobodu vůle, jež „se stala západu zástěrou lenosti“. Proto takový rozmach výroby v Rusku.

Lež komunismu? Jediná: Popření Boha a člověka. A ničí všecko. Důsledky tohoto omylu si každý učiní sám.

Ruský komunismus se stal filosofií hospodářství, ekonomismem. Pětiletky nemají jiného cíle než romach průmyslu státním kapitalismem. Rusko se stalo hospodářskou sektou. Je rozkladem a náplní současně. Je samo, nezná milosti Boží. Je to ovoce ruského nihilistického asketismu, jak bude řečeno v části o Psychologii. K boji a k porážce komunismu je nutno analyzovat, oddělit pravdu a lež. Pravdu uzнат a lež porazit.

Nesmí se odsoudit jen proto, že je proti buržoasii.

Popírá věčnost — my ji zdůrazníme. Teorií? Nikoli! Životem. Proti integrálnímu komunistickému materialismu musí se postaviti integrální křesťanství.

Komunismus zničil aristokracii; i v kultuře a duchovním životě. My ji uznáme, zhodnotíme, dokážeme. Zase životem. Svět stojí na rozcestí: komunismus — křesťanství. Bůh — hmota. Naše vítězství bude přerodem, k němuž je třeba nových světců, t. j. nových vůdců pro novou revoluci. Budoucnost — praví autor — patří dělnictvu. Všecko záleží na tom, čím jméno je povede. Kristus — či zbožšťelá Hmota?

Tuto otázku dal ruský národ přítomnému lidstvu.

### *Základní rysy sovětské filosofie.*

Sověťové si vypracovali i vlastní názor na svět a život, vlastní filosofii: marxismo-leninismus.

Sovětská mládež je připravena do filosofického boje se západní Evropou jednostranně sice, avšak lépe a odhodlaněji, než se myslí. *Philosophia militans*. Jejich všeobecný *průměr* je vysoký, ale vynikajících *osobností* je málo, neboť i myšlení je diktováno kolektivem. Je to otroctví, avšak otroctví chtěné a nadšené.

Základní rysy sovětské filosofie určují Marx, Engels, Hegel, Lenin, Stalin. Odbočení od nich je pokládáno za zradu, bludařství, a tak také trestáno (viz osud starých ruských marxistů). Ani nejoddanější nadšenec neví, zda zítra nebude obžalován podobně, proto žijí všichni v temném, rozechvělém prostředí. Jedinec nemá práva na kritiku. Diskuse nemá cílem nalezení pravdy, nýbrž získání protivníka za každou cenu. Nejrozhodnějším důkazem pravdy je: „Tak to řekl Lenin, tak to napsal Marx“ — — —

Filosofie — úřední, sovětská — je státním majetkem, k jehož uchování se užívá hlavně slídilů. Při hlubší úvaze se zdá, že jde o d'ábelskou karikaturu Církve zneužitím moci a poslušnosti.

Podstatným znakem leninismu je naprostá jednota mezi myšlenkou a skutkem. Pravdou je to, co se dá udělat, co pomůže k hospodářskému rozmachu. Stará vědecká objektivita je přeludem.

Leninismus je dialektickým materialismem a bojuje „doma“:

1. proti mechanistickému materialismu (Bucharin, Timirjasev...);

2. proti dialektickému idealismu (Deborin, Karev...);

3. proti adialektickému idealismu (Bogdanov, Mach...). Určující autoritou je Stalin.

První je pokládáno za odbočení doprava, zmírnění oficiálního materialismu. Správně řečeno, je to *čirý materialismus*, popírající „bolševickou“ moc hmoty. Došel k hospodářskému determinismu (samoťok), a tak podlamuje rozmach výroby. Ze stejných důvodů napadají i reflexologii (Pavlov, Bechtěrev...).

Rudá filosofie se může nazvat mystikou sociální činnosti. Rozpor mezi pojmem hmoty a síly, jež se z ní rodí, nemohlo zakrýti ani slovo „dialektický“ ani „autodynamika“ hmoty. Bucharin ji popřel a učinil hybným prvkem ruského zemědělce (80 proc. Ruska!). Trocki nevěřil ani v zemědělce, a tak došel k závěru, že komunismus je v Rusku neudržitelný. Oba jsou na bolševickém „indexu“.

Druhá pronásledovaná skupina je *dialektický idealismus*, jenž je návratem k Hegelovi, ale bez Marxa a Lenina.

Třetí, *adialektický idealismus*, též machismus, jest spíše sensualismem a přechází k pozitivismu (Lunačarski, Bogdanov...).

Leninismus sám dělí všechny filosofie na dvě skupiny:

1. Na idealismus, k němuž patří všichni, kdo učí, že bytí je určováno a dáno vědomím.

2. Na materialismus, do něhož shrnuje ty, podle nichž bytí je první mezi vším, a měřítkem všeho. „Pak ovšem — praví Berd'jajev — i sv. Tomáš Akv., jenž učinil bytí základem, na němž vyrůstá vše ostatní (primum est esse... nebo: operatio sequitur esse a pod.), by byl podle sovětů materialistou. To je však nemyslitelné, neboť jeho (t. j. sv. Tomáše) učení je správným realismem, k němuž se i já hlásím se vši rozhodností.“

Rovněž nejnovější směry by bylo těžko zhodnotit podle tohoto sovětského měřítko (Heidegger, Jaspers a j.).

Leninovská *nauka o poznání* je chudá. Nestarají se o to, jak se věc stává poznanou. *Pravda* je to, co se shoduje se skutečností, a co souhlasí s názorem proletariátu. Pro Lenina samého platí jen druhé.

Jsou to důsledky jejich *ontologie*: „Je tu hmotný svět, nezávislý na poznání, bez začátku a konce, v času a prostoru. Mimo něj není nic a v něm je všecko. Je absolutnem, a dokonale poznatelný.“

Myšlenka jest jen odrazem vývoje světa ve společenských lidech. Vývojem je pohyb hmoty, jenž vzniká z vnitřního rozporu, který hmota v sobě tají. Pohyb hmoty je samovolný, ano, do jisté míry mravně svobodný (!). Svobodou vůle je vlastně spontaneita pohybu každé hmotné části světa. A mnoho podobných „protismyslů“ (nechceme říci: nesmyslů); uvedené však stačí pro důkaz, že jde vlastně o nepodařenou (nebo poddařenou) směs hegelovského panlogismu a nejvulgárnějšího materialismu.

*Uhrnem*: Co řekl Hegel o svém „Duchu“, to přivlastnili leninisté své „Hmotě“. Třebaže duši popírají, přece uznávají v člověku něco duševního, co ho staví nad zvíře. (Jinak by neměli důvo-



dů k revoluci!). Své názory uplatňují i ve vědách čistě pokusných (fysika), kde to ovšem často značí krok dozadu. Celý komunismus je zbudován na nesprávném předpokladě, že poslední, neměnná pravda je totožná se stranickým názorem proletariátu.

Bolševická filosofie zůstává i dnes (s Marxem) v názorech 19. stol., a to, co dnes zajímá buržoasní i neburžoasní záp. Evropu (problém irracionálního), zůstává proto oficiálnímu Rusku cizí.

Leninismus dnes usiluje o zbudování filosofie revoluce, boje, i bez ohledu na proletariát. To ovšem již není ani marxismus. Zdá se, že je to ona hrozná, vše podmaňující Síla, vyrostlá z Hmoty — jakýsi naivně radikální idealismus s rozporem ve svých kořenech — příšerné přiblížení čekaného království Božího na zemi bez Boha.

Po řeči o povaze sovětské filosofie zbývá naznačit něco o jejích cílech a prostředcích.

*Cílem* jest jí protináboženská propaganda. Podle § 13 stanov komunistické strany je k ní zavázán každý člen. Jako vyznavač ateismu nesmí býti členem žádného náboženství. Výjimka se může trpět jen u prostých sedláků, kteří jsou věrnými členy strany, třeba se nedovedli zbavit ještě svých náboženských predsudků.

*Prostředky*: Boj musí býti veden prakticky, ne intelektuálně, naukově.

Zvláštní ráz má boj proti křesťanství:

1. Vybrali z křesťanství jeho vulgární, pověrečné příměsky a tak zesměšněné je ukazují hlavně nevědecky vychované mládeži, jež nemá o náboženském životě jiného názoru, než že je nedůstojné vzdělance věřit v podobné věci.

2. Obnažují skutečné hříchy křesťanů, a pro ně odsuzují křesťanství.

3. Vymýšlejí proti Církvi zločiny tak hrozné, že se divíme, kam až může zajíti lidská zloba (Kautsky).

Propagace postupuje davově, t. j. získáváním nemyslicích zástupů.

*Zásadou* tohoto boje jest: „Nedělat mučedníků, neboť krev mučedníků plodí odpor.“ (Jaroslavsky.) Proto se mu dává ráz hospodářsko-politický: potlačení odpůrců revoluce, vyssavačů dělnictva atd.

Neobracejí se ani tak proti „popům v sutaně“ (oficiálnímu pravoslaví), neboť pro svou ztrnulost se jim nezdají nebezpeční. Bezohledně však ničí „popy bez sutany“, kněze různých sekt, mezi něž čítají všechny nematerialisty, nemarxisty, a lidi hlubších náboženských požadavků.

Nejvíce nenávidí vzorné kněze.

„Katolický kněz“ — píše Lenin — „jenž svedl mladé děvče, jest mi daleko vítanější než kněz čistý a bezúhonný. Proti těmto je těžší boj.“

Přímo d'ábelskou nenávistí stíhají pokusy smířit Marxův komunismus s Kristovým. Bojí se — praví — že to chce Církev jen proto, aby se znovu zmocnila dělníků. Proto je jim milejší kapitalistický buržoa než křesťanský komunista.

Církev tedy a marxismus jsou nejen něčím různým, nýbrž podstatně postaveným proti sobě (contradictoria).

*Příklad* protináboženského boje: „Věřící sedlák se modlí v době sucha o dešť, a dešť nepříjde. Komunistický hospodář si objedná traktory a zřídí umělé zavodnění, a má krásnou úrodu bez Boha.“ — Toto nejen říkají, nýbrž i dělají; a lid, vyrostlý v hluboké náboženské nevědomosti, se tím dá strhnouti jako zázraky.

Závěrem dlužno říci: soustředili se na věci člověku nejbližší a nejcitelnější, a to fanaticky. Odstranili věčné hodnoty rozumu a víry, a tak zůstávají v rozpacích před otázkou smrti, věčnosti, bolesti, pomíjivosti... Pokládají se za materialisty. Ve skutečnosti však jsou neuzdravitelnými idealisty ve službách temného spiritualismu hmoty.

Jejich víra je pochybená, lásky nemají, a jejich nadějí není věčnost, nýbrž pětiletka. Ale co za ní? A tím je dokázáno, že tvarový ráz (t. j. causa, ratio formalis, t. j. ideový základ, t. j. program, t. j. teorie a pod.) bolševismu je nesprávný a nespravedlivý. Proto i celé hnutí, ať je vezme jako filosofii, či jako náboženství.

Br. Jiří M. O. P.

## *Demokracie v zrcadle pravdy.*

Dvacáté století může se považovati za rozhraní lidského myšlení. Století toto stalo se bludištěm otázek a pojmů, vzniklých nepochopením skutečných hodnot lidského snažení v sobě a jeho rozumové potřeby. Oplývají hmotně vším potřebným k existenci lidstva, přece jest stoletím nejubožejším. To, co skutečnost ukazuje, že v době hmotného nadbytku zmírají lidé přímo hladem, dokazuje nedostatek nějakých hodnot sice mimo hmotu postavených, ale nanejvýše potřebných k jejímu uspořádání, má-li své přirozené poslání plniti. A tyto hodnoty (tvořivé) vlivem různých extrémních politických živlů odchýlily se od přirozeného řádu a nastalo nynější bloudění, to jest jakási anarchie ducha. Lidstvo ve snaze po všemožné racionalisaci ztratilo orientaci, nutnou k uspořádání řádů hospodářsko-sociálně politických. Následek jest neurčité tápání ve tmách a chytání se různých pochybných bludiček (ideologií místo idejí), občas se objevujících pod jmény liberalismu, socialismu, humanismu, bolševismu atd. a působících v útva-



rech států jen hospodářský chaos ke škodě vlastních občanů.

Zajisté jest každému známo, že dnešní hospodářství ve státech a vše, co na něm jest závislé, podlehlo úplně politickému vlivu — tak — že vše, co se v kterémkoliv státě děje, i ty nejmaličernější činnosti, se neobejdou bez vlivu politické moci, to znamená bez vlivu politických stran, ergo jejich vůdců a podvůdců. Z této pravdy plyne, že hospodářsko-sociální chaos má v nich první počátek a zárodek.

Státy a jejich formy jsou více méně vždy závislé na takovém politickém uspořádání a obzvláště státy se zřízením parlamentaristickým (demokratickým).

Formy tyto jsou dobré, dovedou-li plniti své poslání skutečně na nejvyšší možnou míru. To znamená, dovedou-li utvořit a udržet blahobyt v nejširší vrstvě svých občanů. Toto v dnešních státech, jak dokazují statistiky nezaměstnanosti, není, a proto se zdá, že státy pod názvem tímto i se svou ústavou jsou špatné. Ale není to pravda. Pravdou jest, že to, co v nich jest špatné, jest právě zřízení politických stran uvnitř, z čehož přímo plyne neschopnost iniciativy na venek v jakémkoliv směru.

### Stát.

Nežli počneme sledovat správnost a nesprávnost politických a hospodářsko-sociálních řádů, promluvím zhruba o tom, co to jest stát.

Optáme-li se někoho, co je to stát v pravém slova smyslu, uslyšíme odpověď: Je to národ, vlastní kus země, nebo to jsme my, občané. Na otázku, co je to národ, uslyšíme, že je to množství lidí, mluvících jedním jazykem. A takových odpovědí bychom dostali 90 procent i od lidí akademicky vzdělaných. Na otázku, co je to člověk, bude znít odpověď: Živý tvor, jako jsem já. Ale na otázku, co je to rozum, odpoví správně sotva jedno procento lidí. Proto, jako se má rozum k člověku, tak se má stát k národu.

Slovo rozum jest jméno tvaru mohoucnosti pojmu (obsahu věci), slovo stát jest jméno tvaru pojmu moci. Jako člověk bez rozumu nemá sebeurčení a to potud, dokud si je zkušeností pomocí svých smyslů neutvoří, tak také národ bez státu nemá sebeurčení, dokud je svou mocí neutvořil. Jako jest rozum schopností obsahového pojmu člověka, tak také stát je tvarem pojmu i reality moci nějakého národa.

Rozum jako pojmová mohoucnost tkví v duši člověka, ale má a musí míti počátek své činnosti ve smyslovosti těla. Taktéž stát jak tvar moci tkví v duchu národní vyspělosti a má svůj bezprostřední počátek ve vůli lidu a národa. Definice zní: stát je tvar vládní moci, vzniklý z vůle

národního ducha nějakého národa. (Rovná se národ ve svém celku.) Podle toho, jaký tvar moci vyžaduje vůle národa, takový tvar národ vlastní, to je takový stát má. (Monarchii, republiku atd.)

Každá vůle vzniká z podnětu potřeby, ta z rozumu a tento z množství zkušenosti, závislé na možnosti, přírodou dané. Podle toho, jaké množství přírodního bohatství země člověku skýtá, takový dává jemu poměr ke zkušenosti rozumové a potřebu, dávající podnět ke tvaru vůle, která dává tvar moci. Tak podle toho, jakou potřebu hodnot národ pocítuje, jest hodnota tvaru (aristokracie, oligarchie, demokracie atd.). Republika, monarchie atd. jsou jména tvaru, aristokracie, demokracie jsou jména hodnot vůle, z jakých tvar vznikl a jest udržován. Stát jako tvar má své bytí jen potud, pokud má hodnotu vůle národa, lépe řečeno, tvar jest závislý na hmotě a její přirozenosti.

Tedy stát, republika demokratická jest tvar vládní moci, plynoucí z lidu způsobem rovným.

Definice vět jest: 1. „lid jest bezprostředním zdrojem veškeré moci ve státě.“ 2. „Občan jest si před zákonem rovný.“

Poměr hmoty ke tvaru a naopak nazývá se řádem. Tedy poměr národa ke státu a naopak je také řádem a to: I. poměr národa ke státu je řádem politickým, II. poměr státu k národu je řádem výkonným, zákonodárným. Poměr mezi těmito řády zove se řádem spravedlnosti a jest u republik demokratických jasný z těch dvou shora označených vět.

Výkonný řád dělí se na A. řád hospodářský, B. řád sociální.

I. Politický řád tvaru demokratického.

Národ tvoří svou činností rozdílné hodnoty životu prospěšné, má také zájem na udržení své tvořivé činnosti ve svých složkách (stavech), tedy zájem ochrany svých stavů. Poněvadž rozdílnost stavů stanoví rozdílnost potřeby vlastní ochrany, sdružují se příbuzné stavy v jednotky, jejichž účelem má býti hájení zájmů stavovských. Jednotky tyto se zovou politické strany a mají tvar, přizpůsobený hodnotě své způsobilosti usměrňující tak zvané zákonotvorné.

Tedy politická strana jest útvar, slučující jednotky moci v celek, kterýmž pak moc se projevuje. Z toho vyplývá, že největším činitelem zákonodárné moci a odpovědnosti za projev moci má politická strana. Proto jest nanejvýše důležité pro každého jednotlivce, důkladně znáti pravomoc směru činnosti politických stran, to znamená řád, na kterém politické strany ve své moci jsou jako takové jediné možné.

Politické strany svou mocí mají povinnost starati se o bezpečnost podnikání každého jedince

ve státě. To znamená, že na př. u nás svými zástupci (poslanci) projevují v Národním shromáždění moc absolutní svrchovanosti ve státě, moc svrchovanosti stoprocentní. Zákony, utvořené Národním shromážděním, musí odpovídati občanskému podnikání stoprocentně, což znamená, že musí každému řádnému a pracovitému občanu býti zaručena možnost hájiti nejnutnější své životní potřeby i rodiny. Není-li tomu tak, není svrchovanost zákonodárných sborů úplná. Úplná svrchovanost usměrňuje úplně. Tedy nebyl by to útvar demokratický, neboť předností formy demokratické jest, že občan jako jednotka moci svým volebním projevem dává plnost své moci politické straně, tím jedná pro úplnou možnost uhájení své nejnutnější existence. Neobdrží-li jí, ztratila se nějaká část jeho moci, což není myslitelné, tedy musela býti část jeho moci někomu výsadně přiřknuta, což zase není demokratické, ale výsadové. Tedy politické strany jako celky, mající výkonnou moc, jsou povinny svým jednotkám zaručiti možnost jejich existence. Neoděje-li se tak, nastává *zvrhlost politických stran*, tedy jednání protidemokratické. Z toho jest viditelné, že všechno pro občany prospěšné, méně prospěšné a neprospěšné jest výhradně v moci politických stran a záleží na jejich kapacitě. Je-li něco v národě neúplné, svědčí to o neúplnosti demokratické formy zákona, to jest o neúplné hodnotě demokratického pochopení poslanců politických stran.

Politický celek, vysílající své zástupce, kteří nedovedou svěřenou moc úplně uplatnit, není sám v sobě úplný, což však není možné, neboť soustřeďuje v sobě právo jedinců úplné. Z toho vyplývá, že organizační řady politických stran nejsou uzpůsobeny tak, aby poжатou moc v celé síle dovedly uplatnit.

Demokratický tvar jako základ organizačního řádu politických stran:

1. Sdružení (politická strana) občanů za účelem projevení zákonodárné moci může v sobě seskupovati veškeré občany, mající právo rozhodovací, to znamená občany, kteří nejsou v poměru služebním vůči státu, zemi, obci a kteří nemají povinnosti k nějakému útvaru mimo stát stojící, jako na příklad duchovenstvo v Církvi.

Idea (tvar) tak zvaná demokratická v nejhlavnější své části a poměr občana k státu je vyjádřen těmito větami shora uvedenými. Každý občan jest sám pro sebe zdrojem moci. Tedy forma tato jest nejlepší. Vzniknutí moci žádá si vždy podnětu, jímž zde jest činnost tvoření hodnot. Tedy občan jest zdrojem tvoření hodnot. Ale hodnoty se tvoří I. činností duševní, II. činností fysickou, III. činností duševní i fysickou. Každý občan, některým způsobem činný, jest

zdrojem moci. Každá moc dělí se na první produktivní, což znamená tvoření hodnot životních potřeb, druhou usměrňovací, jejímž účelem jest usměrňování hodnot produktivních. Moc usměrňování stojí nad mocí produktivní, lépe řečeno, činnost rozumová udává směr činnosti fysické. Rolník, mající schopnost vlastního myšlení a možnost vlastního jednání, jest zdrojem moci.

Služebník rolníkův, mající schopnost vlastního myšlení i možnost vlastního jednání, zdrojem moci není. Tedy se zdá, že sobě rovni nejsou. To jest však docela mylné, neboť rovnost jejich schopnosti zůstává stejná, ale služební poměr služebníka k rolníku rovnoprávnost změnil a sice v právo rolníka na práci jeho služebníka, a rozhodování o něm a konečně v povinnosti k němu ve věci odměny. U služebníka jest tomu naopak. Uzavřením služebního poměru změnilo se jeho právo rozhodovací na právo k chleboďárci. Z toho plyne, že uzavřením služebního poměru mění se automaticky právo rovného rozhodování na právo služebné, ale práva tato, ač různá, přece co do hodnot jsou stejná. Nebylo-li by zde této automatickosti, nastala by nestejnost, neboť by služebník měl právo jak rovného rozhodování, tak rozhodování o sobě samém.

Tím, že by měl právo proti chleboďárci, stal by se vlastně pánem svého chleboďárce, což není demokratické. *Demokratické jest, když občan vlastní právo jakéhokoliv názvu, ale vždy v plném množství hodnoty.* Tímto jest stanovena hranice rovnoprávnosti demokratické a jinak jest nemožná. Podle toho musí vypadat útvary, jako jsou státy, mají-li nésti název „demokratické“. Není-li tomu tak, není takový stát útvar demokratický, nýbrž útvar výsadový, jaksi monarchistický.

Rozdíl pak jest jen ten, že výsady, udělované monarchou, dějí se ojediněle, zaslouženě a vědomě, kdežto výsady v útvarech republik dějí se hromadně, nezaslouženě a bez vědomí lidu. Z toho plyne, že republiky, dovolující státním zaměstnancům vlastniti volební právo, dělají výsady a jsou republikami výsadovými a ne, jak se dosud mylně považují, demokratickými. Demokratická forma nedává volebního práva svým služebníkům. Proto *volební právo státních zaměstnanců jest protidemokratické.* To vztahuje se zároveň na země a obce a podle toho zaměstnanec obecní nemá volebního práva do obce, zaměstnanec zemský nemá volebního práva do obce a země, zaměstnanec státní nemá volebního práva vůbec. *Volební právo duchovních osob se přičítá demokratickému tvaru tím, že tyto, jsouce ve službách církví, mají povinnost dbáti o výchovu svých bližních výhradně ve směru víry a jsou strážci usměrňování hodnot duchovních v této*

věci. Přiznání volebního práva bylo by výsadou. (Jsou však zároveň zaměstnanci státu, neboť vychovávají občany a sami jsou i občané!)

Státní zaměstnanci nejsou zdrojem moci co do rozhodování politického, neboť moc rozhodování změnila se služebním poměrem automaticky v moc proti chleboďárci, jak shora jest řečeno.

2. Rovnoprávnost členů musí býti naprostá a vzájemně respektována. Tím jest stanovena rovnoprávnost a její praktické použití ve stranách. Důvodem jest využití moci všech stoupenců zároveň a v duchu času. Organizace taková provádí se způsobem rozvrstvení stoupenců na vrstvu starších než 35 let a vrstvu mladších, pod 35 let; rozhraním jest rok 1900 a tato hranice se mění každým pátým rokem, na příklad rok 1941 jest hranicí 1905 atd.

Vrstva přes poloviční musí míti při sestavování místních výborů vždy předsedu, vrstva menšinová místopředsedu atd. Důvěrníka volí si každá vrstva zvlášť a to ze sebe. Hlasovací právo důvěrníků pro vyšší útvary projevuje se při hlasování číslem členů zastoupených. Právo toto není přenosné, takže žádný z důvěrníků nesmí hlasovati číslem souhrnným. Účelem tohoto nutného rozvrstvení jest zajistiti stálý příliv mladých sil do vedení stran a rozhodování v nich.

Tedy záruka zdravého parlamentarismu. Vrstva mladší tvoří zároveň skupinu scházející se k pracovním a poučným schůzkám každých čtrnáct dnů vždy pod vedením mladých funkcionářů místního výboru. Pro zaručení zdravé a plodné činnosti politických stran, jakož i pro vyhledávání hodnotných sil jest žádoucí zavedení kvalifikačních listů, jimiž okresní důvěrníci a stranou placení funkcionáři vydávají počet presidiu strany ze své organizační a sociální činnosti a to každé tři měsíce, zároveň s označením platů, diet a honorářů, plynoucích jim z funkcí, prostřednictvím strany svěřených. Opisy všech originálů musí býti dodány okresním důvěrníkům a k volnému nahlédnutí důvěrníkům místní organizace.

3. Činnost politických stran musí směřovati vždy k hledání a vytváření usměrňovacích hodnot a to v míře možnosti nejvyšší, zároveň musí směřovati jediné a výhradně k svrchovanosti usměrňovací, to jest zákonotvorné. To znamená směřuje ke zkoumání hospodářských a sociálních poměrů a jejich uspořádání pro dobro a prospěch celého národa a dbá o jejich uplatňování svými poslanci v zákonodárném shromáždění. Jiná činnost mimo tuto nepatří do tvaru demokratického. Mimoparlamentní vlivy politických stran jsou protidemokratické, poněvadž porušují právo občanské rovnosti, zneužívajíce důvěry a moci svých členů. Mimo to zavdávají

podnět k nepříznivému myšlení občanů, podlamující tímto způsobem důvěru v zákonodárné sbory. A právě největší vina, že občanstvo není zainteresováno na stát, ale na politické strany, je v nedodržování demokratického tvaru. Takto jest stanovena hranice činnosti politických stran podle dem. tvaru. (Pokračování.)

*F. J. Havrlant.*

## *Nacionalismus a křesťanství.*

Otázka nacionalismu není jen otázkou hrdého rozletu, nýbrž také úzkostí statisíců, kteří se ptají, zda jim bude za to krvavě a nespravedlivě trpěti, protože je to zároveň otázka o rozvrácení kultury, snad brána k rození se nových sociálních řádů v krvi a strašných otřesů.

Nemůžeme jíti lhostejně kolem těchto otázek jako katolíci. Jsou to otázky, které se týkají života, duší, celého uspořádání všech věcí, že musíme si je řešiti. Ale my si tyto otázky musíme řešiti křesťansky, to znamená: podle zjevení a podle zdravého rozumu.

Zdůrazňuji, že křesťan na tuto tak životní otázku si musí odpovídati křesťanstvím, slovem zjeveným, Kristovým učením. Kristus dal aspoň zásadní odpovědi na nejdůležitější a životní otázky. Dal zásady, podle kterých můžeme si řešiti životní problémy.

Není to tragické, že tyto zásady o obecné lásce i k nepřítelům, které určují směr naší lásky k vlasti, jsou dnes spíše hájeny těmi, kteří potírají křesťanství? Je to tragické, protože tak křesťanské myšlenky, vytržené z životní a naukové souvislosti, jsou znetvořeny v měkkýšové sentimentální sentence, jež neobstojí před tvrdou železnou pěstí.

Křesťanství jediné může vnést světlo do zmatku hesel a slov: vlastenectví, nacionalismus, národ, stát, internacionalismus, mír etc.

Ale třeba si při řešení těchto otázek opravdu všimati životního vývoje. Chtíti řešiti problém míru, války, brannosti atd. starými theologickými klišé, jest prostě theologickým anachronismem. Principy ovšem zůstávají, ale jejich aplikování si vyžaduje důkladnou znalost problémů, obtíží.

Nejprve co je to vlast? Není to předně skutečnost nejvyšší, neboť je to skutečnost lidská. Ale Boží myšlenkou by mohla a měla býti naplněna, skutečnost lidská, pozemská, časná.

Vlast není jenom územní pojem. Není to ani rasa, protože rasa je společná všem živočichům.

Vlast je nejprve skutečností psychologickou a mravní, protože člověk je nejprve psychologickou a mravní bytostí. Ale protože člověk není pouze duch, není vlast také jenom skutečností

psychologickou a morální. Proto zahrnuje pojem lidské vlasti také území a rasu, řeč a kulturu, svéráz. Barrèsova definice „saintes servitudes de la race et de langue“ jest pohansky nejasná a nedostatečná. Vlast jest dále kolektivem. Jest seskupením, společenstvím tajemných duchovních hodnot a seskupení ve viditelných vztazích uskutečněných společností.

Vlast znamená semknutí se osobností, jedinců, mající usnadnit dosažení hmotných i duchovních cílů.

Tak jest vlast prostředkem ochraňujícím individua, která by se sama neubránila, a vůči lidstvu má podávat celou zprávu, který by přinesl širšímu celku, lidstvu, to, co má nejkrásnější, nejlepší...

Ve skutečnosti vidíme, že dobro je diffusivum sui v té míře, že trhá hranice vlasti a bere z každého národa, co má nejlepšího.

Neboť vlast není jenom hmotné seskupení, součet lidí na jednom území. Vlast jest přirozené lidské semknutí. Lidé se pravidelně sdružují k dosažení svých cílů. Člověk jest sám neschopný dosáhnouti dokonale svého cíle. Dnes méně než kdy jindy, kdy se život stal tak složitým. Člověk žije ve společenství rodinném, stavovském, národním, anebo podle Aristotela: společenství soukromém a veřejném.

Společnosti nedokonalé, jako stavovské a rodinné, zaručují a zprostředkovávají jen dobrou část, kdežto dokonalá společnost souhrn dober, jichž potřebují k životu.

Ve středověku pojem vlasti byl daleko užší. Čechovi byla vlastí jeho kmenová země, teprve později celá koruna svatováclavská. Dnes pojem vlasti znamená určitou politickou jednotu, která může své členy dokonale zahrnouti a poskytnouti jim dokonalou pomoc i životní podmínky, třebaže tu ještě rozlišujeme stát, který toto rozdělování výhod a břemen uskutečňuje.

Stát není totožný s vlastí. Stát může měnit vládní formy, ale vlast se nemění. Stát je pouze jedním z prvků vlasti, netvoří vlast, je to princip pořádající vlast. Vlast znamená kulturu, znamená dějiny, tradici, život, což všechno ale neznamená stát.

Pojem vlasti nebyl vždy tak přesný jako dnes. Na jeho vývoji spolupůsobili činitelé: zeměpisné celky, války, náboženství, kultura, společné hospodářské režimy, společná nebezpečnost. Tito vývojoví činitelé v minulosti ovšem rýsují docela zřetelně, jak se bude pojem vlasti vyvíjet do budoucna.

Tedy: určité spříznění více jedinců jest částečným základem pojmu vlasti. Čím více se toto spříznění prohlubuje, prohlubuje se připětí jedinců k této skutečnosti vlasti. Toto spříznění se

ostře odlišuje od spříznění ve společenství náboženském a stavovském. Nakonec potom naše spříznění národnostní ovlivňuje spříznění a sdružení rodinné, stavovské, ba i někdy náboženské, že někdy křesťan zapomíná, že je spojen v Kristu ve společenství křesťanském daleko hlouběji, protože na božském, nadpřirozeném a věčném podkladě.

Tak definuje Delos (Nation et nationalité) národ jako souhrn objektivních prvků: území, jazyka, historie, náboženství, rasy, působící na jednotlivce, takže vytváří z nich určitý typ. Tyto podrobnosti tvoří pouto národnostní jednoty.

Vlast působící na jednotlivce a my, křesťané, řekneme ihned, na osobnosti. Jejím úkolem je pomáhati osobnosti k jejímu plnému rozvoji. Pro křesťana nesmí býti vlastí jednotlivec lhostejný, protože se nejedná jen o jednotlivce, nýbrž o dítě Boží. Člověk není pro vlast. Vlast slouží osobnosti a službou vlasti zajišťuje člověk sobě a bratrům zdar. Tak každá vlast znamená pro její členy přesné povinnosti vůči celku. Ale, vlast není fantomem, není božstvem, není skutečností nadlidskou. Lidé jsou do ní zasazeni, aby jim byla matkou, aby v ní, ale také z ní žili.

Že je správné toto hledisko, vidíme z faktu, že jednotlivé vlasti musejí prokazovati tutéž službu sobě navzájem.

Jako jednotlivec je vázán ke společnosti, aby ona mohla konati vůči němu, protože vůči ostatním, svůj úkol, tak je národ, vlast připoutána společnými zájmy, na něž sama nestačí, k ostatním vlastem, připoutána potřebou spolupráce, pomoci. Bloky, dohody a podobně jsou náběhy k přiznání obecné této potřeby.

## II.

Tedy vlast, jak jsme ji vyjádřili, je prostě skutečností. Měnila se její forma, ale základní pojem vlasti, společného kořene, společenství a společnosti duchovně hmotného ambientu zůstává.

Nyní se ptáme, jaké jest správné stanovisko křesťana k této vlasti.

Láska k vlasti jest především přirozené hnutí, které existuje v každém člověku duševně a mravně zdravém. Tento cit se projevuje obzvláště ve chvílích nebezpečí. Naše generace prožila teprve za války své vlastenectví, o jehož existenci skoro pochybovala. Tento cit je ostatně tak obecný, že svou obecností již ukazuje na svou vrozenost a oprávněnost. Cítíme všichni svou pospolitost, svou soudržnost s těmi, se kterými jsme životně a kulturně a dějinně spojeni. Je to pocit příbuzný citu rodinnému a stavovskému. Žijeme z téhož a cítíme vděčnost vůči této skutečnosti a z vděčnosti i povinnosti, nemluvíce ani o tom,

že již pud sebezáchovy nás k tomu vede. Ale tento cit vlastenecký není ještě vlastenectvím. Jest jeho přirozeným předpokladem. Jako býti „hluboce nábožensky založeným“ neznamená ještě býti opravdu náboženským člověkem. Mravnost nesmí rušiti hnutí, city o sobě dobré anebo nelišné. Jejím úkolem jest vychovávat i řídit je.

Tak je také úkolem mravnosti vychovávat, vésti a řídit tento cit lásky k vlasti, které není absolutnem, božstvem. Teprve rozumem a vůlí vedoucími tento cit, stává se tento cit skutečností hodnou lidské důstojnosti.

Pak je láska k vlasti vlastenectvím a dokonce ctností, křesťanskou ctností, kterou Tomáš Aq. 2. II. q. 81., q. 101 art. 1. ad 3. nazývá pietas, qua parentes patriamque colimus. Klasičtí theologové kladou vlastenectví mezi pomocné ctnosti, základní ctnosti spravedlnosti. Spravedlností dáváme každému, co jeho jest a ctností pietas, synovskou láskou splácíme svou povinnost tomu a těm, kteří jsou původci našeho života, jak tamtéž praví Tomáš. Docela správně pak vztahují theologové lásku k vlasti následkem toho ke IV. přikázání.

Theologové určují dvojí ráz této lásky k vlasti, obdobně jako u lásky k rodičům: úctu, lásku a vděčnost se stránky afektivní a poslušnost, službu, pomoc se stránky efektivní.

Úcta vlastenecká znamená úctu k vlasti, tedy úctu k historii, k hrdinům, ke kultuře, k řeči. Úcta vnitřní i vnější vážení si těchto hodnot.

Tato úcta se týká také představitelů této vlasti, k vládě a její hlavě.

Ale pouhá úcta není ještě láskou úplnou a dokonale živou. Láska k vlasti žádá služby, pomoci, poslušnosti k jejím potřebám a k vedení v řešení těchto potřeb. Církev vždycky zdůrazňovala již od prvních začátků (Pavel!) tuto složku lásky k vlasti, to jest ke společenství a společnosti. Služba a pomoc vlasti se projevuje především spoluprací.

Jest láska k vlasti nejvyšší láskou? Pro nás křesťany není, protože vlast není nejvyšší hodnotou. Nejvyšší skutečností, protože naprostým Dobrem, dobrem samým jest Bůh, jemuž křesťan vzdává nejvyšší lásku, jest Bůh. Tento Bůh lásce k vlasti nejen že nepřekáží, nýbrž ji poroučí, zvláště když ji již vryl do lidské přirozenosti. Náboženstvím či lépe řečeno božským v člověku je člověk věčný, což o všech vlastech nelze říci, protože jich mnoho zmizelo.

Tato subordinace je ale nejlepším zajištěním lásky k vlasti, protože se jí dostává nejvyšší božské sankce, protože se jí dostává nejvyššího určení. Křesťanství dává lásce k vlasti nejvyšší úkol, aby pomáhala člověku v ní z ní žijícímu dosáhnouti nejvyššího cíle, přiblížení k Bohu.

Tím náboženstvím chrání vlastenectví před výstřelky. S obou stran per excessum šovinismus, per defectum přepjatý internacionalismus. Protože ukazuje nejvyšší hodnotu Boha, a cíl náš — spojení všech co nejintimněji s ním, ukazuje ještě na jiné společenství, totiž v Bohu, v určení našem ke spojení všech s ním.

Tak chrání náboženství člověka, aby se neoloupil pro jednu hodnotu, kterou je vlast, o hodnotu vyšší. Chrání člověka, aby netrhal svazky, které ho poutají k širším ještě celkům, lidstvu. Náboženství ukazuje právě tím vlastenectví bohatý a hluboký smysl, že totiž musíme pro vlast všechno učiniti, abychom ji podepřeli, přivedli k rozkvětu toho, co má osobitého, smím-li tak říci, a tak tímto osobitým obohatili lidstvo a přispěli mu svou hřivnou a lidem všem v tomto lidstvu obsaženým, k dosažení nejvyššího cíle, to jest, nejhlubšího, nejtěsnějšího spojení s nejvyšším štěstím, s Bohem!

Lidstvo jest celkem nejširším, jehož cíle jsou nám všem společné a skrze národ jsme povinni mu sloužiti, přispívati k řešení těchto cílů. Náboženství tím osvobozuje od neblahé izolace, od pyšné soběstačnosti, od bezohlednosti národa jedné vlasti, která vede k rozvratu, neštěstí zvláště dnes tak širokých, protože tak úzce spojených celků.

### III.

#### *Šovinismus a protivlastenectví.*

Jaký je křesťanský a nekřesťanský pojem vlastenectví? Křesťanský pojem vlastenectví jest onen pojem, který bere zřetel na nadpřirozený, věčný cíl a smysl člověka a při tom respektuje plně jeho přirozené založení, člověka žijícího ve a ze společenství, pospolitosti, z vlasti, ale zase ne vylučně jen z toho.

Nekřesťanským pojetím vlastenectví jest láska k vlasti, která zbožňuje vlast, kladouc ji na nejvyšší stupeň, anebo s druhé strany úplně popírajíc její skutečné, docela přirozené klady.

Křesťanství hlásá sice nejprve správný názor na Boha, ale když zjevilo dokonale Boha, musilo nám také zjeviti způsob života, kterým bychom došli k Bohu. Tak také musí zhodnotiti tuto hodnotu — vlast a určití nám náš poměr k ní, právě vzhledem k Bohu a cestě, jak se k němu dostati.

V křesťanství člověk nezůstává na zemi. Vlast jest realitou zemskou. Proto není vlastenectví ani nejvyšší hodnotou, ani náplní.

S druhé strany křesťanství to bylo, které zdůraznilo universální kolektivnost lidí, lidstvo a naše povinnosti k nim, protože všechno lidstvo stvořil Bůh a všemu lidstvu dal Sebe jako nejvyšší cíl. Službu Boží a cestu k Bohu, vším, přes

všechno, všemi hodnotami, za pomoci všech hodnot, tedy rozhodně také k vlasti a jejích darů, kultury, soudržnosti, vzájemné pomoci, vytvoření jednoho celku ke snazšímu přimknutí se k celku.

Tím se liší křesťanství radikálně od pohanského chápání vlasti, které vidí v ní nejvyšší a jediné naplnění smyslu světa, člověka i všech skutečností.

### *Antipatriotismus.*

#### A.

Až donedávna zaměňovali vlastenci nedostatek vlasteneckého citění s komunismem. Ruský komunismus ale i zde provedl v poslední době velkou korekturu. Proto nebudu zde ztotožňovati antipatriotismus s komunismem.

Jako dědictví 18. století vyrostl nad kosmopolitismus a humanitarismus. Přehnaný individualistický racionalismus měl jako nutný následek tyto dva proudy. Pro filosofy 18. století měl člověk svou cenu jediné jako rozumová bytost. Proto se neohlížel na spojení člověka s rodinou, národem a stavem. Vlastenectví mu proto bylo tak přepjatou pověrou jako náboženství.

Tehdy deklamovali básníci i naši, že jsou občany světa, neviděli lidí pro lidstvo. A tak nakonec z úcty k člověku vyrostlo zbožštění lidstva. Proti tomu vyrostlo protikladem vysoko vlastenecké hnutí, které ale zase přepjalo společné, aby potlačilo osobnost.

Obojí hnutí, protivlastenectví i vypjaté vlastenectví, neuznávalo křesťanské, nadpřirozené určení každého jedince, v čemž tkví nejvyšší vyzvednutí a obohacení lidské osobnosti, vyústilo ve výlučném převážení časné skupiny národní, třídní nad jednotlivou osobností.

Západnický socialismus je více proniknut humanitářským racionalismem, než komunismus ruského bolševictví, které zvedá dokonce zaostálé dosud národy velké ruské říše, aby se z nich staly dobré a platné složky komunistické myšlenky. Socialismus teoreticky postavil rudou internacionálu, ačkoliv ve většině zemí se socialisté pod tlakem okolností snažili vyrovnati svůj program s územími, anebo vlasteneckými sklony a potřebami svých členů, anebo spojeními, která uzavírá a uzavřel socialismus ve většině demokracií s tak zvanými stranami občanskými.

Teoreticky socialismus musí státi proti vlastenectví. Prakticky se snaží uhnouti tomuto bodu propagováním pacifismu, smluv mezinárodních záruk a podobně. Jejich heslem je: odstraňte hranice vlasti a odstranili jsme válku.

Od tohoto přehnaného internacionalismu třídního a materialistického, který nevidí hodnoty

národní myšlenky a jejího kulturního i hmotného přínosu, třeba rozlišiti správného ducha široké obecnosti, jak jej hlásá křesťanství, které mluví o společném cíli všech a společném právu všech na život a svým způsobem žiti tento život. Snaha, abychom si porozuměli přes hranice a právě každý svou růzností obohatil světový poklad hodnot.

#### B.

Jiným výstřelkem jest přehnaný nacionalismus, který je pouze hromadným vlastně sobectvím — nos-ismus. Nacionalismus jako hnutí znamená protiváhu kosmopolitství, světoobčanství.

Od vlastenectví rozlišujeme národovectví, které přepíná důležitost jedné řeči proti společnému životu, společným dějinám, společným zápasům, po případě i teritoriálním celkům. K tomuto přepětí a vyrůstání nad vlast potřebuje ovšem zdůraznění, a nemaje duchovního, utíká se k podkladu rasovému, to jest živočišnému a snižuje tak vznešený kulturní, duchovní pojem vlasti na tělesné a krevní spříznění, naprosto neskutečné na celém světě, zvláště u nás, kde se všechny rasy se všemi svými přínosy, kladnými i zápornými nevystižitelně prolínaly.

Místo vlastenectví nastupuje často nacionalismus, který ještě přibírá exklusivitu národnosti. Často znamená výbojně vlastenectví, hrdé zdůrazňování hodnoty jedné vlasti a vůli tuto hodnotu ještě zdůrazniti, rozšířiti. Dnes vypadá jako organisované, řízené vlastenectví. Nauka, jež klade do středu vlast podobně jako křesťanství Krista. Tak definuje Maurres nacionalism: Právý nacionalista klade vlast nade vše.

To ovšem hned tvoří spory mezi náboženstvím a nacionalismem, jak vidíme ve všech státech, přebudovaných v poslední době na tomto principu. Tam, kde náboženství klade hranice, dává veto, přichází k živým sporům.

Křesťan, jak jsme již viděli, vidí ve vlasti cestu ke všemu, cestu k cíli, k Bohu. Proto i jeho láska k vlasti musí býti řízena zásadami této cesty, tedy křesťanstvím a jeho příkazem lásky ke všem. Křesťan nebude nikdy tak svou vlast vynášet, aby ohrozil druhé, aby je deptal, aby k tomu používal nelidských a nekřesťanských cest a prostředků. Ale učiní všechnu svou povinnost přirozenou i nadpřirozenou k ní, a tak jí zajistí pokoj a tím nejvyšší podmínku ke vzrůstu. I lidstvo poslouží křesťanskou službou vlasti. Pomůže jí vypěstiti a zdokonaliti její poklady, kulturu, hodnoty, které budou nejlepším přínosem pro spolupráci lidstva celého k jednomu, nejvznešenějšímu cíli.

*Dr. S. Braitto O. P.*



## Stáří.

„ — starci at jsou střízliví, počestní, rozvázní, zdraví ve víře, v lásce a trpělivosti. Stařeny podobně — “ (Tit. 2, 2-3).

Snad by se dalo říci, že dnešní člověk má největší strach právě z tohoto slova. Stáří je totiž sousedství smrti a všechno živé z přirozeného pudu utíká před smrtí.

Je dvojí pohled na stáří: přirozený a nadpřirozený. První jsme právě viděli: cesta k zániku, odumírání, hořknutí, chlad a zapomenutí. Tento děsí každého, kdo nemá, čím by oživil, zahřál a prozářil večery svého života. Stárnutí je přirozeným zákonem, je dědictvím hříchu. Jsme zavázáni to věřit; a kdyby se někdo vzpíral, stačí se podívat na děvče z ulice a svatou řeholnici, na stáří zhýralcovo a vzorného otce rodiny či ctnostného kněze.

Stáří je doznání života, doba sbírání a rozdávání plodů. Největší žebrák se může zjevit jako veliký boháč moudrosti, kdežto milionář jako nemající nic, z čeho by se zaradoval.

Je jisté, že stáří zaslouží úcty. Ale ne proto, že je stárím, nýbrž proto, že si tu úctu vynutí příkladným životem. Stařec, jenž promarnil svůj život, jenž přichází dožití z moudrosti a zásluh jiných lidí, takový nemá práva na nic než na pohrdání, stalo-li se to jenom jeho vlastní vinou. I toto je přirozený zákon.

Přichází-li jiný zákon, rozkaz odpouštět a milovat a dávat všem bez otázky, kde kdo byl a jak žil, není to porušením zákona přirozenosti. Nic není v přirozenosti nadarmo, neboť je odleskem Věčné Moudrosti.

Je to milosrdenství. Milosrdenství není přestoupení zákona, nýbrž jeho dokonalým vyplněním.

Můžeme, ano musíme býti milosrdni. Neboť každá naše vina je již zaplácena a odpykána Božským Spasitelem. My, odpouštějící, hospodaříme sladkým pokladem milosrdenství Božího.

Andělský učitel, sv. Tomáš Akvinský, má ve svém „Výkladu listu sv. Pavla k Titovi“<sup>1</sup> několik výstižných postřehů o stáří:

Mravní hodnoty můžeme rozdělit na dvě části. Na některé stáří přímo připravuje, jiným je skoro překážkou.

Svým odumíráním *připravuje stáří člověka*, aby dovedl *pohrdati* smyslnými *rozkošemi*. Stařec je též schopen *dosáhnouti* dokonalé životní *moudrosti* a opatrné, rozšafné rozumnosti, neboť jeho vášně tichnou a nekalí dalekých obzorů a pohledů až ke kořenům věcí a událostí.

Odumírání, umrtvování nezřízených vášní má

veliký vliv v mravním životě. Stárnoucímu člověku je to snazší. Neboť mladé tělo žhne přirozeným ohněm a žářem. Ten vydraždí mládež k tělesným rozkoším, jež jsou před jejíma očima ukryty hlavně v nemírném jídle a pití a v pohlavních stycích.<sup>2</sup>

Životní žár starce jest jako podzimní slunce, je jako odměřená elektrická žárovka, již nezbývá než klidně svítit anebo zhasnout. A tak stařec je téměř nucen ke střídmosti, zdrželivosti a pohlavní čistotě.

A přece se někdy stane pravý opak. Z veliké zvrácenosti se vrátí stařec ke hříchům mládí a jeho hřích svolává na sebe dvojnásobnou kletbu.

Mládí totiž podléhá hříchu obyčejně pro útoky vášní, stáří se však rozhoduje pro něj po chladné úvaze.

A proč? Protože nikdo nechce žít bez útěchy a rozkoší, a hledá je tím úsilovněji, v čím větších bolestech a útrapách žije. A se stárím je spojeno mnoho útrap i tělesná ochablost. Proto stařec, když si nedovedl nashromáždit radostí duchovních a duševních, obrací se k tělesným slastem, a tam se snaží najít vyřešení konce svého života.

Jiný důvod je, že v mládí je člověk zdržován často přirozenou stydlivostí, kdežto starci — jak praví konečně již Aristoteles — jsou bez ostychu a beze studu, právě proto, že žili již dlouho a mají velkou zkušenost.

Dobrym ovocem jejich dlouhé a velké zkušenosti je moudrost a rozumnost.

Někdy však se můžeme potkat i s pošetilým starcem. Neboť k rozumnosti se člověk propracuje dlouhým a vytrvalým cvikem, a proto ti, kdo v mládí se obírají jinými věcmi než rozumnými, zůstanou i ve stáří bez moudrosti.

Jiná třída nerozumných a nemoudrých starců vyrůstá z lidí, již v mládí oplývali rozkošemi, hlavně z nestřídmosti, čímž jejich duševní činnost se ochromí a otupí.

## II.

Dále je nutné uvést, čemu se staví stáří v cestu. Je to na prvním místě důvěřivost a víra, dále láska, a konečně trpělivost a snášelivost.

Staří lidé jsou velmi nedůvěřiví; zvláště, jde-li o něco hodně nového. Příčinou je, že mají podezření ke všem novotám, podceňují je a nedovedou je přijmouti dokonale, protože nade všechny novoty staví svou vlastní moudrost, načerpanou ze životní zkušenosti.

<sup>2</sup> Rozkoš z jídla a z pití i z pohlavních úkonů je přirozenou odměnou za splnění přirozeného zákona sebezáchovy a zachování svého rodu. Zároveň je též vzpruhou k zachovávání onoho zákona, jde-li podle zákona.

<sup>1</sup> Hlava 2., začátek.



Nevěřit, anebo věřit jen s velikou opatrností, to by se mohlo označit skoro jako přirozená vlastnost stárí, protože mají hořkou zkušenost, jak často byli oklamáni.

Proto také jejich řeč často provázejí příslovce rázu velmi střízlivého nebo pochybovačného: „—snad, asi, téměř —“.

A kde je zakořeněna nedůvěra, tam zřídka dochází k nadšenému, rozhodnému uvěření.

Stárí brzdí vznik lásky a přátelství a dusí i jejich trvání. Přátelství se utužuje častým stykem a soužitím. Se smutnými a zachmuřenými lidmi každý se stýká nerad. Takoví jsou starci, proto je s nimi těžké přátelství.

Je tady ještě jeden důvod: Znamením stárnutí je hledání užitku v každé věci, kdežto mládí je vedeno nadšením a sny. Dospělý člověk totiž začíná poznávat, že musí mít něco, z čeho by žil a oč by se opřel v životě, a proto neusiluje o věci, z nichž se mu nedostane zisku.

Stárí konečně vyžaduje velikou trpělivost.

Je zahrnuto útrapami a slabostí, a trpělivost je sílí, aby si ve všem zachovalo klid.

Stárí žije ze vzpomínek. Starý člověk vypráví vždy věci minulé, protože před sebou má jen smrt. Mládež naopak je ponořena do budoucnosti a žije z naděje ve veliké věci.

A to rozhořčuje starce, protože měli mnoho kdysi, a teď mají málo: „Největší bídou je, že jsme byli šťastni.“ (Boetius.)

Pokoj starce pobuřuje i to, že nyní snad jimi pohrdají ti, o nichž si pamatují, že kdysi byli hluboko pod nimi a neodvážili se k nim ani přiblížit.

A třetí důvod nepokoje je to, že každý touží tím více žít, čím více se přibližuje konec jeho života. A když vidí, jak pomaličku a neodvratně chabne, trpí více.

U žen ke všemu tomu ještě přistupuje ve stárí vášnivě horlení proti chybám jiných a podezíravost až chorobná. Vychladlost ženy ve stárí je tím nápadnější, čím byla přirozeně ohnivější v mládí.

Stárí žen je prázdnější a závislejší než mužovo. To plyne z jejich povahy.

Snad se ty řádky zdají nelítostně drásavé a výsměšné, ale není tomu tak ani zdaleka.

Kruté a nemilosrdné je zakrývat si pravdu, s níž se musíme jednou setkat a smířit, kterou musíme sami prožít. Neprozíravé tajnůstkářství ve výchově, když jde o pravdy a zákony života, bývá často příčinou záhuby mládeže, jejího mravního ztroskotání. Není potřeba vědeckých důkazů, život nás učí sám.

Stárí je přirozeným koncem života. Musíme se na ně připravovat všichni. Jedinou nejlepší přípravou je hmotný a poctivý život. Pak stárí nezalekne nikoho. Naopak bude lákat, jako utěšuje při práci v úpalu, v námaze, v rachotu strojů anebo v dusnu šachet, vzpomínka na hřejivý večerní odpočinek a klid uprostřed těch, které milujeme.

Tak jako nás zablaží úchvatný pohled s vysoké hory po namáhavém výstupu.

A i když víme, že konec stárí je smrt, budeme i ji čekat jako vysvobozující přítelkyni, zvěstující začátek věčného Lepšího.

## KRITIKA

Nakladatelství Von S. Hirzel v Lipsku ve své sbírce: „Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie“ vydalo nové svazky:

*Heinrich Ropohl, Das Eine und die Welt, Versuch zur Interpretation der Leibnitz'schen Metaphysik,*

1936, (Hirzel-Verlag, Leipzig Cl).

S rostoucím rozmachem metafysiky, která nabývá svého postavení ve filosofii, jež jí přirozeně patří jako „první filosofii“, jak ji nazval již Aristoteles, rozmáhá se i snaha poznat různé metafysické směry. Sbíрка, která vychází u Hirzela, dovedla informovat již mnohými svými publikacemi o důležitých problémech života a dění, jak je řeší velcí myslitelé. Nemenší vážnost informativní o Leibnitzově metafysice má i tato studie, která se zabývá vysloveně Leibnitzovou metafysikou v pravém slova smyslu. Jedná o jsoucnu a

jeho jednotě; druhá metafysická otázka Leibnitzova je problém světa jak jej řeší monadologickou metafysikou. Přichází pak v úvahu poměr omezeného jsoucnu k Bohu, platnost metafysického zkoumání jsoucnu a podstaty atd. V metafysice Leibnitzově zůstává ještě mnohý kořen dobré metafysiky.

Druhé velké dílo téže sbírky je: *Die Lehre von der Identität in der Deutschen Logik-Wissenschaft seit Lotze*, Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Logik und philosoph. Systematik von Rolf W. Gödel.

Filosofický zájem dostává dnes impuls nikoliv z tradice filosofického zkoumání, nýbrž z dnešního stavu politického, sociálního a hospodářského života. (Lze říci, že i náboženského a mravní-

ho.) Živá a bezprostřední skutečnost prozrazuje zvláštní duchovní ráz, neboť národ, stát, člověk a duch zdají se přesyceni vitálními požadavky a vyvstávají speciální otázky a hledá se cesta k přesnějšímu vědění a k vysvětlení dnešního postavení, hledá se smysl a útěcha ve všech oborech filosofie, metafysiky, v kulturní a dějinné filosofii atd. Jsou zajímavé zvláště ty problémy, které mají svůj podklad ve věčně problematické lidské bytosti.

Oproti dřívější době, zvláště před světovou válkou, je dnes velký rozdíl v zájmu. Dřívější doba si libovala v neutrálních filosofických otázkách, na př. v otázce o poznání, o vědeckosti a metodologii atd. Bylo to spíše povrchní hledání odborného vědění. Dnes doba se kloní hlouběji, jde až na kořeny člověka a světa a snaží se objasnit původ, cíl, smysl a hodnotu. Proto přichází v úvahu duchovně-vědecká psychologie, etika, filosofie náboženství, kultury, státní a výchovná filosofie. Dnešní doba vyvolala zase i v oficiální filosofii otázky o člověku, národu, státu a Bohu.

Systematická filosofie, přes všechny metodický aparát, přes všechno virtuózní vyjádření a přes zásluhy ve speciálním badání, odhalila hlubokou neschopnost, aby odpověděla na otázku po celém smyslu života a světa. Proto je požadavkem dneška, aby i systematická filosofie vložila své poznatky do celku, do světového názoru a v něm řekla své vážné slovo, a v tomto novém poslání celkovosti a totality má dostat nový smysl. V tomto poměru vzbudí znovu vědomí ducha, které je účelem filosofie. To je důležitý úkol systematické filosofie.

Logika, již je věnována tato studie, má rovněž svůj smysl, usměrnit a formovat myšlení a systematisovat. Tento úkol zdůrazňuje zvláště autor proti domněnce, jako by Německo se oddalo chaotickému sentimentalismu a bezvýznamné romantice. Německá situace použila forem a symbolů, které jsou příbuzné logice.

Logika dává exaktní formy myšlenky a vůli a tím má i souvislost s důležitými problémy dneška.

Autorův úvod vystihuje mnoho pravdy a je při tom zapasován do německého systému dneška. Přesto však studie je důkladnou prací, zvláště ve své části vývojové o problémech logiky a formulaci, pak v části, kde mluví autor o reprezentantech nové logiky, mezi jinými jsou uvedeni: E. Husserl, Heinrich Rickert, Hans Driesch, Osw. Külpe, R. Carnap atd.

Poslední část díla je věnována kritickému podání legální nauky o identitě, v níž probírá fenomenologii, ontologii a transcendentální logiku. Není možné v krátkém pojednání sledovat celou problematiku a vývoj logiky, jsou však pozoru-

hodné některé aplikace autorovy, na př. identita a ne-identita lidské osobnosti, kde přichází k závěru totality a jednotnosti hlubší lidské struktury přes všechny změny.

Nakladatelství „Felix Meiner-Verlag“ v Lipsku vydalo zase řadu nových velmi cenných publikací filosofických a kulturně-historických.

Na prvním místě je to další svazek:

Magistri Eckardi *Opera Latina*, auspiciis Instituti S. Sabinae edita, *XIII Quaestiones Parisienses*, edidit Ant. Dondaine O. P.; Commentar. de Eckardi Magisterio adiunxit R. Klibansky, Lipsiae in aedib. Fel. Meiner 1936.

Není pochyby, že nová vydání různých textů byla nesmírně potřebná. Felix Meiner se ujímá s velkým porozuměním těchto pokladů vývoje vědění lidského a s velkou pečlivostí vydává různé texty, o nichž bylo již referováno (na př. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*) a tak přichází i na tento další svazek děl Eckardových. Je vydán s touž pečlivostí, přesností, kritičností a úpravou jako všechny studijní texty Meinerovy. Je tu podáno zároveň Eckardovo vřazení do historického prostředí doby, kritické posouzení o textech jeho díla, zvláště těchto disputací.

Přidáme-li k tomu nemalý význam myšlenkový M. Eckarda pro formaci své doby, objeví se kritické vydání jeho díla tím důležitější. Je charakteristické, jak doba M. Eckarda byla zaujatá některými obdobnými problémy, které trápí aktuální svět a život.

Druhá publikace textů, lacinějšího, ne však méně důkladnějšího formátu, je:

*Plotins-Schriften*, übersetzt von R. Herder, Band II; (Die Schriften 22—29 der chronol. Reihenfolge.)

Překlad Plotinových spisů do němčiny podle německé kritiky je klasický a pokud jen možno doslovný, aby kniha zůstala textem. Tento svazek obsahuje spisy:

22. Jsoucno, přesto že jednotné a totožné, je vždy celkem;

23. pokračování předchozího;

24. Co je mimo jsoucno, nemůže myslit; primární a sekundární myslitel;

25. uskutečnění a možnost (*potentia et actus*);

26. netělesné věci nemají afektů;

27.—28. problémy duše;

29. pokračování předchozího.

Problémy nové doby jsou obdobné. Řešení platonského filosofa Plotina je velkolepé, jako by Plato sám vystoupil ve svých úvahách.

Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Verlag Aschendorff, Münster in W.

Tento základní problém noetického badání je projednán velmi důkladně. Je to údělem intelektu lidského, který přesto, že je intelektem a duchovou mohoucností, poněvadž je lidský a vázán přirozenou závislostí na smysly, může se mýlit. Je to tedy osudná slabost lidského intelektu. A přece je dána témuž intelektu pronikavá síla, je mu dána diskursivní cesta, aby se prodíral k pravdě a odhaloval vlastní své omyly. Historický pohled na vývoj problému o omylu v lidském poznání je napínavý, neboť odhaluje věčný boj filosofických směrů mezi prvky, z nichž sestává poznání. Filosofie buď odhaluje stálé základy duchovního světa a udává to, co trvá a je věčné uprostřed pomíjejícího a časového, nebo dává přednost jen časově-prostorovému a pomíjejícímu a ztrácí pevnost duchovosti. Některé filosofické proudy spojovaly dva extrémy rovněž ne vždy správně a proto jeden prvek byl zase na úkor druhého a Kant dospěl ke klasickému kriticismu. Autor se probírá duchovním zápasem o pojem omylu, zdůrazňuje jeho noetický a psychologický ráz, aby udal pravou stránku omylu. Není toto definitivní vyjádření dost přesné, jak k němu na př. přichází kard. Mercier.

Druhá důležitá publikace z noetického oboru jest:

*L'opinion selon Aristote* par. L. M. Régis O. P., Paris, Libr. Philosoph., Vrin, 1935.

Důkladnost této studie je dokonalá a zjišťuje pravou povahu stavu lidské mysli, v níž si člověk nedovede určit přesnou jistotu; kloní se k jedné části a bojí se, že opak může být též pravdivý. Obě díla, předchozí o omylu, přítomné o domněnce, objasňují předpoklady k noeticko-kritickému postupu. Aristotelovo vyměření mínění je přesné a platí naprosto v definitivní formulaci, jak ji peripatetický filosof vyjádřil.

Textově důležitá publikace je další svazek Platónův, *Kratylos*, z filosof. knihovny Laichterovy, přel. Frant. Novotný, 1935.

Dokonalý překlad Frant. Novotného platonských dialogů je již známý.

Dialog *Kratylos* řeší otázku, jaký je vztah mezi věcmi a slovy, je-li tento vztah přirozeně nutný nebo z lidské dohody. (Klíčí tu u Platóna celý pozdější boj mezi nominalismem a realismem.) Mistrné dílo dialogicky rozvíjí mohutným způsobem jednotlivé prvky k vyřešení problému. Překladatel poznamenává, že tento dialog je vlastně první pokus v dějinách vzdělanosti o fi-

losofii řeči. Pod tímto pláštěm jde však Platónovi i o problém poznání vůbec a naráží v něm na Heraklita o neustálém toku všech věcí. Plato zachraňuje vědění proti Heraklitovi poukazem na stálost ideí. Platonovo dílo je umělecké a filosofické a k vyjádření této hodnoty stačí v češtině překlad velkého odborníka Novotného.

Pascal, *Pensées choisies*, 3. edit. Téqui, Paris VIe.

Třetí vydání vybraných myšlenek Pascalových svědčí o oblibě a pochopení velkého francouzského myslitele. Třebaže vše, co Pascal napsal, není naprosto správné a některé věci jsou i odsouzeny, mají mnohé, ba velká většina z jeho názorů velkou přitažlivost a váhu. Soudný čtenář najde v této knížce skryté bohaté poklady moudrosti slavného Francouze. Vydání má kapesní formát.

—kj—

Kamil Krofta, *Francie a české hnutí náboženské*. Melantrich, Praha, 1935.

Dvě přednášky, jež přednesl dr. Krofta na pařížské universitě. Poněvadž se jedná o oblíbené Kroftovo téma, jsou to přednášky velmi pietní a slohově čisté. Ovšem historik nebude spokojen se vším, co Krofta ve spisku tvrdí. Celá knížka se zabývá vlivem náboženského hnutí francouzského na české a přirozeně, že husitské hnutí je zde nejdůležitější. Jen na některou věc upozorňujeme. Při zmínce o Gersonovi praví Krofta (str. 32), že slovo Gersonovo „působilo mocně na zástup duševně i mravně slabších účastníků koncilu, neschopných samostatného úsudku o při Husově“. A zatím z díla téhož autora víme, že „je jisto, že v popředí koncilu stáli a o něm rozhodovali mužové nejen velké učenosti a širokého rozhledu, nýbrž i nesporné mravní výše, a že právě tito mužové měli tak rozhodující vliv na odsouzení Husovo“. (Krofta: M. J. Hus, 61.) — V informativní přednášce není právě nejlépe uvádět případy, jichž nelze dokázat, a říci prostě „prý“ (18). Spisek jako informace sprátceného národa má jistě svou cenu.

—kj—

Dr. Pořízka Vincenc, *Solovjev a Církev*, Olomouc 1935.

O velkém mysliteli Solovjevovi se mluví velmi často a píše ještě častěji. Mnozí by byli rádi učinili z něho velkého apologetu Církve katol., jsouce sváděni jeho rozhodným stanoviskem proti materialismu své doby a hájením spiritualismu, tehdy dosti podceňovaného a zesměšňovaného. Třebaže mnohé a mnohé věci se mohou brát ze spisů Solovjevových k apologii katol. nauky, nemůže býti počítán mezi apologety Církve ka-

tol. Důkladná práce univ. doc. dra Pořízky vnáší nové, jasné světlo do této otázky. Autor nechává mluvit většinou Solovjeva samého. Důkladně analyzuje poměr S. k Církvi katol. a pak ve čtvrté části knihy srovnává názor a vývody Solovjevovy na Církev s naukou katolickou. A zde ukazuje jasně, že není možno naprosto bez výhrady považovat S. za směřodátného apologetu a katol. filosofa. — Dílo, po každé stránce vědecké, zajímavé a pro naši inteligenci zvláště vhodné, doporučujeme co nejvřeleji. —kj—

*Acta Pont. Academiae Romanae Sti Thomae Aq. et religionis catholicae 1934.*

Vynikající filosofové, čerpající ze zdrojů nauky sv. Tomáše Aq., podávají zde plody svého ducha. Stati Maritainovy, Grabmannovy, jakož i Gredtovy a velkého myslitele Garrigou-Lagrange ukazují na velkou hodnotu nových Akt Akademie sv. Tomáše. Gredtova stať o tomistické nauce o mohoucnosti a konu (potentia et actus) je velmi důkladná a přísně logicky zdůvodněna. Článek Maritainův: Philosophie de la nature et sciences expérimentales je pro dnešní dobu velmi důležitý. Jiné stati, vynikající rovněž hlubokou spekulací, jsou psány většinou od členů řádů benediktinského, dominikánského, jesuitského atd. —kj—

*Das Schicksaal des Menschen in unserer Zeit.*

Nikolai Berd'jajev (německy od J. Schora), 1935, Vita Nova Verlag, Luzern, 103 str. Kniha má čtyři části. První obsahuje soud nad dějinami: bylo mnoho převratů v dějinách, ale každý z nich znamenal spíše jen částečnou změnu. Světová válka způsobila celkový přelom. Zmatek z tohoto přelomu trvá stále, neboť lidstvo se nedostalo ještě z rozcestí na cestu správnou. Věc je zhoršena tím, že dnešní doba nemá jasného pojmu o moci, právu a zákonu. I dnes zástupy volají: „panem et circenses“ — (chléb a divadla!), ale ti, kteří jsou jejich zástupci, vládci a vůdci, kteří žijí na jejich účet, dělají jim jen divadla, dají-li jim vůbec něco (Hitler a j.).

Prožíváme podobnou agonii jako antický římský svět. Tehdy přineslo záchranu mladé, čisté a silné křesťanství, kdežto dnes naše křesťanství se napřed musí očistit od hříchů křesťanů, a pak zase zachránit svět.

Dnešní mládež hledá hloubku a životní řád, a to najde jen v křesťanství.

Část druhá podává vývoj lidského ducha, jež můžeme shrnout takto pro poslední úseky dějin: odlidštění lidí, humanismus a bestialismus (dnes), jenž je následkem války a sobectví jedinců i národů. Toto vše se odráží nejlépe v moder-

ní literatuře, filosofii a v různých státních útvarech vládních. Následek je skepse a nedůvěra.

Třetí část kreslí reakci: Poněvadž dnes jedinac není ničím, zbožšťuje se dav vedený různými diktaturami (Italie, Rusko, Německo a pod.). Na první místo se stavějí hodnoty podružné (hospodářství, hmota, průmysl, rasa...) a záchrana se hledá tam, kde jí není, a tak, jak se nemůže nikdy nalézt. Zdá se, že začíná konec evropské kultury a počátek vlivu barevných plemen (Východ!). Osady (kolonie) nechtějí býti dále místem kořistění, nýbrž usilují o vlastní život. Hrdinské vzory misionářů, hlásajících novou víru a kulturu, tam byly kompromitovány nenapravitelně těmi, již měli býti jejich pomocníky, kteří však ve skutečnosti pohany naučili hříchům, o nichž neměli nikdy tušení.

Nebezpečí a krise, jež zmítají dnes Evropou, jsou jen malým trestem za velká bezpráví minulosti. A spravedlnost se dá usmířit jen pokáním, jež záleží v návratu k nové, pravé, milující duchovosti.

Čtvrtá část knihy je soudem křesťanství: dnešní krise je rázu sociálního; má kořeny v tak zv. inteligenci, jež se zpronevěřila svému poslání a způsobila, že tvořivost a svoboda se ocitla v hlubokém úpadku. Blahobytem křesťanství zpovrchnělo u této vrstvy, láska se změnila v sobectví a manželství upadlo. Kristus přemohl ďábla, ale zdá se, že dnes jsme se sami dali do područí polydemonismu. Co je dnes člověk? Mohl by se dnes ještě definovat jako tvor, jenž má rozum a svobodnou vůli? Záchrana je v křesťanství, t. j. v lásce a svobodě. Br. J.

*Erkenntnis,*

Band 5., Heft 4 erschienen am 31. 7. 1935, Heft 5 erschienen am 7. 9. 1935. Verlag Felix Meiner, Leipzig.

Obě uvedená čísla obsahují tyto práce: *Karl Dürr*, Die Bedeutung der Negation. *Carl G. Hempel*, Über den Gehalt von Wahrscheinlichkeitsansagen. *Hans Reichenbach*, Über Induktion und Wahrscheinlichkeit. *Hans Reichenbach*, Bemerkungen zu Karl Marbes statistischen Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitsrechnung. *E. Finlay Freundlich*, Das Alter der Welt und die Energiequellen der Gestirne. *Ervin Bünning*, Sind die Organismen mikrophysikalische Systeme? *Pascual Jordan*, Ergänzende Bemerkungen über Biologie und Quantenmechanik. *Otto Neurath*, Pseudorationalismus der Falsifikation. — Jak již z uvedených témat patrně, přimykají se téměř všechny práce dvěma hlavním směrům v tomto časopise pěstovaným: logice a pravděpodobnosti. *Jordanův* článek biologický svědčí o

málo záviděníhodném postavení autorově: on, eminentní „fysik v biologii“, musí se hájiti proti vesměs odmítavé kritice stoupenců fysikalismu! — Kritika nových knih si všímá výhradně směrů, příbuzných s orientací časopisu.

RNDr. Artur Pavelka.

*Mathæus Conte a Coronata: Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.* Vol. IV. De delictis et poenis. Marietti, Torino, Italia.

Vidíme-li před sebou tak obsáhlou knihu o ne příliš velikém úseku církevního práva, jsme přesvědčeni ihned, že autor probírá věc důkladně do největších podrobností. Postup v knize jest shodný s Cod. Juris Can. Velké plus tohoto díla je jasnost, s jakou řeší autor i nejobtížnější případy. Dále citování různých autorit a autorů, dokumentů a rozhodnutí svědčí o tom, že dr. Conte a Coronata sestoupil až k pramenům. Tím ovšem se stává kniha dobrou příručkou nejen pro žáky, nýbrž i pro profesory. Kniha není rozvláčná, i když jest obsáhlejší, než jsme zvyklí na pojednání de delictis et poenis.

*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*  
*Sti Thomae Aq.*

Editio III. Marietti, Torino, Italia. Cena 30 lir.

V dnešní době vidíme strašný chaos ohledně názorů na metafysiku. Metafysika je věda nesmírně důležitá a nejmenší omyl v metafysice vede k hrozným konklusím. Papež Lev XIII. znal důležitost metafysiky a především metafysiky tomistické. Proto nařídil kritické vydání spisů svatého Tomáše. Poněvadž je to však věc, vyžadující velké práce a také času, a nedočkali bychom se snad tak brzy kritického vydání výkladu svatého Tomáše na Aristotelovu Metafysiku, vítáme toto vydání, třebas ne přísně kritické, s radostí. P. Cathala, jenž připravil toto vydání, praví, že není to vydání kritické, nýbrž spíše eklektické, neboť vybíral z nejstarších textů a vydání ten text, jenž se zdá nejjasnější a úplný. Doporučovat spis svatého Tomáše v naší revui a dělat mu nějakou zvláštní reklamu, bylo by skoro naivní, neboť spisy svatého Tomáše se doporučují samy a nepotřebují reklamy.

Nakladatelství Mariettiho umožnilo tímto vydáním nahlédnouti mnohým do hlubokých zdrojů sapientiae Sancti Thomae.

*Josef Fischer, Válka a mír v antické filosofii,*  
1935, Čin, Praha.

Jest zajímavá studie Fischerova s tohoto tak zvláštního hlediska, je doložena znalostí pramenů řecké filosofie. Z ní ovšem vybírá jen věci

související s tématem knihy. Autor dává možnost použití myšlenek a idejí antiky i v naší době, aktuálně tak v mnohém potřebné přesných pojmů.

U Aristotela však jeví autor určitý nedostatek v porozumění myšlenky Aristotelovy. Historické zkoumání ve filosofii svádí snadno k závěrům širším, než připouštějí zkušenostně poznaná fakta. Hlavní chybou je však charakteristika Aristotela universalismu. Aristoteles nikdy nepřipouštěl existenci „universalí“ „ve věcech“, na rozdíl od platonského „realia ante rem“. Aristotelův universalismus jest umírněný: to jest universalia jako universalia (formaliter) jsou jen v mysli, mají však svůj základ v povaze věci, která, je-li pojata abstraktně v myšlení, stává se universální. Ve věcech je povaha věci konkrétní, jednotlivá. Historické badání nemůže stačit k tomu, aby objasnilo přesně mysl autora, je třeba hlubšího proniknutí do systému.

Mimo to autor vyjadřuje některé poznatky z řecké filosofie terminologií úplně moderní a tím vkládá zase do mentality autorů víc, než značí původní pojmy.

Tyto nedostatky však nevedí k tomu, aby dílo bylo uznáno za hodnotné.

Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, dr. Werner Schingnitz vydává nové studie, a to:

1. *Johannes Reinke's, Dynamische Naturphilosophie und Weltanschauung,*  
von Moritz Kluge Verlag von S. Hirzel, Leipzig.
2. *Julius Schultz, Maschinen-Theorie des Lebens,*  
von Erwin Ditz. Naklad. tamtéž.

Tato nová sbírka filosofických studií má být příručkou moderní filosofie, aby byl objektivní přehled po přítomné filosofii. Hlavním programem těchto studií jest, uvádět vedoucí myslitele přítomnosti, jejich díla a nauky. K tomu se druží podrobný seznam bibliografie autorovy i o něm; nemá to být však sbírka výlučná o přítomnosti. Budou publikovány i studie z minulých dob, které však mají v přítomnosti živý ohlas, o něž je živý zájem.

Reinke je předně velikým biologem a botanikem, proslulý svými analysami o protoplasmě; jeho práce zdůvodňovala hlavně pro různé stupně života tak důležité: „begrenzende Faktoren“ atd. Na biologických faktech stavěl filosofické pozorování života a světa. Postavil se hlavně proti svému okolí, přeplněnému darvinismem a Haecklem. Naposled věnoval své síly i politickému životu a zdůrazňoval udržení národa a státu. V jeho pozorování světa a života jsou skutečně velmi cenné poznatky, na příklad o nutném teleologickém dynamismu, o finalitě v přírodním dění atd.

Dostává se konečně až k pojmu Boha-Stvořitele, k němuž ho přivádí zkoumání přírody principem kauzality a v živých bytostech účelnost. Žádné dění není bez příčiny, proto i celá příroda musí mít dostatečnou příčinu, a to je Bůh.

Pojem jeho Boha není ještě tak přesně vyjádřen jako v křesťanství, zastupuje směr „Panentheismus“, avšak principy, jimiž operuje, ukazují na oprávněnost zkoumání „philosophia perennis“.

*André Rey, Réflexions sur le problème du diagnostic mental.*

(Cahiers de Pédagogie expérimentale et de Psychologie de l'enfant. No 5.) Genève, 1935.  
(Institut J. J. Rousseau.)

Učený autor a zkušený v různých metodách zkoumati inteligenci hlavně pomocí testů, zamítá rázně cenu testů, které nejsou legitimní k tomu, aby ospravedlnily slepou víru v ně. Testy dovedou odhalit nanejvýš některé hledisko z celého postupu myšlení, který je značně složitý; nedávají znalosti o povaze problému samého, zvláště neukazují to hlavní v myšlenkové diagnose, to jest jaké jsou myšlenkové úkoly v poměru k celému lidskému duchu. Život ducha je dynamický, kdežto výsledky z testů ukazují pouze na určitý determinismus, k němuž přišel duch lidský různými vlivy a získanými poznatky. Metoda aplikované psychologie má své hranice a tedy svou analýs může deformovat objekt.

Autor dokazuje, jak veliké jsou chyby, jichž se dopouští, kdo soudí pouze z testů na inteli-

genci, neboť je v ní ještě jiná stránka, která je vlastně hlavní. I když je mnoho ještě nejasného v pojmu intelektu u autora, neboť zápasí s moderními definicemi, přece některé z jeho výsledků jsou velmi pozoruhodné a cenné.

*Julius Stenzel, Philosophie der Sprache,*

(Handbuch der Philosophie), München, Oldenbourg, 1934.

Filosofická snaha o smysl slov je tak stará, jako filosofie sama, avšak jako samostatná disciplína filosofie řeči je věcí novou a aktuální. Řeč sahá svou bytostí hluboko do filosofických problémů a proto jen zřídka přichází v úvahu jako vlastní předmět. První soustavné pojednání dává E. Cassierer „Philosophie der symbolischen Formen“ (Berlín 1923—1929). Autor této studie doznává těžkost ohraničit vlastní obor filosofie řeči. Jako samostatná nauka nevyrostla na filosofické základně, nýbrž různé teorie vznikaly náhodně, hlavně ze srovnávací vědy jazykové. Tak se vyvíjely jednotlivé problémy filosofie řeči, ze spojitosti s filologií, se sociologií a s psychologií.

Autor pak pojednává o řeči s různých hledisek: na příklad řeč a souvislost, řeč jako výraz, poměr řeči k hudbě, k melodii, k rytmu, řeč jako označení, jako uspořádání zevnějšího světa, pokud duch lidský reflexivně nad ním uvažuje, poměr řeči ke společnosti atd.

Kniha jako pokus sestavit filosofické poznatky o řeči obsahuje skutečně mnoho nových a objasněných věcí.

## POZNÁMKY

**P**oznámka k poznámce. V 9.—10. č. Řádu 1935 dr. R. Voříšek píše o Theodoru Haeckerovi. Aniž bychom chtěli upřít velikost myšlenek a velkého podání Haeckerovi je nutné poznamenat, že se scholastikům a žákům sv. Tomáše nemůže zdát odvažnou myšlenka o „analogia Trinitatis“ v člověku, jak ji podává Haecker, nýbrž nemožnou z vážných důvodů, které vysvětlíme. Mimo tuto poznámku je patrné, že laik nemůže rozhodovat o theologii. Neboť není pravda, že v Haeckerově knížce je „nová objevitelská síla v tom, jaké nové chápání dává základnímu dogmatu křesťanovy víry, dogmatu o sv. Trojici“. Celou myšlenku, jak je pak

vyslovena, lze najít v theologii mnohem dříve než u Haeckera, je tu už vlastně myšlenka sv. Pavla a Krista samého, který o ní mluví ve své velekněžské řeči po poslední večeři. Zdá-li se někomu nová, prozrazuje jen to, že je v theologii laikem.

Nové v myšlence Haeckerově je jen to, že přijímá moderní rozdělení psychického života na rozum, vůli a cit a to je v křesťanovi náznakem analogie Trinitatis. Autor poznámky dodává: „Je podivuhodné, že k tomuto pojetí přišla právě moderní psychologie, která opustila živnou půdu křesťanství; ale toto rozlišení, viděno křesťansky, je jen novým ospravedlněním ústředního dogmatu o Tro-

jici. Haecker se obrací přímo na theology a filosofy, aby o těchto věcech uvažovali...“

Tato naivní slova prozrazují zase totéž, co bylo řečeno nahoře.

Filosofie sv. Tomáše zná velmi dobře duševní projev citu a vyznačuje mu jeho jediné správné místo v psychickém dění lidském. Tedy není to vynález moderní psychologie, že existuje v člověku cit! Přesto však, že sv. Tomáš znal citovou stránku duše (vyjádřil cit jako projev a hnutí schopnosti nazvané „appetitus sensitivus“ a vyšší city jsou projevy vyšší schopnosti „appetitus rationalis“ čili vůle) nemohl připustit, aby tato stránka byla výrazem analogiae Trinitatis,



Je v člověku něco vyššího, co vyjadřuje podobnost s Bohem v tom, co je Bohu *vlastního*. Bylo by třeba znát dříve nauku sv. Augustina, vyloženou v nejvyšším rozpětí u sv. Tomáše, než se píšou theologické poznámky a kritiky.

Sv. Tomáš vysvětluje věc takto (De Veritate quaest. X. art. I.): „Obraz nejsv. Trojice může se označit v člověku dvojím způsobem: dokonale a nedokonale. Dokonale, když dokonale vyjádří podobnost s Trojicí. Duše lidská napodobuje dokonale nejsv. Trojici svou aktuální činností paměti, aktuální činností intelektu a vůle. Důvod k tomu je: v nestvořené Trojici druhá osoba je Verbum, Slovo. Toto Verbum nemůže být bez stálého poznávání; proto dokonale vyjádří sv. Trojici pamět, pokud chová stálou znalost, intelekt, pokud poznává znalost z paměti a vůle, pokud jde svým způsobem (láskou) za poznáním dobra.“ Takto mysl lidská vyjadřuje podobnost s Trojicí v tom, co je Bohu *vlastního*, v něčem, co vyjadřuje vlastní a intimní život Boží, t. j. sv. Trojice. (K tomu by bylo třeba odkázat na přímé artikuly sv. Tomáše v I. č., kde vykládá intimní život Boží.) Pamět značí intelektivní (logickou) pamět, nikoliv smyslovou.

„Podle nedokonalého vyjádření mohou se označit, podle téhož textu sv. Tomáše i jiné analogie podle činnosti v člověku, jak to učinil někde i sv. Augustin. Podle tohoto textu je jasné, že vyjádření Haeckerovo je nedokonalé. Proto nebylo třeba vyzývat theology a filosofy, aby se o tom vyjádřili, neboť vyjádření bylo dáno už tehdy, když mluvil o též nauce Kristus a vědecky-theologicky ji objasnila theologická tradice.

V tomto smyslu není třeba oddělovat zjevenou nauku od učení sv. Tomáše, jak to vyjadřuje Haecker, neboť každý takový „originální pokus“, podle vyjádření papežských encyklik, je vždy alespoň poněkud podezřelý!

Neurčitost moderní psychologie nikdy nenahradí a nedovede být základem nauky o zjevených pravdách! Je třeba se bránit proti laikům v

theologii, jak to ostatně činí všechny ostatní vědy!

**P**hilosophisches Jahrbuch. 49. Band, 1.—2. Heft. Fulda 1936. — Festgabe A. Dyroff zum 70. Geburtstag. — Objemný svazek o 288 stranách obsahuje řadu zajímavých článků německých filosofů-katolíků, sdružených ve známé „Görres-Gesellschaft. Poznamenáváme některé lepší práce: Dr. J. Geyser, *Zur Grundlegung der Ontologie*. Ausführung zu dem jüngsten Buche von Nicolai Hartmann. Tato práce jest vlastně jen první oddíl kritiky nejnovějšího díla Nicolai Hartmana. „Základy“ ontologie musí dáti to, co je podkladem metafysického badání a co je činí vědeckým. Další jest otázka předmětu a úkolu ontologie. Co je ontologie? Odpověď není samozřejmá ani všeobecně přijatá. Aristoteles a scholastikové označují ontologii jako vědu o jsoucnu všeobecně, t. j. o jsoucnu pokud jest. Řešení Nicolai Hartmana se poněkud liší od řešení Aristotelova. — To jsou hlavní body první stati. — J. Barion, *Ueber die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik*. Autor podává krátce a jadrně nauku o analogii u svatého Tomáše. Zdá se nám však, že práce mohla být lépe dokumentována. — Z oboru umění poznamenáváme články: S. Behn, *Ueber kanonische Gestalten*. — H. Lützel, *Ueber die kunstphilosophische Bedeutung des Briefwechsels Storm-Keller-Mörke*. — Další články: Dr. Ed. Hartmann, *Das Periodische System und die spezifische Verschiedenheit der Elemente*. — Prof. dr. Fr. Sawicki, *Der Kreislauf und das Todesgeschick der Kulturen*. Autor podává nejprve krátkou historii problému vývoje kultury, jmenovitě kultury západní. Ve druhé části zkoumá některé důvody, udávané pro omezené trvání kultur. Ve třetí části práce mluví o možnosti přemožení osudu. Skutečnost, že některé kultury zanikly a zanikají, nedává zřejmé a neodvratné jistoty, že *každá* kultura musí zajít. Úlohu v dějinách nehraje jen Osud, nýbrž i *svoboda člověka*. Nelze rovněž popírat možnost *obro-*

*dy* nebo *obnovení* té které kultury. Nelze ovšem také přesně označiti způsob a meze takové obnovy, ale to ještě není důvod k resignaci a pesimismu. Velké dědictví minulých kultur žije v přítomnosti a přenáší se. *Vnější civilisace* se přenáší nejsnadněji. Ale i *duchovní kultura* ve svém tvoření a životě jest v nejtěsnějším spojení s minulostí. I když se tvoří nové, zůstává ze starého to, co mělo všestranný význam a *všelidskou* cenu. — Dr. G. Söhngen, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*. — M. Grabmann, *Der Anfang des Prooemiums zu den „sizilienischen Konstitutionen“ Kaiser Friedrichs II. in philosophiegeschichtlicher Beleuchtung*. — Dr. W. Schöllgen, *Der Anthropologische Sinn der astrologischen Schicksalsdeutung als der Platzhalterin der Vererbungstheorie im Weltbild des Thomas von Aquin*. — Prof. dr. J. Lenz, *Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin*. — E. Feldmann, *Die Geschichte der Philosophie in Kants Vorlesungen*. — M. Honecker, *Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht*. — Fr. J. v. Rintelen, *Schleiermacher als Realist und Metaphysiker*. — H. Fels, *Die Philosophie des deutschen Idealismus im Urteil Martin Dellingens*. —

**S**cholastik, XI. Jahrg. Heft 1. 1936. B. Jansen S. J. podává v prvním článku souhrn vývoje katolických filosofů v poměru k filosofii doby osvícenské. (*Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung*. S. 1—51.) I když je to jen nedokonalý výtah z pramenů, tvoří přece jenom jakýsi celkový obraz. Je zde krátce naznačen pozvolný odstup scholastiky, zvláště scholastické metafysiky z dějiště myšlení. Široké vrstvy katolických myslitelů přiklání se stále více k novým filosofům a k moderním vědám. Toto hnutí má své přednosti, své zdravé stránky. Porozumění a zájem o potřeby úplně změněných časů, ostřejší kritické vědomí, pochopení pro význam moderních přírodních věd a pro otázku teorie poznání,



větší svobodu ohledně autority předchozí doby, živější a vnímavější postoj vzhledem k jistým otázkám filosofie náboženství a morálky, zásadní vyloučení neužitečných, odlehklých subtilit a abstrakcí, jakož i jednodušší, přístupnější a sympatičtější podání. — Další článek: *J. de Vries S. J., Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis*, je pokračování stejnojmenné práce z minulého ročníku. Článek má význam pro scholastickou kritiku poznání. Schopnost poznání (scholast. „apitudo mentis“) podle autora neznamena jenom skutečnost, že aspoň něco poznáváme, nýbrž i úplně cílevědomé zařazení všech našich poznávacích schopností; a tak není ani bezprostředně jistá ani není nutným předpokladem každé další jistoty. Cílevědomost poznávacích schopností se dá založiti nejen a *posteriori* na jejich bezprostřední činnosti — a tedy s předpokladem řešení celé otázky kritiky poznání — nýbrž se dá objasniti i postupem přes moudrost a dobrotu Stvořitele. Avšak první kritické založení našeho vědomí jsoucna mimo nás musí jíti bezprostřední cestou k věcem, protože tento postup je dán závislostí obsahu našeho vědomí na skutečném světě. — Z dalších článků poznamenáváme: *J. Termus S. J., Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie*. — *K. Grimm S. J., Dr. Stjepan Zimmermann. Ein hervorragender Vertreter der scholastischen Philosophie in Kroatien*.

**R**evue de l'Université d'Ottawa. Vol. VI. — No 1. — Janvier—Mars 1936. — Z článků poznamenáváme: *G. Simard O. M. J., Les thomistes et saint Augustin*. — *A. David C. S. Sp., L'apôtre des Micmacs* (pokrač.). — *E. A. Dooley O. M. J., Religion and Superstition*. — *G. Buxton, The value of literature*. — *A. Longpré, La théologie mystique de s. Jean de la Croix*. — Pozornost upoutá zvláště práce: *L. Morand O. M. J., La valenz économique*. Otázka ekonomických hodnot je jistě nejzajímavější v dějinách hospodářské vědy a ve skutečnosti také jest nejdůle-

žitější. Byla dána nejrozumnější řešení podle různých hledisek: hodnota — práce (Smitha, Ricardo a Marx), odtud hospodářský mechanismus; hodnota — služba (Bastiat), harmonie sociální mechaniky; hodnota — výsledek souhry nabídka — koupě (Malthus), demografický fenomen; hodnota — užitečnost skoro u všech moderních škol. Zdá se, že byly vyčerpány všechny možnosti, hlediska od teorie práce, která vyvrcholila v naprosté objektivitě hodnoty, až k teorii subjektivní, které vidí v hodnotě výsledek myšlenky, jakýsi odraz lidského ducha ve věcech. — Autor podává kritiku těchto různých proudů v otázce hospodářské hodnoty a připravuje řešení podle principů tradiční aristotelsko-tomistické filosofie.

**T**he New Scholasticism. Vol. X. January, 1936. Number 1. Tato revue začíná desátý rok své významné práce v obnově studia scholastické filosofie. Z článků poznamenáváme: *F. S. Moseley, The restoration of the concept substance to science*. Autor naznačuje krátce význam pojmu podstaty pro vědu vůbec a pro přírodní vědy zvláště. Věda nemůže uspořádati ohromné množství faktů, odmítne-li jakoukoliv pomoc metafysických principů, které dávají filosofické ověření jejím důvodům. Pojem podstaty ve scholastické filosofii jest podle autora nejdůležitějším bodem, na němž se zakládá celý další postup badání. Autor dává i poslední důvod tohoto tvrzení jednou ze základních zásad, že totiž každá činnost, každá reakce postupuje podle povahy či podstaty té věci, z níž vychází. — *J. O. Riedl, Maimonides and Scholasticism*. Autor podává studii o vlivu Mojžíše Maimonda na křesťanské myslitele středověku. Zároveň naznačuje krátce poměr sv. Tomáše k některým naukám Maimonidovým a význam Tomášovy kritiky pro celý myšlenkový vývoj dalších století. — *Kurt F. Reinhardt, Ethics in Art and Literature*. Podle autora článku, nemají se řídit díla umění a literatury jenom zákony estetickými, nýbrž podléhají zákonům odpovědnosti ohledu na život, záko-

nům a zásadám mravním. Umělecká činnost jest jednotící síla a tvořící moc v sociálním životě a ve výchově. Z umění vyzařují transcendentální jakosti a vlastnosti všeho bytí. Umělecké dílo je poselství, které přenáší a sdílí kdekoliv Pravdu, Jednotu, Dobro a Krásu. — Kromě jiných článků a kratších prací najdeme v tomto čísle i rozsáhlý posudek překladu hlavního díla Berd'ajevova, který vyšel loni v New Yorku pod názvem *Freedom and the Spirit*.

**R**evue Thomiste. Vol. XVIII, No 92: November-December, 1935. Články: *Maurice Blondel, Fidélité conservée par la croissance même de la tradition*. — *P. Eugene, Autour de saint Antoin*. La conscience morale à cinq siècles de distance (suite et fin). — *E. Hugueny, L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*. — *J. Peghaire, „L'Intellectus principiorum“ d'après les Commentaires sur les Sentences*. — *M. H. Laurent, Processus canonizationis s. Thomae, Fossae-Novae*.

**R**ivista di Filosofia. A. XXVI., No 4: Ottobre-Dicembre, 1935. Články: *G. Tarozzi, La ricerca filosofica e le rivelazioni umane dell'arte*. — *A. Pastore, Sul „No Saber“ di Giovanni della Croce*. — *C. Goretti, L'idealismo rappresentativo di O. Hamelin*.

**T**he International Journal of Ethics. Vol. XLVI., No 1.: October, 1935. — Články: *Frank H. Knight, Social Science and Social Action*. Pozorování pojmů sociálních jevů, sociální vědy a sociální činnosti jest problém rozumový. Ne — praktická („non-practical“) „čistá věda“ („pure science“) o společnosti je prakticky nutná. — *G. del Vecchio, Ethics, Law, and the State*. Nelze míti úplného a správného pojmu o státu, nerozlišili-li se kriticky mezi přirozeným (všeobecným) a pozitivním zákonem. Toto rozlišení však není možné bez stejně kritického založení etických zásad všeobecných („values in general“). — *Ch. M. Wiltse, History as Social Philosophy*. Historie, filosofie dějin a rozličná od-

větví sociální filosofie jsou podle autora prakticky neoddělitelné. — G. H. Meed, *The Philosophy of John Dewey*. — E. Vivas, *Art, Morals and Propaganda*. Umění není autonomní s hlediska zájmů mravních a sociálních.

**A**cta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. — N. S. Vol. 1, 1934. — Články: A. Masnovo, *Il significato storico di S. Tomasso d' Aquino*. — J. Gredt, *Doctrina thomistica de potentia et actu vindicatur*. — A. Mills, *De valore obiectivo cognitionis sensitivae*. — M. Grabmann, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*. — J. Maritain, *Philosophie de la nature et sciences expérimentales*. — T. Bartolomei, *Bertrando Sparenta*. — C. Boyer, „Valde ruditer argumentatur“. — R. Garrigou-Lagrange, *Actus specificantur ab obiecto formulae*. — B. Xiberta, *De Structura iudicii*. — A. Mill, *De natura et origine speciei sensibilis*.

**A**rchives de Psychologie — Tome XXV., No 97.: Juillet, 1935. — Články: M. Lamberchier et A. Rey, *Contribution à l'étude de l'intelligence pratique chez l'enfant*. — J. Kollarits, *Esquisse biologique et psychologique de l'évolution*. — R. Meil, *Faut-il mesurer la qualité ou la quantité?*

**J**an V. Sedláček: *O díle básnickém*. Jeho podstata a výklad. Nakl. L. Janů, Praha, 1935, str. 159. — V monografii o básnické osobnosti P. Bezruč (1931) rozvedl autor prakticky, co v přítomné knize vykládá teoreticky. Básnická osobnost je mu svéprávná ve své existenci, na životě nezávislá. Souvisí však často pevně se životem. Proto mluví především o důležitosti zážitků a jejich zpracování a zhodnocení v prožitku. Otázkami poetiky se již zabýval v knize „K problémům rytmu básnického“ (1929), nyní podává soustavný úvod do této disciplíny. Buduje na duchovědné literární vědě německé, z českých badatelů cituje Šaldu a Mukařovského, s jehož pojetím ovšem polemizuje, a výroky českých básníků o metodě

tvůrčí práce doplňuje vlastními úvahami. Pojednává o podstatě, složkách, působení a výkladu básnického díla. Četba jeho knihy, jež je prvá svého druhu v českém písemnictví, je při vši nejasnosti a nepřesné terminologii podnětná po stránce teoretické. Ale i tu třeba zdůraznit, že autor v rozlišení lidského zážitku a básnického prožitku došel do zámezí, popíraje jakékoliv vztahy mezi básníkem a člověkem. Na rozdíl od O. Walzla vidí v náplni ještě obsah a proti ugerovskému vyzdvihování problémů blíží se ve zkoumání motivu formalistům. Výklad tvaru t. j. pro něho básnické řeči rozvádí nesoustavně. Nedoceňuje na př. individuální zabarvení hovorové řeči, nadosobní sloh určitého prostředí a doby i mravní dosah básnického díla. Generační rozdíly svádí na pouhý zápas proti zevšednění slova a ve shodě s dřívější formulací odlučuje metrické uspořádání básně od jejího rytmu. V polemice s formalisty, s kterými sohlásí v estetickém působení díla, závažně uvádí, že neznalost literární tradice nás zbavuje možnosti pochopiti záměrnou deformaci jazyka v básnickém díle. V kapitole o výkladu slovesného díla navrhuje postup od náplně díla k básníkovým zážitkům, odtud k prožitkům, k tvaru a řeči. Prakticky však tento postup nepodal a jeho aplikace při Bezručovi ztroskotala právě tam, kde odmítla výtěžky pozitivistického bádání, přiklonivši se k nedomyšleným, byť podnětným, spekulacím.

B. Slavík.

**V**ilém Bitnar: *Vojtěch Pakosta*. Život a dílo. Nákl. Kroužku rodáků z Deštné a okolí. Deštná, str. 69. — Polozapomenutým katolickým básníkem, kterému byla v Deštné u Soběslavě dne 7. července 1935 odhalena pamětní deska, zabýval se autor v řadě článků zejména v l. 1921—22, kdy m. j. rozebral v „Našinci“ jeho lyriku v „Arše“ roku 1935 legendární epiku a vztahy k Slovincům. Za světové války zachránil od básníkovra bratra aspoň část dochované pozůstatosti, jež mu nyní byla důležitým vodítkem biografickým a metodickým. Neboť na základě svých dřívějších

příspěvků k dějinám katolické publicistiky, především průkopnické stati „Reformní program Náhlavského z roku 1848“, po prvé z katolických literárních dějepisců přistoupil k periodisaci katolického literárního snažení a v nynější práci pevně rozvrstvil období Štulcovo, Karlachovo a Škrdlovo a tím v jasné vývojové linii znázornil Pakostovu literární činnost. Vnitřní architektonikou stává se monografie základem k detailnímu rozvedení zmíněných okruhů. Opíraje se o tři období vložil Bitnar dílo Pakostovo organicky v jednotlivých oborech mnohostranné činnosti, sleduje ji zároveň s osudy životními. Důsledné zachování tohoto postupu porušilo však plynulost, na př. následuje-li po rozvedení učebné osnovy na Vyšší dívčí škole vypsání Škrdlova podnikání a básníkovy účasti ve Vlasti nebo za Schauerovým posudkem ihned poslední písecký pobyt. Nejlépe jsou propracovány partie o Pakostově mládí a studiích v Jindřichově Hradci — škoda, že nemohla býti otištěna rodokmenová tabulka — pobyt jeho a poměry v pražském arcibiskupském semináři, kulturně historické prostředí období, rozbor povídky s určením autorova typu a výklad lyriky přírodní. K podrobnějšímu zhodnocení činnosti překladové, homiletické i lyriky duchovní se Bitnar vrátí při speciálních tématech, k nimž některé náměty podává již poznámková část knihy, citující dostupný materiál k dílu i osobnostem z básníkovy okoli. Monografie, uvedená vstupním slovem J. Klika, je doplněna reprodukcí básníkovy překladu „Předsvitu“ a pamětní desky B. Stefana. B. Slavík.

**D**r. Ivan Déer: *Československá otázka*. Nakl. Orbis, Praha, 1935, str. 300. — Kniha organicky souvisí s publikací K. Krofty, která na dějinném obrazu styků Čechů a Slováků ukazovala k vzájemné duchovní jednotě a s řečí Ed. Beneše, jež plně sjednotila československé charakteristika jako nezadržitelný důsledek evropského vývoje nacionálního. Obsahuje 23 řečí, přednášek, projevů, statí i příležitostných článků z posledních let, zabývajících se českoslo-

venskou otázkou jako podmínkou národní svobody a státní bezpečnosti nebo s ní úzce souvisejících. Pro politika jsou závažná témata: proč jsme proti autonomii a co ta ľudovecká autonomie vlastně jest, o kulturních základoch československej jednoty, o úlohách akademické mládeže a o úlohách robotnickej mládeže, o t. zv. pittsburské dohodě a j. Životopisně i oslavně jsou vzpomenuti Masaryk s jednotitel, Sv. Hurban Vajanský, Mil. Štefanovič, Joz. Dérer, G. Habrman. Články jsou věnovány mladé generaci a ukazují cestu z nedorozumění a chyb napáchaných na Slovensku od převratu. Nejcenější na knize, doplněné rejstříkem, je věcnost a historická pravda.

B. Slavík.

**D**r. Ferdinand Šteller: *Andrej Radlinský, Jeho život a boj za práva národa slovenského. Slovenské dejiny v r. 1830—80. Vydal Spolok sv. Vojtecha, Trnava, 1934. Sv. I.—II. Str. 526 + XV. O letech, kdy působil Radlinský, byla napsána řada knih. Šteller přináší však řadu nového materiálu, nezabývá se spory mezi národovci, úmyslně se nešíří o založení Spolku sv. Vojtěcha, které se zhodnocením zásluh Radlinského vypsál již Pavel Novák a nově J. Pöstényi, tím více místa však věnuje Radlinského poslání národnímu i slovanskému. Matka Radlinského byla sestrou Ant. Bernoláka. Proti bernoláčině, štúrovčině i šárištině se Radlinský rozhodně postavil a pomocí východních rodáků stabilisoval opravenou slovenštinu v časopisech Poklady a Slovenské noviny (1848—49), v první pravopisné komisi (1851), Krátké mluvnici (roku 1852), časopisech (1859—61), gramatikách i knihách. V této činnosti je vrcholný význam Radlinského, který byl filologem Štellerem věrně reprodukován v celém spletitém komplexu bojů. Československou vzájemnost podporoval zakladatel Spolku sv. Vojtěcha propagací „Národních listů“, na velehradských poutích i při brněnských poradách na Slovensku. Pro řeckokatolíky vydal kázání a Slovára rusky, s Dobrianským horlil pro jednotu Slovanstva na slovanském sjezdu Praze i Moskvě. Byl iniciátorem*

slovenského podnikání v časech memorandových. Věcností a materiálovým bohatstvím je monografie základem přispěvkem k poznání kulturně historického prostředí i mnohostranného významu díla a osobnosti Andreje Radlinského. B. Slavík.

**F**. X. Šalda: *Mladé zápasy*. (Juvenilie II.) Díla F. X. Šaldy sv. II. Praha, 1934. Nakl. Melantrich. Str. 361. — Do knihy, jež vychází téměř deset let po Juvenilii, zařadil autor výbor „posudků, útoků a odsudků“ z let 1892—99. Pro poznání celkového Šaldova soudu z let devadesátých o členech generace předcházející i o jeho vrstevnících bude však nutno vraceti se opět k Literárním listům, neboť do svazku přejímá z nich, Pelcových Rozhledů a Hladíkova Lumíru jenom stati nejpriznáčnější a ty ještě reviduje a často stylisticky mění. Zdůrazňuje tak podnětnost i aktuálnost a přece význam těchto rozborů je i historický. Šalda před čtyřiceti lety vybojoval svobodu slovesné kritiky, dal jí právo útočnosti, mravní odpovědnosti i kulturně tvůrčího poslání a proti postupu dogmatickému postavil kritiku empirickou, vědeckou. Tehdejší sociologicky orientované stanovisko, které ovšem doprovázela analýsa psychologická a estetická, dnes formuloval věrou v estetickou autonomii umění. Jeho mladistvý kriticismus je nejbohatší ve výkladu psychologickém, kdy při zkoumání cest, jež vedou od duše k dílu a slovu, dochází k soudům o individuálních hodnotách, sleduje vždy poevropštění naší literatury. V metodě i tomto záměrném úsilí je historický význam knihy, která přes některé soudy, jež rvavou chvilkovostí jdou proti koncepci historické, tvoří jeden ze základů i současné slovesné kultury u nás.

B. Slavík.

**A**rchiv pro badání o životě a díle Josefa Dobrovského. — Z jubilejního fondu roku 1930 věnoval prezident milion korun „na vydání veškerých spisů a projevů J. D.“ Fond byl vyplacen dne 20. V. 1931 Král. č. spol. nauk, při níž se ustavila zvláštní komise pro vydávání spisů J.

D. Práce zahájena vydáváním Archivu pro badání o životě a díle J. D., z něhož vyšly dosud tři svazky. První: *Benjamin Jedlička, Dobrovského „Geschichte“ ve vývoji české literární historie* (Praha, 1934, str. 208) se zabývá vydáním z roku 1791, 1792 a 1818 a podává bibliografický přehled materiálu, rozbor fakt, vývoj českého literárního dějepisu až do D., dějiny díla u nástupců, literaturu předmětu s rejstříky. Látka byla zhodnocena roku 1929 J. Hanušem v jubilejním čísle Bratislavy. Autor byl přinucen metodou zpracování k objektivnímu postupu, detailní analýze s vyloučením spisovatelových zájmů osobních i veřejných. Bohatě dokumentované charakteristiky děl před vydáním Geschichte, jejich vývojové zařazení, výsledování přínosu i retardace v badání odborném stává se důležitou kapitolou i pro studium dob, generací i jednotlivých zjevů. Na statistickém přehledu ukazuje se kvantitativní hodnota D. zpracování a jsou položeny základy i k pracím speciálním, jak autor sám naznačil na př. v LF. Omezením na materiál podal J. i příspěvek k typologii D., který mu byl především vědec, teprve potom osvícenec. Ovšem výklad vědeckosti jako charakterového znaku není dosti osvětlen a autor se měl uvarovati i povšechných charakteristik, nepostupujících na př. v nejstarší fázi předchůdců D. s nejnovějším stanoviskem vědeckého badání. Na nedostatky v materiálu u Husa upozornil V. Flajšhans v ČČH 1935, 1. Přes tyto vady zůstává práce závažným příspěvkem k studiu D. a nutným doplňkem nového přetisku Geschichte, jež J. připravil. — Do druhého svazku Archivu přispěl Miloš Bohumil Voř. prací *Dobrovského návrh soustavy rostlinné* (Praha, 1934, str. 64). V úvodní kapitole podal z života D., ze známé literatury i korespondence důkaz, že spisek Návrh soustavy rostlinné nebyl osamocen v jeho ostatní činnosti. Po první otiskl D. dopis Erv. Nosticovi o sbírání rostlin (19. VIII. 1816), odmítl botanickou spolupráci D. s Goethem, neznámou Dissertatio de indulgentiis et jubilaes zařadil k práci Sternberkové a Schmidtové.

Spis „Návrh rostlinného systému podle čísel a poměrů“ vyšetřil nejdříve po stránce literární. Informoval o vzniku knihy (kolem roku 1797), uvedl D. srovnávací metodu i slohové ovlivnění Linnéem, přetiskl kritiky díla, jehož vydání datoval 1802, ověřil autorství Šternberkovo při zprávě o práci ve studii Palackého i v jejím pozdějším tradování. V odborném rozboru stanovil u D. závislost i překonání Linnéa. D. spojil číselně k sobě patřící rostliny a tím vystihl jejich přirozenou vzájemnost. Filosoficky zastával Linnéovu nauku, druh zůstal pro něho konstantním. Jeho systém je kompilačním spojením systému korolistického, sexualistického a fruktistického. Nejlépe je zpracována část o rozřídění a umístění, založená na Linnéových klasifikačních pracích sexualistických. D. zůstal systematickem a jeho práce patří dnes jediné historii. Knihu doplňuje V. tabulka převodu Linnéových tříd do soustavy Dobrovského. — Svazek třetí: *Josef Volf, Příspěvky k životu a dílu Jos. Dobrovského* (Praha, 1934, str. 171) shrnuje autorovy studie a články, jež publikoval v odborných časopisech především v posledních letech. Všechny práce jsou budovány na základě studia matrik, listinného materiálu, svědectví vrstevníků a pod. a v nynějším vítaném shrnutí zodpovídají řadu dosud neznámých otázek, opravují starší tvrzení a mikrologickou akribií objasňují životopisné i literární osudy D. i jeho doby. V. na př. zjišťuje, že otec D. se psal Dobrovský (pouze v matrice solnické je zapsán Doubravský), nově přispívá k zastavení Böhmische und mährische Litteratur auf das Jahr 1780 pro spor s Woldrlichem, odmítá D. příslušnost k svobodným zednářům, osvětluje politický zájem Sedlnitzkého na Institutiones. Hlavní zájem věnuje dějinám tisku a s ním spojené censury. Z rozboru posudků tisků litomyšlských, jindřichohradeckých, královéhradeckých i litoměřických vyplývá, že D. byl proti Procházce i Ungarovi censor shovívavější a svědomitější. Těmito statěmi je plynulá linie knihy přerušena, neboť autor nucen metodou často se opakuje jako při

objevu Ouředníčkově. Po prvé jsou otiskány dva nejobšírnější příspěvky: D. v dopisech rodiny nostitzské, kde sleduje na materiálu z rodového archivu přátelský poměr šlechtické rodiny a D., jehož dva listy Ervínovi otiskuje a příspěvek k otázce nápisu na pomníku J. D. v Brně, který vyšetřuje genesi myšlenky o převezení ostatků do Prahy, starost starohraběte Salma a opata Nappa o vybudování pomníku a příslušný nápis, jeho formulaci Palackého i šest redakcí Meinertových. B. Slavík.

**O**živování mrtvol. Pod tímto křiklavým titulem přinesl „vážený a vědecký“ časopis „Věda a život“ poznámku o tom, jak lékařská věda vstříknutím adrealinu do srdce, uvedla zase do pohybu lidské srdce pacientky, která byla zdánlivě mrtva. Tento případ sám sebou velmi zajímavý byl učiněn zajímavějším poznámkou pisatele „J.“: „Co nám může povědět o onom světě nemocný, který byl takto vrácen přímo z lůna Abrahamova? Nemůže nám povědět nic. I kdyby tam byl nějaký transcendentální činitel, na př. duše, který se v okamžiku smrti má oddělit od těla, nemůže nám toto tělo po jeho návratu povědět nic, poněvadž mozek, ústroj zaznamenávající vjemy, vzpomínky a zážitky ve formě paměti, byl pro nedostatek kyslíku mimo provoz.“

Pokud věc je dílem lékařství, pak zajisté znamená hodnotu, ač i ta je ohraničena, jak sám J. doznává. (Na př. doba, kterou vydrží dýchací ústředí bez kyslíku, je šest minut, a že po uplynutí těchto šesti minut je veškerá naděje na zachránění marná.) Pokud však lékařský fakt a metoda chce vyvádět filosofické konkluse, pak na-prosto selhává a prozrazuje nedostatek a laictví. Toto laictví, které přebíhá z jednoho řádu do druhého bez velkých obtíží, dělá sofistické závěry ve jméno vědy, aniž by si uvědomilo, že zkušenostní fakta na to nestačí. Jak může dokázat, že duše v bezvědomí ležící bytosti byla oddělena úplně od těla a byla v „lůně Abrahamově“? Zdá se, že logický postup na duševní věci u pisatele J. nemá platnosti.

Člověk v bezvědomí podle přirozených psychických zákonů nemůže si uvědomovat životní dění, nemůže poznávat, neboť přirozený poměr je, že poznává prostřednictvím smyslového vnímání, které přechází v duševno z obrazotvornosti. Není-li schopen mozek, aby tvořil představy, přestává i intelektuální činnost duše, poněvadž je to mohoucnost, která svým způsobem rozumí, t. j. pojmově rozumí představám. Proto v bezvědomí upadá mohoucnost do stavu potenciálního jako ve spánku. Vlastní přijetí k sobě lidské duše nastává až po dokonalém odloučení od těla, po němž žádný lékařský zásah neoživí ani srdce, ani plíce. Poněvadž jsou poznávací schopnosti a mohoucnosti závislé na objektu mimo nás, proto poznávají i svou činnost i svůj vlastní ráz i existenci prvního životního principu, t. j. duše jenom reflexivně. Intelekt lidský reflexivně si uvědomuje svou činnost jako duchovní a nehmotnou, tedy i svůj ráz a povahu jako nehmotnou a tím i princip, duši jako nehmotnou. Duše lidská přesto, že je povahy duchové, je nejnižšího druhu duchovní (infima intelligentia) a proto rozumí svým duchovým způsobem jenom věcem hmotným a skrze věci hmotné tvoří si nepřímou pojmy duchovosti. Je-li tedy znemožněna jakýmkoliv způsobem činnost k věcem hmotným, nemůže ani nepřímou uvědomit si duchovní. Její přirozený způsob činnosti i života je ve spojení s tělem. Teprve po dokonalém odloučení od těla přichází k své svébytnosti a tedy i své vlastní činnosti bez těla. Z těchto filosofických předpokladů je patrné, že pisatel poznámky J. neměl ani tušení o vlastní psychologii a filosofii.

Význačné publikace velkého významu jsou: Sorokin, *Sociologické nauky*, překlad v Laichterově filosof. knihovně; Štefana Zweiga *Romain Rolland*, vyšel v Orbisu, Giovanni Papiniho *Živý Dante* v naklad. Jos. R. Vilímka v Praze, pak F. M. Hníka *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství*, edice Blahoslav. Podrobnější posudky v příštím čísle.

# TĚLO A DUCH.

**N**ová psychologie<sup>1</sup> zjistila několik psychologických principů a skutečností, jimiž se mění dosavadní neurčité a jednostranné pozorování duševního života a rovněž poměru mezi tělem a duchem.

Psychologie si postavila za základní otázku: co je první jednotkou života. Oproti dřívějšímu rozkladu sensualismu, racionalismu a voluntarismu a jiným směrům stanovila jednotnost života a jeho nositele a osobnost, v níž se odehrává duševní život. Druhý neméně důležitý je princip tvořivé synthesy a psychologického dění v poměru k celku. Duševní dění tvoří celek, avšak součásti celého dění jsou rovněž celky vřazené článkovitě do společného celku; jsou srozumitelné jen v tomto poměru nikoliv jak souhrny a výsledky složek, z nichž sestávají a které lze popsat. Duševní život tvoří celkovou jednotu, jednotlivé součásti jsou částečnými celky.

Třetí věc, která pomohla k novému obratu v psychologii, bylo zkoumání myšlení, jako neveditelného na práci obrazotvornosti a na asociativní postup. Myšlení není jen spolupráce a spojování rozptýlených představ, nýbrž směřuje k vysvětlení smyslu věcí. Z této funkce nabývá myšlení vlastní svéráz. Moderní psychologie přikládá pak i značnou důležitost hypotézám o podvědomí a výrazové psychologii (Physiognomik) a tím vyjadřuje hlavními rysy svůj rozdíl oproti dřívější „vědecké psychologii“. Z těchto nových poznatků lze se podívat i novým způsobem na poměr těla a ducha.

Klasický pokus o vysvětlení poměru těla a duše byl parallelismus. Vědomé a nervové jevy jdou souběžně jako dvě řady a přiřazují se navzájem k sobě. Každá z nich má svou vlastní zákonitost. Není tím řečeno však, že by neměly tyto dvě řady vnitřní souvislosti, ta se dá zkušenostně zjistit. Parallelismus znamenal spíše metodický postup, podle něhož je třeba každý jev ve vědomí přiřa-

dit k nervovému a zákonitost vědomí objasnit fyziologickou zákonitostí, která k ní patří. Proto vznikala hned otázka po primátě. Jsou duševní jevy jen dodatečným nebo průvodním jevem tělesných a nervových jevů, jak je určuje materialistický monismus, nebo druhý výstřední směr psychomonismus redukuje tělesně-nervové jevy na úkazy duševní, nebo zbývá třetí možnost: jsou-li obě stránky jen jevy neznámé třetí a základní podstaty.

Parallelismus zanikl na své vlastní protiklady.<sup>2</sup>

Do téže skupiny neudržitelnosti lze dnes zařadit i nový směr parallelismu, teorii dvojí příčinnosti a dvojí účinnosti. (Doppelursachen — Doppelwirkungshypothese.) Propracoval ji E. Becher.<sup>3</sup> Každý fyzický a nervový pochod má dvojí

<sup>2</sup> Viz na př. Al. Wenzel, *Wissenschaft und Weltanschauung*, str. 211: Parallelismus tvrdí, že obě řady jevů článkovitě zapadají svými znaky, vztahy a zákonitostí. Je to však principiálně možné hledat pro všechny duševní jevy znaky, vztahy, a zákonitost ve fyzické řadě jevů? Nebo jsou spíše obě řady tak podstatně rozlišné, že postulát parallelismu je nesmyslný? Rozmanitost prožitých jevů je mnohem vyšší potence než fyzicko-chemikálních. Jaký na př. mozkový fyzicko-chemikální proces může odpovídat duševní celkové kvalitě jako na př. melodii? Fyzikálně jsou tónové záchvěvy nesouvislé; duševně však prožíváme mimo tónů i poměr počtu, jako skladbu. Tento poměr je čistě duševní.

Jaké fyzikálně-chemické znaky jsou myslitelné pro záporné věty, nebo pro vědomí správnosti nebo nesprávnosti? Těmž mozkovému pochodu jsou tedy podřízeny různé psychologické úkazy. Souvislost podle smyslu nemá v nervovém dění paralelní znaky ani vztahy ani zákonitost. Z tohoto důvodu Driesch dokazuje autonomii života, který má svou platnost. Smysl a význam působí v psychologické řadě jevů jako příčina. Myšlení se řídí zákony smyslu a významu, je logické. Fyzicko-chemikální postup má rovněž své zákony, které nelze nazvat logickými. Dáme-li průchod představám obrazivosti bez všeho smyslu, pak to není logické myšlení. Je to přílišný požadavek, chtít, aby fyzická řada jevů šla podle svých zákonů, psychologická podle svých logických, tíhnoucích po smyslu a při tom si vnitřně odpovídaly. Fyzikálně chemické procesy nemají nic se smyslem a logikou. Parallelismus byl teorií v době sensualismu a asociativní teorie. Dnes je to teorie neudržitelná.

<sup>3</sup> Viz Becher v cit. díle.

<sup>1</sup> Viz Aloys Wenzel, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Leipzig; *Das Leib-Seele-Problem ...*; E. Becher, *Gehirn und Seele*, 1911.

příčinu: fyzickou a psychickou a též dvojí účinek a totéž působí i psychický jev.

Mozkové pochody jsou řízeny zákonem zachování energie, avšak projevují se individuálním způsobem u každého jedince, což je účinkem psychického působení (Becher je nazývá virtuální). Odklony od fyzikálně-chemického postupu odlišují nervové jevy od anorganických úkazů. Tato teorie měla uchovat jednotnost všeho dění vesmírného a při tom udává nutné podmínky vzniku vědomí. A. Wenzel poukazuje na slabou stránku této teorie, t. j. na to, že příčina a účinek není totéž, a že kauzalita v tomto poměru je bezobsažná věta. Teorie vzájemné působnosti znamená spíše příčinnost mezi fyzickou skutečností a nositelkou duševního dění mezi tělem a duší než mezi pochodem mozkovým a duševním prožíváním (čili mezi fyzickým a psychickým).

Poměr mezi tělem a duší je základní problém všech problémů a proto nestačí bezobsažná formulace a zdánlivé řešení.

Lidský organismus tvoří typickou jednotu orgánů na sobě závislých; je v něm virtualita, která vytváří cílevědomou činnost.<sup>4</sup> Tak prochází a uskutečňuje se život a jeho snahy. Jednotlivé orgány jsou součástí cílevědomého dění, t. j. pro udržování života a všech projevů. Je to svět lidské osobnosti, který má své projevy života poznávací a afektivní, pudové a volní až k nejvyššímu rozpětí svobody, jednotlivé projevy mají své součásti (na př. v pudovém životě mají důležitost záliba a rozkoš, která podporuje zachování druhu a udržení sebe atd.). Poznáváme se přímým vzhledem do psychického dění, jiné lidi analogií nebo i částečně intuicí. Jsme osobním nositelem vnitřního prožívání a vědomí; příčiny vnitřního dění jsou částečně uvnitř, částečně zevně, některé dobrovolné, jiné proti vůli, některé se zdají bez smyslu, jiné jsou vřazeny do smysluplného celku.

Jsou-li živé organismy jednotné útvary, které nelze vysvětlit skladebnými prvky, vlastnostmi a činnostmi jejich, mají určité plus; a to je rozlišuje od neživých bytostí.<sup>5</sup> Je v nich tedy skutečnost určujícího a směrodatného činitele. V lidském

organismu tento činitel nejen oživuje a určuje organismus, nýbrž je i principem intelektuálního poznání, a svobodného rozhodování, má schopnost plánovité organisace. Duševní dění a jevy mají svůj přirozený poměr k fyzickému dění, intelekt k smyslovému vnímání, vůle se svým rozhodováním má poměr k pudovému a spontánnímu projevu života. Člověk je tedy psycho-fyzickou skutečností, avšak jednotnou, neboť všechny životní projevy mají svůj původ a pramen v principu života, v duši; pokud oživuje tělo, je její život biologický a spadá do jejího oboru, pokud však se projevuje psychickými jevy, na př. spontánním sklonem nebo pudem, smyslovým poznáním nebo spontánní vůlí, vášněmi, touhou, hněvem a jinými projevy, prozrazuje se jako psyche — duše.

Její poměr k tělu je ten, že tvoří jednotu, spolupráci, vnímá, cítí projevuje své emoce nejen duše a nejen tělo, nýbrž celek, oživené tělo. Život duše znamená to, co starší psychologie vyjadřovala nižší část duše. Jsou v ní psychické zážitky smyslového rázu, které jsou buď pasivně přijímány nebo vznikají pudově. V běžném životě lidském se projevuje nepojmenovatelnými náladami a touhami, které přivádějí člověka do snění a snivého poměru k životu. Přirozeně se druzí k počitkům a smyslovému vnímání. Člověk v nich spíše tone, trpí jimi pod psychickými vzrušeními, city, vášněmi a náladami. Vyšší část duše znamená lidského ducha. Nejsou to dva rozdílné principy, nýbrž jen druhá, vyšší část téže duše. Duch je nositelem vědomé činnosti; jeho činnost je nad časem a prostorem, duch přemýšlí, hledá smysl a obsah, hodnotí život, rozumí věcem a životu, reflektuje nad vlastní činností lidskou i nad sebou samým. Reflexivní činností ducha si člověk uvědoměle opakuje to, co prožil bezprostředně, přímo a neurčitě; při tom může korigovat a usměrňovat vše, co bylo v bezprostřední činnosti neurčité a nejasné. Bezprostřední činnost patří k duši; prožívání skutečnosti a všechny projevy jsou neurčité a spleťité. Proto lidé žijící jen v bezprostředním poměru k věcem a životu, jsou plni zmatku a neurčitosti. Často si předou v duševním životě komplexy, jimiž trpí (na příklad komplex méněcennosti). Tato možnost je nesmírně veliká, neboť do bezprostředního životního

<sup>4</sup> Kard, Mercier, psychologie t. II.

<sup>5</sup> Driesch, Grundprobleme der Psychologie, 1926; Der Mensch und die Welt, 1928

poměru patří všechny vlivy i podvědomé, na příklad pudovost, vitálnost, neuvědomělé pohnutky k jednání, různé sugesce, nervové vlivy a mnoho jiných činitelů, kteří právě pro svou fyziologickou nevysvětlitelnost byli označeni jako „podvědomí“. Reflexivní činností ducha si člověk uvědomuje své vlastní „já“, jako nositele všeho prožívání.

Může poznat přesněji pohnutky a důvody rozhodování; člověk rozvažuje. Touto činností se projevuje duch svobody a zároveň největší životní zákonitosti. Duchovní zákony jsou totiž určité a správné směry, jimiž musí jít životní činnost, aby dospěla tam, kam přirozeně směřuje (zákonitost logická i mravní).

Na uvědoměném a vysokém stupni života ducha je filosofie, jejíž poslání je především spekulativní a vedoucí, aby vzbudilo v člověku vědomí a smysl života; má pozvednouti mysl i ducha k Absolutnu, jako principu všeho smyslu a všeho chápání. Filosofie<sup>6</sup> má zároveň poslání mravní, má odpoutat ducha ode všeho, co je nízké a egoistické tím, že obrací mysl k principu vší síly a života.

Člověk má jít k pravdě celou svou bytostí, tělo i duch mají spolupracovat na dosažení Absolutna. Každý projev po dosažení pravdy absolutní jest účastí intelektuální a duchovní síly na Absolutnu. Dosažením absolutna dospívá lidský duch k totalitě svého vlastního předmětu, to jest jsoucna. Jsoucno přítomné poznáním v lidském duchu tvoří vnitřní intimitu života. Člověk však nemůže dosáti naprosté totality skutečnosti ani intuicí ani intelektuální prací diskursivní. Kdyby lidské myšlení bylo schopné úplné totality jak pronikání, tak skutečnosti, byla by to totalita nekonečného úkonu a intelektu Božího. Proto každý úkon lidský jest omezen hranicemi vlastního vědomí, avšak může se snažit proniknout poněkud přes úzkost vlastního obzoru. Duch lidský si takto uvědomuje propast vlastních nedostatků, slabost svých sil, avšak zároveň radost, pozná-li ve své snaze účast na nesmírně plodné tvůrčí činnosti Boží. Tak úzkost a časovost přivádí ducha k lepšímu chutnání na věčnosti.

Možnost ducha a jeho rozpětí je velká a mnohonásobná. Jeho činnost může zabraňovati a o-

<sup>6</sup> Viz Louis Lavelle, René Le Leune, Philosophie de l'Esprit, Paris, Edit. Mouton.

vládati bezprostřední projevy duše, může držet život a jeho živelnou prudkost, může se zmocnit všech bezprostředních a vědomých zážitků, může ovládat myšlení, jednání, vnímání, city, vášně a pudy.

Duch lidský tvoří vědomé „já“, zatím co nižší činnost duše ve své neurčitosti a snivosti nedává sebevědomí a uvědomělého poměru k životu. Duchová činnost *určuje* sama sebe a vede k vytčenému životnímu cíli. Cíl je prvním pevným bodem duchového života; z poměru k cíli dostává život svou nejvyšší organizaci a orientaci a tedy svobodnou a nejvyšší zákonitost. Metafysika lidského života záleží v protichůdném proudu mezi činností duše, v níž je člověk více pasivní a bez zabraňovací činnosti reflexivní a mezi vědomou činností ducha vedoucí a ovládající.

Duchový život přivádí k většímu uvědomění *obsahů* jak psychologického prožívání, tak věcí. (Člověk má málo plného uvědomění obsahů v jakémkoliv oboru života, ať sociálního nebo uměleckého i vědeckého, ba i vlastního života psychického.) Je třeba velké duchovní činnosti, aby člověk dospěl alespoň k poměrnému a přirozenému způsobu života, neboť nižší duševní život se svou spontánností a snadností noří lidi do bezprostředního poměru, v němž není ani hloubky ani trvání ani pevnosti.

Duchový život přivádí též k plnému *uvědomění sebe*, k plné vnitřní svobodě ducha, má utvořit vnitřní nezávislost na bezprostředním prožívání. Bezprostřední prožívání bez zabraňování komplikuje a poutá v mnohých věcech zbytečně ducha; duchová nezávislost značí hloubku chápání a poměru, značí životní klid a řád, podřízení nižšího vyššímu atd.

Z plného vědomí vlastního „já“ vychází i *uvědomělá činnost*, již lze zasáhnout účinně do bezprostředního proudu života duše a těla, takže činnost lidská nabývá duchovního výrazu života a krásy lidskosti a ušlechtilosti. Život ducha značí život intelektu a plně svobodné vůle, v němž je zároveň nejvyšší zákonitost mravní a logická. Poměr mezi tělem — duší — a duchem je jasný. Lidský život tvoří jednotu biologicko-psychickou; duševno má svou nižší část — duši, která je pramenem bezprostředního života, a vyšší část — ducha, v němž je vlastní život, vnitřně nezávislý.



Jeho projevy přesahují meze a rozměry oživeného těla. Má však přirozené spojení s tělem a je tu i přirozená závislost na těle, neboť i duch předpokládá jako předběžnou činnost pro sebe smyslové vnímání a celý bezprostřední poměr k životu, v němž pak vytváří svéráznou krásu, hloubku a dokonalost. Proto z této přirozené závislosti je patrné, že jakékoliv porušení biologické činnosti má odezvu i v duchové činnosti. Bez předchozí

činnosti není další činnosti. Biologicko-psychická činnost předchází vlastní duchovou činnost a proto duch přirozeně poutaný závislostí není schopen své vlastní činnosti, je-li porušena nebo znemožněna předchozí.

Přirozený poměr zahrnuje i nepřímou závislost na nervových a fyziologických jevech, neboť duše a duch je jediný princip oživující a žijící svým způsobem nad—fysickým.<sup>7</sup>

Dr. M. Habáň O. P.

## ZÁKON A MRAVNOST.

**J**e to velikost, avšak též tragika lidská, že nemůže jen žít, jako ostatní, co žije, že není jen součástí přírody, nýbrž že se může postavit proti ní a vyniká nad ni. Žádný člověk není tak ukončen ve své dokonalosti, že by se nepotřeboval tázat po smyslu a cíli dění a svého života, jaké má zaujat stanovisko k životu.

Život lidský se setkává stále s přemýšlením a myšlenkou. Z myšlenkového základu plyne jeho skutečná životní úloha a uspořádání, formulování sebe.

Jest otázka, zda tvoří člověk své postavení a tedy i normy své formace a uspořádání svého života jak soukromého, tak společenského nebo spíše je závislý na tom, co je mu dáno buď v něm, nebo mimo?

Obojí je třeba: formovat se a uspořádat své jednání podle daných zákonů a prvků.

Soukromý život musí člověk uspořádat podle vepsaných zákonů mravních, bez nichž není řádu ani radosti, protože životní lidský proud je zvláštní, musí býti rozumný a míti svůj specifický rys mravní krásy. Člověk nemůže nesouhlasit s mravním jednáním a nemůže říci, že je mu protipřirozené. (I když někdy de facto nejedná mravně, i tehdy hledí si své jednání odůvodnit mravně.)

Mluvíme-li o právním řádě, o právu může býti řeč jen ve společném životě, neboť má poměr vždy k druhému, má jeden právo, druhý tedy povinnost, nebo naopak.

Zmatek<sup>1</sup> v pojetí práva nastal tehdy, když se právo chápalo jako vnější organisace, která je nutná pro společenský život. Svoboda jednotlivce

podle toho musí být omezena do té míry, aby byla možná stejně veliká svoboda u jiného. Právo je jen vnější řád, zakazující přehmaty proti svobodě jiných lidí.

Respektování hranic, stanovených právem, nemá v tomto pojetí etického významu, neboť se dosahuje práva čistě egoistickými motivy.<sup>2</sup> Právo žádá jen legalitu, to jest vnější souhlas s pravidly, která předpisují a umožňují soužití lidí ve společnosti. Etika vyžaduje moralitu, to jest vnitřní přimknutí k uznané povinnosti. Proto se snaží mnozí autoři založit právo, jako vědu od etiky úplně neodvislou. Princip práva předpokládá pouze rozhodnutí chtít žít společně s jinými, a je lhostejné, proč se toto rozhodnutí stalo. Kdo nechce žít pospolu s jinými, s tím nemá právo—věda co činit. Kdo nechce tedy omezit svou svobodu, nemůže žít ve státě. Proto mravní zákon a právo mohou si odporovat.

Pojem práva souvisí s pojmem státu. V mnohých státech absolutistických je dána státní omnipotence. Proto vůle vůdce nebo státu je zákonem a normou. Stát je tedy výlučným pramenem práva v zemi, pokud tím rozumíme zákony státní. Co si stát učiní zákonem, to je pro občany bezpodmínečně závazné. Krejčí však sám připouští možnost, že občané mají právo protestu a právo snažit se o odstranění zákonů, které se nesrovnávají buď s mravním přesvědčením nebo s obecným prospěchem. To je celkem málo. Zákony jsou pro blaho občanů, proto nejen protestovat,

<sup>7</sup> Wenzel, Das Leib-Seeleproblem im Lichte der neueren Theorien der physisch. und seelisch. Wirklichkeit, 1932. Kard. Mercier v cit. díle.

<sup>2</sup> Tvrdí to Fichte a Kant, viz Krejčí tamtéž.

<sup>1</sup> Viz dr. Fr. Krejčí, Positivní etika, Praha, 1922.

nýbrž nedovolit nesprávné zákony. *Právověda je tedy čistě vědou normativní a nemá se společenským vývojem co činit.* Proto nastává v životním společenském lidském dění určitý nesoulad a zmatek, protože různí činitelé, kteří určují jednání lidské ve společnosti, mohou si odporovat. Toto pojetí je zřejmě libovolné a předpokládá soubor norem společenského života:

1. Soubor norem, které *tvoří právní řád*, nezávislý na *mravních a náboženských zásadách*, které tvoří druhý soubor: první určuje závazně (ovšem jen zevně) jednání, které může tedy odporovati mravnímu a náboženskému řádu a přichází k neblahým konfliktům v praxi. (Na příklad zákon školský, zákon povinného civilního manžel. atd.) Třetí soubor norem je normativní vliv obyčeje (tradice a zvyku). *Všechny tyto soubory norem práva mají však svůj společný pramen a proto je nutné vyloučit vše, co si odporuje.* Rozpor není v základních pojmech, nýbrž v nejasnosti pojmů.

Svatý Tomáš udává společnou základnu všech těchto souborů právních norem, mravních i zvykových.

Právo, pokud značí soubor právních norem, zákony nejsou libovolným diktátem státu. Zákon je směrnice, vycházející z vedoucího a usměrňujícího rozumu.

Hloubku filosofické spekulace ducha Aquinova<sup>3</sup> možno poznati z jeho rozboru pojmu zákona.

Výměr zákona: Zákon je pravidlem, a to pravidlem rozumovým, které usměrňuje jednání lidské k dosažení cíle, to jest společného blaha těch, kteří jsou zákonu podrobeni a jimž je zákon oznámen.

Je tedy zákon principem jednání lidského: ne principem vnitřním (tím je svobodná vůle), nýbrž zevnější principem, usměrňujícím lidské jednání.

Zákon je dán jen rozumné bytosti, která může zákon poznati, bytosti svobodné, která se mu může svobodně podrobiti.

Zákon tedy přináší s sebou zodpovědnost.

Kde není rozum a svoboda, není zodpovědnost ani zákon; (je-li jednání přece účelným, na příklad u živočichů, kteří jsou vedeni instinktem, možno mluvit o projevu zákona).

<sup>3</sup> I. II. Qu. 90—95.

Zákon usměrňuje jednotlivce k dosažení blaha, které je blahem jeho a zároveň všech, kteří jsou usměrňováni zákonem, tedy společností.

Principem lidského jednání je svobodná vůle; svoboda má svůj základ v rozumu. Tedy i tento princip, svobodná vůle, jest ovlivňován zákonem. Vůle nutně směřuje k tomu, co je dobré, neboť dobro je předmětem vůle, jako pravda rozumu. Směřuje-li vůle nutně k dobru, není tím zničena její svoboda.

Svoboda záleží v možnosti výběru vhodných prostředků, vedoucích k cíli. Cíl není předmětem svobodného rozhodování, k němu směřuje každý nutně. (Na příklad lékař se nerozhoduje o zdraví, nýbrž o vhodném prostředku a léku.)

K dosažení určitého cíle vede mnoho prostředků, proto vůle je svobodna ve výběru.

Je třeba dále hodnotiti úkony vůle, jimiž chce dospěti k cíli: některé jsou nevhodné k dosažení cíle, jiné více nebo méně vhodné. Toto hodnocení jednání vůle je též omezováním svobody, spíše zvůle lidské, a vychází zase z rozumu.

Schopnost rozumová tedy omezuje určitým způsobem, neničí, a reguluje volní činnost.

3. Uvažujme teď o jednání lidském s jiného hlediska. Každé jednání, každá činnost jest účelná, jest usměrněna k jednomu cíli. Kdyby toho nebylo, pak by nebylo důvodu, proč je takovou a ne jinou, proč vůbec je; popření usměrnění činnosti znamená popření činnosti vůbec.

Intelligence lidská poznává poměr a vztahy, vztah věci a činnosti k cíli.

Jenom rozum může chápati, zda jednání jest v souhlasu s účelem, k němuž jest usměrněno, nebo zda je rozpor mezi jednáním a cílem.

Co je základním prvkem jednání?

Je to vůle poznání cíle, je to chtění poznání prostředků, poznání jakožto vhodných k cíli.

Regulátorem, pravidlem a měřítkem tohoto chtění a jednání je zase rozum.

Proto všechno, co má povahu pravidla a měřítka, je podřízeno rozumu a stojí pod jeho přímým vlivem.

Zákon je pro naše jednání pravidlem a měřítkem jednání. *Je tedy dílem rozumu.*

Tato regulativní činnost rozumu a zákona nevyklučuje vliv vůle. V každém jednání lidském

je viděti vzájemný vztah těchto dvou činitelů, rozumu a vůle.

V činnosti rozumu je patrný vliv vůle, v činnosti vůle je patrný vliv rozumu; navzájem se pronikají, činnost jednoho stojí pod vlivem druhého.

Tedy i regulativní činnost rozumu stojí pod vlivem vůle. A rovněž činnost vůle, jíž je též potřebí k činnosti regulativní, stojí pod vlivem rozumu.

Kdyby činnost vůle chtěla býti regulativní, řekněme přímo zákonodárnou, a nebyla řízena činností rozumovou, pak by to nebyl zákon, byl by to spíše zločin než zákon.

4. Zákon je dílem rozumu, avšak tím není řečeno vše. Zákon vede ke společnému dobru těch, kteří jsou jím řízeni. Nejvyšší princip lidského jednání je rozum. Na rozumu, který je normou a měřítkem jednání lidského, je závislý zákon. Ale je závislý též na principu jiném. V téže činnosti rozumové možno rozlišovati dva vztahy. Vztah k principu jednání a vztah k důsledkům.

Činnost rozumová, pokud se obírá uvažováním o principech a důsledcích jednání (a toto uvažování je jejím cílem), nazývá se *spekulativní*, a mluvíme o spekulativním rozumu.

Činnost rozumová, pokud se obírá uvažováním o principech a důsledcích jednání ne proto, aby se spokojila úvahami, ale aby se staly zdrojem praktického jednání, může býti zvána činností praktickou, a mluvíme o rozumu praktickém.

Spekulativní i praktický rozum při své činnosti vychází ze všeobecných vět (všeobecných absolutně nebo relativně); tyto povšechné a samozřejmé věty obsahují virtuálně mnoho jiných vět jako konklusí.

Zákony ve své všeobecnosti jsou regulátorem celého množství lidského jednání v určitém případě. Tedy i zákony jsou všeobecnými větami, které řídí určité případy. Hledejme tu všeobecnou větu.

Jak již bylo řečeno, každé jednání jest účelné, jinak jednání není možné. Cíl a účel každého jednání předpokládá jiný cíl, nadřazený, předpokládá poslední a nejvyšší cíl.

Cíle a účely každého jednání jsou přirozeně podrženy tomuto poslednímu cíli jednak proto, že k němu směřují, jednak proto, že od něho mají

svůj ráz cíle. Řekli jsme, že cíl je principem jednání, proto konečný, poslední a nejvyšší cíl je posledním principem každého jednání.

A teď pohledme na činnost rozumovou vůči tomuto cíli nejvyššímu.

*Principem provedení každého jednání je rozum praktický.* Rozum promyslí prostředky k cíli vedoucí, určí, které jsou vhodné k dosažení cíle. Rozum, pokud je principem jednání, uvažuje o závislosti každého cíle každého jednání na posledním cíli, totiž každé jednání musí nutně směřovat k poslednímu cíli. Zákon však je dílem rozumu.

Proto především musí zákon směřovati k tomu, co rozum poznává jako poslední cíl každého jednání. Poslední cíl každého jednání je nejvyšší štěstí a blaženost.

Tedy zákon směřuje k řádu a k usměrňování všeho k blaženosti.

Usměrňování k nejvyššímu cíli možno tedy nazvati zákonem. Usměrňování k poslednímu cíli má ráz dokonalosti. Ale je nutné zdůraznit, že osobnost lidská se nemůže vyvíjet až k vrcholu rozvoje bez společnosti lidské; proto také usměrňování k poslednímu cíli děje se prostřednictvím společnosti. Jednotlivec se usměrňuje k cíli usměrňováním k dobru společnosti, obojí pak směrem k poslednímu cíli.

Proto zákon směřuje k zachování řádu, k blahobytu společnosti, která tím jest usměrněna k poslednímu cíli a zaručuje blahobyt jednotlivců i společnosti. Zákonem je jenom to, co obsahuje usměrnění ke společnému dobru.

A proto nemůže být zákonem nic, co odvrací člověka od poslední cíle a co nesměruje k dobru společnosti a pro společný řád. Principem zákona je rozum: není to ale rozum sám, není to vůle sama, ale činnost obou, která je řízena a usměrněna posledním cílem.

Aristoteles praví, že *zákonitá spravedlnost působí a zachovává blaho a společně je sdílí*. Protože zákon celý má ráz zákona jen *proto, že je pro společné blaho*, proto jakákoliv *norma zákonitá, i o tom nejmenším díle, nemůže míti ráz zákona*, leč *pokud má vztah ke společnému blahu*. Určovat, co patří ke společnému blahu může buď celá společnost, nebo ten, kdo ji zastupuje.

Poněvadž však *celé dění životní i rozumové ne-*

*ni posledním důvodem sebe, nebo nemá důvodu v sobě, proto svatý Tomáš dovršuje budovu své myšlenkové stavby; celý vesmír je spravován Boží prozřetelností.*

Bůh je nejvyšší Rector a Gubernator, v Němž má vše svůj *první a nejvyšší důvod*. Proto správa a řízení věcí Bohem, pokud je nejvyšším Principem všeho a všemu dává důvod, směr a cíl, má ráz věčného zákona. Bůh svou moudrostí je souhrnem všeho zákonitého dění. Vše je *tedy řízeno a spravováno věčným zákonem Božím (nic neuniká jeho všeobsáhlosti a působnosti, ani zlo, k němuž se má Bůh tak, že nezabraňuje [permittit])*. Vše má svůj přirozený ráz a směr a vykonává to, co mu je přirozeně určeno. *Rozumný tvor podléhá vznešenějším způsobem Boží prozřetelnosti, pokud sám se účastní prozřetelnosti a může spravovat a řídit sebe i jiné. Proto v člověku jest účast na věčném zákoně, která se jeví jako sklon k tomu, co má konat, aby dospěl k cíli. Taková účast se nazývá přirozeným zákonem. Je tedy v člověku podivuhodné světlo, jímž poznáváme správnost, právo a povinnost. Z přirozených diktátů přirozeného práva rozum lidský může vyvádět další konkluse, co je třeba činit v jednotlivostech a různých podrobných okolnostech.* Tyto dispozice podle lidského rozumu jsou pozitivní zákony, dějí-li se za podmínek nutných k zákonu. Společná základna zákonného práva s mravností je *jasná*. Proto jsou-li zákony jinak dělány, odporují-li *mravnosti nebo náboženství, jsou to nespravedlivé zákony a nevážou ve svědomí*. Zákonitá norma je normou nikoliv proto, že je nařízena, nýbrž je nařízena, protože vede k dobrému, věc je zakázána proto, že je špatná, dovoluje se ta, která je indiferentní.

Hlavním účinkem zákona, podle sv. Tomáše, je, vypěstovat v podřízených zdravé síly, hlavně duchovní a mravní, takže zákon je proto, aby učinil lidi dobrými a ušlechtilými buď zcela nebo částečně v určitém oboru. Z toho je patrné, že 1. patřiti státu není jen vnější organizací a omezením svobody jednotlivce, a 2. *právo není jen*

*vnější řád, zakazující přehmaty proti svobodě jiných, a tedy respektování hranic má etický význam*. Není libovolné dnes člověku, aby žil jako primitivec osamocen. Přirozeně se druží ve společnosti. Existuje vnitřní řád věčného zákona, z něhož plyne přirozený zákon a z něho zase pozitivní zákon, a proto zákonitost, právo legální, má vnitřní spojitost, patří k mravnímu řádu. Spojení ve státě je diktováno přirozeným zákonem lidí a proto váže i vnitřně, po dosažení lidského cíle atd.

Legální právo je tím vyňato z každé libovольnosti i z libovůle diktátora nebo stranickosti. Nejvyšší autoritou norem není ani jednotlivec, ani stát, nýbrž *Původce mravního řádu*.<sup>4</sup> Rovněž *právo zvykové je výrazem zdravého rozumového poměru vzájemného v určitých bodech*, který se osvědčil po dlouhou dobu a proto i toto právo souvisí s regulací rozumovou a tedy etickou součástí lidské bytosti, jak je patrné.

Někteří teoretikové uznávají za právo jen to, co je stanoveno a zaručeno zákonem; soudnická praxe je téměř výlučně založena na tomto předpokladu a v politice rovněž právo bez moci nic neznamena. Je to jen povrchní odhadování, praví sám Krejčí;<sup>5</sup> předpokládá to jen zevnější organizaci, která donucuje k tomu, co ustanovila. *Řád právní má však hlubší kořen*, a pak tu není jen zevrubnější nucení a moc, která zaručuje právo, nýbrž i *vnitřní vědomí povinnosti, vycházející z ušlechtilosti lidské a svědomí*. A v tom tkví pramen vši upřímnosti a čistoty politické, bez níž se ničemu nedaří.

Dr. Bern. Skácel O. P.

<sup>4</sup> *Právo každé znamená tolik, kolik je každému spravedlivé, kolik vyrovnává to, co se má mezi lidmi vyrovnati. Právo — ius u sv. Tomáše je tolik, co iustum — co je spravedlivé ve vzájemném poměru lidí. Spravedlnost měří rozumně podle toho, co každému patří (Dávejte co je císařovo císaři, co je Božího, Bohu, co je lidského lidu.) Spravedlnost je však výsostným pojmem etickým. Je dalekosáhlá, může proniknouti celý život lidský a každý jeho úkon a přivést člověka k velké dokonalosti.*

<sup>5</sup> V cit. díle.

# ARISTOTELOVA „φυσικῆ“ A KVANTOVÁ MECHANIKA.

## 1. Úvod.

Základní pojmy Aristoteléské přírodní filosofie jsou navzájem úzce spjaty a tvoří soustavu logicky pevně skloubenou. Chceme-li pak pojmy Aristoteléské aplikovati na problémy moderní fyziky, jest třeba výhradně se držeti základních myšlenek Aristotelem logicky hluboce promyšlených a zároveň se vyvarovati zřetele k jeho vlastním aplikacím, tehdejší empirii podmíněným. Smysl aplikace této staré přírodně-filosofické koncepce na moderní fyziku může býti pouze ten, že konáme ideový pokus, zda problematika dnešní fyziky je vyjádřitelná v rámci této filosofické koncepce a jaké důsledky v kladném případě z tohoto vyjádření plynou pro samotnou fyziku. Důvody pro takový ideový pokus jsou oboustranné. Kvantová fyzika svými otevřenými problémy přímo volá po kritickém hodnocení na široké základně syntetické a Aristoteléská přírodní filosofie má ve své prostotě kouzlo a přednost konsekventní logické ucelenosti. Budiž v tomto rámci věnována tato studie dílčímu problému: Aristotelově pojmu přírody a jeho významu pro kvantovou mechaniku. Aristoteles má přesnou definici pro „věc, která jest od přírody“ čili pro „objekt přírody“. Kvantová fyzika má zásadní neshodu s promísením pojmů „objekt přírody“ a „měřicí přístroj“. Zodpovíme si proto otázku, čím dovede prospěti Aristotelův pojem „objektu přírody“ k objasnění vzájemného poměru „objektu přírody“ a „měřicího přístroje“ v kvantové mechanice.

## 2. Aristoteléské stanovisko.

Objasníme nyní celý problém ze stanoviska Aristoteléského, aniž bychom použili poznatků kvantové mechaniky. Chceme touto cestou ukázati, kam až vede domýšlení důsledné soustavy Aristoteléské v naší otázce. Pak teprve provedeme konfrontaci s kvantovou mechanikou.

„Objekt přírody“ čili „to, co jest od přírody“ definuje A. ve II. knize Fysiky<sup>1</sup> takto: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἑαυτοῖς ἀρχήν

Fyzika, 1. kapitola II. knihy.

κινήσεως καὶ στάσεως. Jest tedy objektem přírody to, co má princip pohybu a klidu v sobě.

„Příčiny“ rozeznává Aristoteles čtyři: ὑποκείμενον — látka, εἶδος — tvar, ποιοῦν — původ působení čili naše příčina kausální, τέλος — cíl.<sup>2</sup> Jako příklady uvádí pro látku: kov je látkou pro sochu, pro tvar: poměr 2:1 čili obecněji číslo je tvarem oktávy, pro příčinu kausální: otec jest kausální příčinou dítěte, a pro cíl: cílem procházky je zdraví.

Věci hmotné, tedy i objekty přírody poznáváme svými smysly. Přesněji vyjádřeno poznáváme tvar věci. Tvar jest ovšem ve smyslu Aristotelovy definice mnohem více než tvar geometrický určité hmoty, jest to tolik jako podstata, smysl věci. U lidských výrobků nejsnáze poznáme tvar věci podle cíle, který jim člověk určil. Uvažujme na př. deštník. Tvar deštníku jest určen jeho cílem, to jest myšlenkou, aby chránil chodce před promoknutím v dešti. Myšlenka tato uskutečněná určitým uspořádáním dřeva, drátů a hedvábí jest tvarem deštníku. Není to pouhá myšlenka, neboť ta nás, byť by byla sebe intensivnější, ještě neuchrání promoknutí. Není to také látka dřeva, drátů a hedvábí, dřevěná tyč; několik drátů nad hlavou a případně stoček hedvábí mne také ještě neuchrání promoknutí. Teprve myšlenka, která určitým způsobem uspořádala látku, jest tvarem ve smyslu A., teprve tento na látce uskutečněný tvar, jednoduše: teprve hotový deštník mne uchrání promoknutí. Příčinou kausální deštníku jest výrobce. Příčinou finální deštníku jest ochrana před promoknutím.

Poznali jsme takto na lidském výrobku všechny čtyři druhy příčin a ověřili si větu, že poznání věci člověkem vyrobených děje se prostřednictvím cíle, pro který jest vyrobena a podle cíle pak snadno pronikáme ke tvaru jakožto podstatě věci. Teprve přijetím tvaru do našeho vědomí uskutečňujeme poznání. Abychom tedy k poznání hmotné věci, na př. deštníku dospěli, potřebujeme smyslových vjemů. Nestačí však jakékoli smyslové vnímání. Určitý charakteristický znak svého smyslového vnímání musíme zde zvláště vyzvednouti. Není to poznatek Aristotelův, je to pozna-

<sup>2</sup> I. c., 3. kapitola II. knihy.

tek klasické fyziky, který však nikterak nepřed-  
bíhá nějakému řešení problémů kvantové fyziky.  
Pouze osvětluje povahu našeho vnímání. Bílé  
světlo na př. sluneční lze rozložit hranolem na  
duhové barvy a dokonce na nesčetné množství  
spektrálních čar. Naše oko nám tedy neavisuje  
celou tu pestrost spektrálních čar různě zbarve-  
ných a různě intenzivních. Nikoliv. My vidíme  
jednotnou žlutě bílou barvu slunečního světla.  
Krystal je složen z miliard molekul. Naše oko  
vidí jednotnou, souvislou plochu krystalu, na př.  
diamantu. Lidské oko má zvláštní schopnost, kte-  
rou bychom mohli nazvat „schopností integrač-  
ní“. Lidské oko vidí souhrn mnoha jednotlivých  
podrobností ve skutečné zkratce: na př. modrá  
barva, kulová plocha, jediný celek — to vše po-  
střehne lidské oko a okamžitě usuzujeme na dešt-  
ník. Kdybychom měli na př. okem vyčerpání nej-  
prve všechny dané vlnové délky a pak teprve  
rozhodnouti, které v oku jsou a které nikoliv, ne-  
dostali bychom se vůbec k pořádnému úsudku.  
Integrační schopnost nám dává okamžitě hotovou  
výslednici. Podobně souznění více tónů vnímáme  
jako jediný akord a nikoliv jako 4 nebo více sa-  
mostatných tónů. Zapamatujeme si tedy důležitý  
poznatek: způsob smyslového vnímání je charak-  
terisován integrační schopností našich smyslo-  
vých orgánů.

(Nebude třeba postulovati integrační schop-  
nost, nebude-li platiti samostatná existence jed-  
notlivých individuí hmotných v makroskopickém  
celku.)

V duchu definice Aristotelovy není nesnadné  
rozhodnouti, co jest objekt přírody: věc, která  
má princip svého pohybového stavu v sobě. Tak  
jest objektem přírody každé těleso nebeské, kaž-  
dá molekula se svými rotacemi a kmity, každý  
atom a každý elektron neb jiná elementární čás-  
tice, pokud na ní nepůsobí žádná k určitému cíli  
směřující síla, žádná finálně určená síla, tedy  
žádná síla daná jedině proto, aby bylo člověkem  
předem určeného místa nebo stavu dosaženo.  
Výtvor lidský jest pak obdobně věc, která *nemá*  
princip svého pohybového stavu v sobě. Negativ-  
ní definice výtvoru lidského souvisí s charakte-  
rem lidské práce hmotné. Člověk nevytváří hmo-  
tu, člověk nemůže z ničeho vytvářeti hmotu, na  
př. stříbro, a elementům jejím vtisknouti vnitřní

pohyb, na př. rotace, jako prvek tak podstatný,  
že bez této rotace by hmota přestala býti hmotou.  
Člověk potřebuje pro svůj hmotně tvůrčí akt již  
hotovou hmotu, již věc přírody, mající jako svoji  
podstatnou složku princip svého pohybového sta-  
vu v sobě. Hmotný akt tvůrčí směřuje k rovno-  
vážné soustavě určitého množství molekul tak  
uspořádaných, aby byly schopny předem stano-  
vené funkce jakožto svého cíle. Uspořádání spolu  
s myšlenkou funkce jest tvar lidského výtvoru,  
množství pak molekul tvoří látku jeho. Užívá te-  
dy člověk pro svůj výtvor hotových molekul, ob-  
jektu to přírody. Na striktní otázku, je-li nějaký  
výtvor lidský, na př. hodinky, objektem přírody  
čili nic, je třeba odpověděti takto: pokud se pod-  
staty lidského výtvoru týče, která jest vyjádřena  
jeho tvarem (ve smyslu Aristotelově!), nejsou ho-  
dinky objektem přírody; pokud však přihlížíme  
k látce lidského výtvoru, která u hodinek může  
býti na př. stříbro, jest látka tato objektem příro-  
dy. Toto spojení objektu přírody s tvarem z člo-  
věka vycházejícím jest specifickým znakem lid-  
ského „tvůrčího“ konu.

Jedním z lidských výtvorů jest i fyzikální při-  
stroj. Platí tedy o fyzikálním přístroji všechno  
právě o lidském výtvoru uvedené. Nadto se vy-  
značuje fyzikální přístroj takovou strukturou rov-  
novážné soustavy molekul, že odchylka od určité-  
ho předem zvoleného základního stavu jest po  
dobu působení vnější síly této přímo úměrná a  
případně při zániku vnější síly schopná, vrátiti se  
do původního základního stavu. U vah jest na př.  
odchylka ramen od polohy rovnovážné přímo ú-  
měrná síle působící na jednu z misek, přestane-li  
pak působení síly, zaujmou ramena opět polohu  
rovnovážnou. Tak pracuje v zásadě každý měřicí  
fyzikální přístroj.

Uvedená definice měřícího přístroje se ovšem  
blíže nestará o původ vnější působící síly. Jest to  
přirozené, neboť funkce měřícího přístroje není  
na původu působící vnější síly nikterak závislá.  
V celkovém rámci určité fyzikální teorie, jejíž  
základem kvantitativní pokus právě jest, jest i  
otázka původu přístrojem registrované síly důle-  
žitá. Jde opět o zásadní otázku: jest původem  
vnější síly na měřicí přístroj působící „objekt  
přírody“ nebo „výrobek lidský“. Vraťme se pro  
objasnění situace k vahám. Položím na pravou

mísku kus zlata v přírodě nalezeného, nikterak nezpracovaného a zjistím odchylku od rovnovážné polohy o několik dílků. Váhy se ustálí znovu v poloze rovnovážné, až na levou mísku pološím závaží 50 g. Několikerým opakováním tohoto procesu vymýtím „chyby při měření“. Výsledek celého pokusu jest, že vím: můj kus zlata působí na pravou mísku takovou silou jako závaží „50 g“ nazvané na levou mísku. Opakuji teď naši zásadní otázku o tomto konkrétním případě: jest onen kus zlata *jako původ vnější síly* na váhy působící objektem přírody nebo výtwarem umělým? Podle svého vzniku je to snad kus přírodou vytvořený, ale není také vyloučeno, že je člověkem uměle zformován. Může však umělé zformování míti vliv na sílu působící na váhy? Tvar (ve smyslu Aristotelově) je zde snad ovládán pouze myšlenkou bizarní ozdoby od „přírodního“ tvaru nerozpoznatelné. Tvar tento jako podstata umělého výrobku lidského nemá žádného vztahu k fyzikální síle na váhy působící. Nemá-li vztahu tvar, musí míti vztah látka. Látka pak jest u lidských výtvorů objektem přírody. Působí tedy uměle zformovaný kus zlata na váhy jako objekt přírody. Je-li kus zlata přírodou vytvořený, pak jde určitě o objekt přírody, nezasáhl-li nějakým způsobem záměrně člověk. Člověk ovšem položil zlato na pravou mísku. To jest zásah do pohybového stavu „objektu přírody“. Poněvadž objekt přírody je právě definován pohybem, je třeba tento zásah lidský do pohybového stavu objektu přírody blíže prozkoumati. Zlato přenáším, kladu na mísku a pak už moje lidské působení přestává. Lidský zásah se tedy redukuje na to, že zlato uvedl do takové polohy, aby mohlo bezprostředně na mísku vah působiti. Lidský tento zásah je záměrný, má, jako všechno rozumové lidské jednání, svůj cíl, určitou předvídanou polohu na misce. Nevytvářím ovšem takovým zásahem z kusu zlata něco jiného, neboť i na misce lze dále rozlišiti mezi zlatem a miskou. Avšak se stanoviska měrného pokusu, rozmnožil jsem soustavu molekul měřícího přístroje o soustavu molekul zlata a obě tyto soustavy mně nyní vytvářejí rovnovážný stav sil při vážení. Vytváření takové zvětšené soustavy molekul s novým rovnovážným stavem bylo také vědomým cílem zmíněného lidského zásahu. Podle definice lidského výtvoru, uvedené výše, vy-

tvořil jsem svým zásahem novou, umělou lidskou věc. S tohoto stanoviska jeví se pak celý měrný pokus, nikoliv jako měření něčeho z venku na váhy působícího, nýbrž jako zkoumání podmínek rovnovážných vztahů různých lidských měřících přístrojů nebo uspořádání, soustavně obměňovaných. Jednou hledám rovnováhu pro uspořádání: váhy — zlato — x gramů, po druhé pro uspořádání: váhy — stříbro — y gramů atd. Neměřím *pak* umělý výtvor, nýbrž pozoruji sled rovnovážných soustav systematicky obměňovaných. Tento důsledek tkví svými kořeny v naší definici lidského výtvoru. Lidský výtvor hmotný nedovede vnutiti látce molekul nový vnitřní pohybový stav takový, aby všechny molekuly ztratily svůj svéráz a vytvořily novou vyšší jednotku organickou. Podle nejnovějších názorů fyzikálních<sup>3</sup> to příroda dovede i v říši anorganické. Člověk však pouze slepuje molekuly nebo větší celky rozsekává na menší podle své potřeby. Proto jest oprávněná naše definice lidského výtvoru jako rovnovážná soustava molekul schopných ve svém celku nějaké funkce. Jest pak jen přirozené, vidíme-li v položení zlata na mísku váhy přetvoření výtvoru „váhy“ na výtvor „váhy se zlatem“. Tvar tohoto výtvoru, poznatelný podle cíle, je zjištění podmínek rovnovážných stavů. A rovnovážné stavy jsou jediné a specificky podmíněny počtem, druhem a vzájemnou vazbou molekul. Molekuly již jsou objektem přírody. Hledáme tedy na př. při vážení podmínky pro rovnovážný stav mezi molekulami, t. j. mezi objekty přírody.

Definice lidského výtvoru přivedla nás tudíž k poznatku: *Podstata měrného pokusu je pozorování rovnovážných stavů v soustavě objektů přírody, jejichž volba a časprostorové umístění vyjadřuje subjekt experimentující svým přístrojem.* (Volba přírodních objektů vede k látce přístroje, časprostorové umístění spolu se zamýšlenou funkcí ke tvaru funkce.)

Důsledky tohoto poznatku jsou:

Měřící přístroj je svým tvarem nahodilým a nepodstatným prvkem pozorování přírody, pouze svojí látkou je podstatným prvkem přírody, ale svojí látkou již není přístrojem. V podstatě měr-

<sup>3</sup> N. Bohr: Naturwissensch. 1936. A. S. Eddington: Das Weltbild der Physik 1929.



ného pokusu nejde o protivu přístroj-objekt, nýbrž o skutečnost: objekty mezi sebou.

### 3. Aplikace na atomistiku.

Získavše poznatky o měřicím přístroji a o podstatě měření se stanoviska Aristotelských definic „objektu přírodního“, „tvaru“, „látky“, „kauzální příčiny“ a „cíle“, můžeme nyní přistoupiti k aplikaci svých poznatků na kvantovou mechaniku. Kvantová mechanika běře za základ svých matematických teorií experimenty z oboru atomistiky. Prozkoumáme proto nejprve, jsou-li měřící přístroje v atomistice téhož typu jako v dosud uvažované fyzice makroskopické. Pak si teprve předložíme příslušné otevřené problémy kvantové mechaniky.

Ze základních měřicích přístrojů atomistiky je třeba vytknouti spektrograf. Podstata spektrografu je krystal a úhломěrná stupnice. Záření na př. roentgenové dopadá v úzkém svazku na krystal a na něm se děje ohyb různými směry, které zjišťujeme na stupnici úhlem, počítaným od určitého nulového směru. Jest nyní otázka, co vlastně spektrografem měřím. Odpověď bývá: vlnové délky. Přesněji bychom měli říci, že měříme odchylky ohýbaných paprsků od nulového směru. Z nich pak teoretickou úvahou zjišťujeme vlnové délky. Vlnové délky mají však někde svůj původ, jako tón komorní a mající určitou vlnovou délku má též nástroj, bez kterého by nemohl vzniknouti. Jelikož nás zajímá ve filosofii v první řadě to, co jest, tážeme se, co jest původcem roentgenových vln. Jest to složitý hypotetický postup končící přeskupením vnitřních oběžných elektronů v určitém atomu. Přeskupení elektronů je provázeno vyzařováním určité vlnové délky roentgenových paprsků a vlnovou délku poznáme podle úhlové velikosti ohybu na krystalu, přesněji na molekulových vrstvách krystalu. Spektrograf jako měřící přístroj, roentgenová lampa jako zdroj záření, fotografická deska automaticky polohu paprsku zachycující jsou vesměs výrobky lidské, nikoliv objekty přírody. Tímto výrobkem lidským měřím nějaký úhel, o kterém složitá teoretická úvaha dokazuje, že jest svědectvím existence určitého atomu, na př. mědi, a pronikavé změny v jeho elektronovém obalu. Energetická soustava: měď — specifické roentgenovo záření mě-

di — krystal — absorbce na fotografické emulsi desky na určitém místě úhlové stupnice, toť v podstatě opět proces, arcit' složitý a zde také jen schematicky a neúplně načrtnutý, proces končící rovnovážným stavem, který nastává po absorpci na fotodesce na určitém místě úhlové stupnice. Úhel, to jest tolik, jako míra odchylky od základního nulového směru, je opět úměrná vlnové délce záření čili velikosti energetické změny v atomu se odehravší, tedy opět rovnovážný stav mezi emisí z atomu a absorpcí na fotoemulsi na stupnici kvantitativně zachycený: atom objektem přírody, molekuly emulse fotografické objektem přírody, krystal objektem přírody, emise záření a absorbce záření-typické procesy pro objekty přírody. Atomy a molekuly za určitých podmínek, dále volba atomu, volba krystalu, volba fotografické desky, volba stupnice — prvky určující přístroj měřící podle rozhodnutí experimentátora. Jelikož bychom obdobné poměry zjistili u všech ostatních měřicích přístrojů atomistiky, lze rozšířiti na konci předešlé kapitoly získanou definici z oboru makrofysiky i na fyziku atomistickou. Podstata měrného pokusu ve fyzice je pozorování rovnovážných stavů v soustavě objektů přírody, jejichž volbu a časoprostorové umístění vyjadřuje subjekt experimentující svým měřicím přístrojem. Taktéž platí i důsledky, které z této definice vyvodili.

Obraťme se nyní k problémům kvantové mechaniky.

### 4. Problémy kvantové mechaniky.

*Heisenberg*<sup>4</sup> ukazuje na zvláštní rozpoltěnost, ke které dochází kvantová mechanika při vyjadřování atomárních jevů: „Na jedné straně jsou experimentální otázky námi přírodě kladené vždy formulovány názornými pojmy klasické fyziky, obzvláště užívají pojmů prostoru a času. Ani nemáme jiné řeči než tuto názorně denním svým potřebám přizpůsobenou a touto musíme popisovati výstavbu měřicích přístrojů. Nemáme také možnosti získávati zkušenosti jinak než v čase a prostoru. Na straně druhé jsou matematické formy, vhodné pro vyjádření experimentálních sku-

<sup>4</sup> *W. Heisenberg*: Wandlungen der Grundlogen der exakter Naturwissenschaft in füngster Zeit. Naturw. 669, 22, 1934.

tečností, funkce vln ve vícerozměrných konfiguračních prostorech, které nelze jednoduše a názorně interpretovati. Tato rozpoltěnost nás nutí, abychom při popisování atomárních dějů provedli řez mezi měřícím přístrojem pozorovatelovým, popsaným pojmy klasickými a mezi objektem pozorovaným, jehož chování vyjadřujeme funkcí vlnovou. Na straně řezu vedoucí k pozorovateli jsou všechny souvislosti přesně determinovány zákony klasické fyziky, na straně pozorovaného objektu právě tak přesně diferenciálními rovnicemi kvantové mechaniky, řez pak se projevuje souvislostí statistickou. V místě řezu je třeba působení přístroje na pozorovaný objekt pokládati za nekontrolovatelnou poruchu. Tato zásadně nekontrolovatelná část poruchy, ostatně spojená nutně s každým pozorováním, je v mnohém ohledu důležitá. Především jest důvodem pro statistické zákony přírodní v kvantové mechanice. Pak vede k hranici, za kterou již nelze použití klasických pojmů. Ukazuje se, že přesnost, po kterou lze rozumně použití klasických pojmů k popisu přírody, je omezena t. zv. relacemi nepřesnosti. Tato hranice přesnosti ukazuje stupeň volnosti vůči pojmům klasickým, kterého je třeba k rozumovému spojování různých názorných obrazů (na př. částice a vlna), v jakých se nám nějaký fyzikální děj může jevit. Konečně pečujeme tato zásadně nekontrolovatelná část poruchy způsobem až do jednotlivostí podivuhodně sledovatelným o to, aby bylo lze obavy klasických a kvantově-teoretických zákonů v místě řezu bez rozporů k sobě přiřaditi, čímž vzniká uzavřená soustava zákonů. Rozhodujícím je zde docela zvláště to, že poloha řezu — t. j. otázka, které předměty patří k přístroji a které k objektu pozorování — je pro stanovení přírodních zákonů lhostejná.“

V začátcích kvantové mechaniky vyslovil se *N. Bohr* v jedné ze svých průkopnických publikací, že makrofyzika a atomistika svými zákonitostmi představují dva různé typy, které se v budoucnosti asi v určitém oboru asymptoticky k sobě přiblíží. Asymptoticky znamená, že nikdy nesplynou. Vývoj kvantové mechaniky dal *N. Bohrovi* za pravdu: dva světy zákonů, klasicky deterministický a statistický dělí dnes ostrý řez. Je tento řez objektivním rysem přírody v tom smyslu, že zře-

telně odděluje lidský výtvar měřícího přístroje od pozorovaného objektu přírody? Toť první otázka. Ve svém Aristotelském rozboru měřícího procesu jsme poznali, že podstata měrného pokusu je v pozorování rovnovážných stavů v soustavě objektů přírody. Zde nemáme nikde objektivního důvodu pro provedení kvantovou mechanikou požadovaného řezu. Zbývá jedině možnost řezu mezi tvarem a látkou přístroje. Rozlišoval by pak mezi objektivním prvkem přístroje, jeho látkou, a mezi subjektivním prvkem, jeho tvarem. Nebyl by to tedy řez vyznačující zvláštní povahu některé stránky přírody, nebyl by objektivním prvkem přírody, nýbrž pouze rozhraním mezi objektivní a subjektivní částí pokusného uspořádání.

Všimněme si nyní jednotlivých okolností a důsledku řezu podle vývodů *Heisenbergových* a porovnejme je s důsledky Aristotelského pojetí řezu.

„Měřící přístroje popisujeme zákony a pojmy klasickými.“ Měřící přístroje jsou svým tvarem naším výtwarem, naší myšlenkou. Že svoji myšlenku dovedeme vyjádřiti názornými pojmy času a prostoru a klasickými diferenciálními rovnicemi, je jasné. Vždyť do času a prostoru jsme svoji myšlenku konstruovali a aparát matematický je bratrem tvaru přístroje, je také naší myšlenkou. Hůře je, kde narazíme na objektivní skutečnost hmotnou. „Chování objektu pozorovaného vyjadřujeme funkcí vlnovou.“ Funkce vlnová je sice také plodem našich myšlenek, avšak je vytvořena pod tlakem experimentálních dat, tedy spolupůsobením prvku objektivního. „Řez se pak projevuje statistickou souvislostí mezi oběma obory.“ Překlenutí čili souvislost mezi jasnou myšlenkou a jasným nám tvarem přístroje na straně jedné a mezi jen málo nám proniknutelným tvarem objektů přírody musí vykazovati nějakou nespojitost, nějaká místa, kde pouhé možnosti jevů se vyznačují, konkrétní výsledek pak se vyčkává, a to všechno nazýváme právě statistikou. Heisenberg mluví přímo o nekontrolovatelné poruše. Chápeme-li takto důvod i povahu řezu, lze pak souhlasiti i s důsledky, které Heisenberg z existence řezu vyvozuje. I okolnost, že stanovení přírodních zákonů je nezávislé na poloze řezu, je nám jasná. Měnití polohu řezu je

tolik, jako omeziti nebo prohloubiti tvar přístroje, který bude právě tak jako dříve vázán na svoji látku, a vazba tato je podkladem kvantové mechanické zákonitosti v její uzavřené soustavě.

Takto jsme hlouběji nahlédli do přírodně filosofických základů kvantové mechaniky. Viděli jsme, že v tomto význačném úseku přírodní vědy se odráží rozdíl mezi látkou a tvarem přístroje, nalézajíc svého vyjádření ve statistické zákonitosti řezu. Nicméně jest nám poznatek o subjektivním zabarvení základního problému kvantové mechaniky podnětem, abychom ukázali na možnost aspoň zásadní, když třeba ne hned prakticky proveditelnou: vzhledem k podstatě měrných pokusů odpovídalo by přísně objektivnímu popisu přírody, kdyby byla nalezena jednotná zákonitost

pro všechny objekty přírody, ať již jsou objekty pozorovanými nebo látkou přístroje. To však již úzce souvisí s otázkami, dnes zde blíže neprojednanými. Proto o naznačené možnosti ve studii příští.

## 5. Závěr.

Rozbor ústředního problému kvantové mechaniky na základě Aristotelových pojmů přírodně filosofických vedl nás k poznatku, že řez v kvantové mechanice odpovídá rozdělení měřícího přístroje, jakožto výtvaru lidského na tvar a látku. Takto vystupuje subjektivní prvek fyzikálního popisu přírody. Hledání objektivnějšího popisu je žádoucí.

RNDr. Artur Pavelka.

# POJEM METAFYSIKY U ARISTOTELEA.<sup>1</sup>

Náznaky obnovy filosofie se jeví v posledních dialozích Platonových. Platonský dialog období poklasického svou formou přechází v monolog. (Sr. dlouhé periody řeči Sokratovy v Theaetovi.) Změněný předmět spekulace vyžadoval též nové formy. Sokratovské metody se již přestávalo užívat pro její nedostatečnost v řešení nových problémů.<sup>2</sup>

Aristotelovi patří zásluha, že vytvořil novou formu dialogu v oboru vědecké diskuse, jak je zřejmé ze zachovaných zlomků a svědectví starých. Dějiny literatury v minulém století v tom nespatořovaly Aristotelovu zásluhu, spíše ho vinily z úpadku dialogu. Spravedlivěji však tvrdí W. Jaeger, že Aristoteles učinil nutný přechod od básnické formy dialogu k vědecké diskusi, již vyžadovala nová filosofie. Z klasiků se nejvíce drží Cicero k prvním spisům Aristotelovým.<sup>3</sup>

Zlomky dialogů zachovali hlavně: Plutarchos, David, Proclus, Joannes Philoponus, Cicero, Sim-

plicius, Themistius, svatý Augustin, Alexander Aphrodisiensis a j. Jsou obsaženy ve vydání Aristotelových děl Pruskou akademií.<sup>4</sup>

Z moderních filologů a historiků filosofie se zabývají prvními spisy Aristotelovými hlavně: J. Bernays, E. Heitz, J. Vahlen, R. Hirzel, H. Usener, J. Bywater, Th. Gomperz, A. Kail, H. Diels, U. v. Willamowitz-Möllerndorf, zvláště pak W. Jaeger, jenž první podává dokonalý historicko-kritický rozbor Aristotelova „Eudemos“, „Protreptikos“ a spisu O filosofii. Všichni dnešní autorové se opírají o Jaegera a všeobecně přijímají jeho posudky o prvních spisech Aristotelových. (Mimo H. v. Arnima v otázce o prvním hybateli nehybném v Arist. spisu O filosofii.)

Dosud nebyl podán dokonalý filosofický rozbor oněch zlomků. V této studii budeme zkoumati jen některé údaje, jež mohou přispěti k poznání prvního pojmu Aristotela o metafysice.

Dialogy byly sepsány v období dogmaticko-platonském filosofického vývoje Aristotelova (kolem roku 368—348 př. Kr.).<sup>5</sup> V duchu Platonově byl napsán zvláště Eudemos a Protreptikos, spis O filosofii se odklání od Platona a činí přechod k naukovým (esoterickým) spisům. Nauka v Aris-

<sup>1</sup> Na počátku jeho filosofického vývoje (ve zlomcích dialogu *Εὐδήμος* a spisu *Προτρεπτικός*).

<sup>2</sup> Viz W. Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, str. 24 n.

<sup>3</sup> Viz Cic. Epist. ad Atticum 13, 19: quae autem his temporibus scripsi 'Aριστοτέλειον' morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus. Jeho svědectví je též důkazem proti názoru literárních historiků: Acad. II, 119: cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles...

<sup>4</sup> Sv. V. vyd. Bekker, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, collegit Valent. Rose. Také zvláštní vydání.

<sup>5</sup> Viz W. Jaeger: Aristoteles, Berlin 1923, str. 23.

totelových dialogích je z větší části platonismus.<sup>6</sup>

Z toho plyne význam dialogů ve vzniku aristotelské filosofie a důležitost, ba i nutnost historického badání k dobrému základu systematického řešení.

### *Eudemos.*

Dialog Eudemos (vznikl v Akademii Platónově)<sup>7</sup> patří do prvního období filosofického vývoje Aristotela.<sup>8</sup> V Eudemovi vykládá Aristoteles nauku o duši. Disputuje proti názorům filosofů, že duše je harmonií těla.<sup>9</sup> Filosofie tohoto dialogu jest zcela platonská.<sup>10</sup> Obsahem odpovídá Eudemovi Platonův dialog Phaedo. V obou se probírá nauka o duši a hájí nesmrtnost duše proti materialistům (duše je harmonií těla) z věty: „podstata nemůže míti opaku“, nebo (Ar. Categ. 3b, 24n.) „nemůžeme si mysliti žádný předmět podstatě opačný“. Aristotelův první důkaz zní: „Soulad má svůj opak, totiž nesoulad. Avšak duše nemá opaku (contrarium, poněvadž je podstatou). Tedy duše není harmonií.“<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Nesprávné je starší tvrzení kritiků (na př. Bernays), že Aristoteles ve svých prvních spisech mocně bojoval proti Platonovi. — Neboť žák dosud nevytvořil vlastní soustavy, proto přejímá filosofii svého učitele a v prvních pracích ji dogmaticky vykládá, ačkoliv již pro své nadání je schopen svérázné činnosti. Ani první kritika nauky učitelovy v prvním spise následujícího období nezasahuje ještě mocně platonskou filosofii.

<sup>7</sup> Proto nauka dialogu jest dogmaticko-platonská. Je pojmenován podle přítele Eudema z Cypru.

<sup>8</sup> O době jeho vzniku (asi roku 353) víme ze svědectví Ciceronova. Viz W. Jaeger, Aristoteles, Berlin 1923, str. 37. a Fragmenta Aristotelis (Vol. V. ed. Bekker, Val. Rose) XXXVII. (Cicero de div. I, 25, 53).

<sup>9</sup> Což vyvrací dvěma důkazy; první čerpá z platonské teorie o duši jako podstatě. K Platonovi (dialogu Phaeton) ukazují také svědectví Themistra, Procla, Olympiodora, Jana Philopona, Simplicia (viz Fragmenta Aristotelis, Vol. V. ed. Bekker). Ostatní metafysické prvky Eudema možno nalézt v mythu o králi Midovi a Silenovi.

<sup>10</sup> Jak patrně již ze svědectví oněch autorů, kteří zachovali zlomky Eudema. Viz Fragmenta Aristotelis (Val. Rose), frg. 33. Themistia (Spengel) frg. 34, 35; Procla frg. 37; Olympiodora a jiných (Schol. Finckh).

<sup>11</sup> Arist. Frg. 45 (Rose). Platonův důkaz (Phaeton, 93 B—D) vychází ze zásady: duše je buď dobrá nebo špatná. Mezi těmi stavy „více nebo méně“ jest rovnováha neboli harmonie. Kdyby tedy these odpůrců byla správná (kdyby duše byla harmonií), tu by se mohl pojem duše nahradit pojmem harmonie a vznikla by kontradikce, že duše může být více nebo méně duší.

Druhý důkaz Aristotelův rozvádí první větu prvního důkazu: „Soulad těla má opak v nesouladu těla. Avšak nesouladem živého těla je nemoc, slabost, ošklivost. Jestliže však nemoc, slabost a ohyzdnost jsou nesouladem, tu harmonií je zdraví, síla, krása. Tvrdím však, že duše není ničím z toho, ani zdravím, ani silou, ani krásou. Neboť duši měl také Thersites, ačkoliv byl velmi nehezký. Tudíž duše není harmonií.“<sup>12</sup>

Jak zřejmo, Aristoteles čerpá v Eudemovi důkazy z Platóna.<sup>13</sup> Duše není „tvarem těla“,<sup>14</sup> nýbrž jest dokonalá podstata a svébytná. Není *εἶδος τινοῦς*. nýbrž *εἶδος τι*.<sup>15</sup> Tato nauka o duši-podstatě se potvrzuje též svědectvím stoupence Olympiodora<sup>16</sup> a Plotina.<sup>17</sup>

Jiné prvky filosofie Aristotelovy v Eudemovi jsou v mythu o králi Midovi a Silenovi. (Ar. frg. 44—48, 11 Rose — Bekker sv. V. frg. 40.) Silenos, otázan byv králem Midou, co je největším dobrem, hlásá základní nauku platonského dualismu: Je zcela nemožno, aby lidští synové měli účastenství na svrchovaném dobru; nikdy se nemohou účastniti samého nejvyššího dobra. Neboť největším dobrem pro všechny jest nezroditi se (*τὸ μὴ γενέσθαι*). Jestliže se však zrodili, je největším dobrem — jehož lidé mohou dosáhnouti — co možná nejdříve zemřítí.<sup>18</sup> W. Jaeger<sup>19</sup> připojil ke kritickému rozboru tohoto zlomku: Mluví-li

<sup>12</sup> Arist. Frg. 45.

<sup>13</sup> Jak správně již staří ukázali (na př. Jan Philoponus: in Arist. de anima (c. 4 init.), ed. Venet. 15.35 f. Ela. — Vyd. M. Hayduck 1897 (ve sbírce Comment. Graeca sv. XV.). — Viz Arist. Fragm. (Bekker) 41; tamtéž svědectví Simplicia a Themistia.

<sup>14</sup> De anima B 412a 19 n.; ed. Hicks Cambridge; str. 48—50 ... *ὡς εἶδος σώματος φρονίκοῦ*

<sup>15</sup> Simplicius praví v kom. Arist. de anima l. III. f 62: *ἐν τῷ Εὐδήμῳ τῷ περὶ ψυχῆς ἀπὸ γεγραμμένῳ διαλόγῳ εἶδος τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι* (Ar. Frg. 46).

<sup>16</sup> (Ar. frg. 45), jenž takto uvádí první Aristotelův důkaz: harmonie má svůj opak, duše však ne. Neboť podstata jest.

<sup>17</sup> Duše jest *οὐσία*, harmonie však ne. (Plotini Enn. IV, 7, 8., vyd. Bréhier, Paris 1931.)

<sup>18</sup> Frg. 40 (Bekker): *ὡς ἄρα μὴ γίνεσθαι μὲν, ἔφη (Silenos), ἄριστον πάντων τὸ δὲ τεθνάναι τοῦ ζῆν ἐστὶ κρείττον ... a dále tamtéž ... ἀνθρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι, τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως. ἄριστον ἄρα πᾶσι καὶ πᾶσαις τὸ μὴ γενέσθαι ... a na konci*

*δεύτερον δὲ, τὸ γινομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα ...*

<sup>19</sup> Cit. dílo, str. 47.

se o nejvyšším dobru, v tomto světě nedosažitelném, tím se zároveň myslí absolutní svébytné jsoucno, totiž svébytná idea Dobra, „slunce světa idejí“ (Plato, O státě, k. VI.). Posoudíme-li spekulaci Silenovu s tohoto hlediska, jeho smutek se jaksí vysvětlí. Je tu nejen pesimismus (je nejlépe zemřít), ale též touha po dokonalosti světa idejí; takže se nedokonalosti tohoto bídneho života (dění – *γενέσθαι*) více líbí odloučení od dění, t. j. dokonalé bytí světa svébytných idejí.<sup>20</sup>

Proto onen dualismus a jeho pozitivní výklad jest novým potvrzením vlivu platonismu na Aristotela.

Podle svědectví Proklova<sup>21</sup> jsou v Eudemovi obsaženy hlavní platonské teorie: o idejích, o existenci duše před spojením s tělem, o rozpomínání se duše.<sup>22</sup>

Tudíž hlavní body Aristotelovy filosofie v Eudemovi jsou: 1. Boj proti psychologickému materialismu<sup>23</sup> (duše není harmonií těla), 2. duše jest úplná podstata, 3. pesimismus dění (*τοῦ fieri*) (platonský dualismus), 4. nauka o svrchovaném

<sup>20</sup> Viz Plato, dialog Philebus 53c., kde se proti vzniku dění staví v protikladu (jako poslední cíl) čisté bytí světa idejí.

<sup>21</sup> Proclus in Platonis Rem publicam (diss. XII.) apud Maium, Spicileg. Rom. t. VIII. Romae 1842 str. 705. — Viz Ar. frg. (Bekker) sv. 5. frg. 35, 41. — In frg. Ar. také sv. Augustin, contra Julianum Pelag. 4 (15), 78. A Schol. (Olympiodora a j.) in Plat. Phaed. (str. 111), str. 165 (Finckh).

<sup>22</sup> Čteme: λέγει δὲ καὶ ὁ δαιμόνιος Ἀριστοτέλης (v Eudemovi) αἰτίαν δι' ἣν ἐκεῖθεν μὲν τοῦσα ἡ ψυχὴ δεῦρο ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων, ἐντεῦθεν δὲ ἐξιοῦσα μέμνηται ἐκεῖ τῶν ἐνταῦθα παθημάτων. Výrazem ἐκεῖ θεάματα. Plato sám označoval ideje. Dále nauka o praeexistenci a rozpomínání se v Eudemovi hlásaná vylučuje všechnu pochybnost o souhlasu s naukou o ideách (nikdo nemůže odloučiti učení o praeexistenci a rozpomínání se od nauky o ideách).

<sup>23</sup> Látka podle Platona jest prvek přijímající (receptaculum) všechny nedokonalosti, je zcela mimo svět svébytných idejí, jest *μη ὄν*, non-ens, *ἄπειρον*, neurčité, bez tvaré. (Podle některých Plato učil o prvolátce ve smyslu Aristotelově; viz Tim. 49 — ve vyd. Diès, Paris — kde učí Plato, že hmota přijímá tvary; avšak tamtéž — Tim. 52. — Plato jinak pojímá prvolátku: jako nějaké předem existující místo a prostor.) Tvrdí však Plato, že látka se může účastniti ideje, nevykládá však povahu tohoto spojení. (Viz Arist. Metaph. A 6, 987 b 16.) Smyslové věci nemohou přivést k pravdě, vylučují se tudíž z filosofického badání. (Viz tamtéž A 6, 987 a.)

Dobru, nejvyšší bytosti (zavinutě), 5. platonská teorie o idejích, o praeexistenci a rozpomínání.

Nejbližším důvodem boje proti materialismu v Eudemovi jest nauka o duši-podstatě. Duše není podstatným tvarem těla, schopného k životu, nýbrž jest úplná podstata, jež podle přirozenosti má existovati mimo tělo. Jako v Platonově učení (Phaedo) za trest se duše spojuje s tělem — a to jen akcidentálně a proti své přirozenosti.

Z toho plyne též krajní dualismus v Eudemovi. Nejvyšší bytostí jest podle Platona idea dobra, jež jako svrchované Dobro a Bytí jest příčinou všech bytností (svébytných idejí) a k němu všechny věci směřují, i když se mu nemohou přiblížit (jako duše v těle).<sup>24</sup> A to je též zavinutě obsaženo v Aristotelově Eudemovi.

Základem všech těchto teorií jest Platonovo dogma o svébytných idejích, totéž výslovně platí a je potvrzeno naukou o praeexistenci a rozpomínání.

Ježto pak podle Platona jest vpravdě jediná<sup>25</sup> věda, *ἐπιστήμη*, totiž věda o ideách — poněvadž jenom ideje jsou skutečnými bytostmi — je jasno, že tato věda je *Platonovou metafysikou*. (Všeobecně se nazývá Platonovou „Dialektikou“.) Poněvadž ideje jsou odtažité a neměnné,<sup>26</sup> předmětem metafysiky bude zkoumání věcí odtažitých a neměnných. A to jest Aristotelův pojem metafysiky v Eudemovi.

Tudíž srovnáme-li tento Aristotelův pojem metafysiky s tradičním pojmem metafysiky, předmětem metafysiky by byla jsoucna oddělená od hmotnosti a neměnná, a to jenom oddělená od hmoty skutečně.

To je zúžení předmětu metafysiky.

<sup>24</sup> Viz O státě VI, 508 n., Tim. 29, Zákony X, 893; Sympos. 207 n.; Phaedo 97 a j.

<sup>25</sup> Dělení na etiku, fysiku a dialektiku nepochází od Platona.

<sup>26</sup> Srov. a ideách na př. L. Robin, La théorie platonicienne des Idées et Nombres d'après Aristote. Paris 1908. — Obrat ve vysvětlování idejí přinesl A. E. Taylor, Plato, the Man and his Work. London, 2. vyd. 1927. Kritiku jeho viz A. Mansion v Revui Néoschalistique 1929, str. 222—234. Před A. Taylorem v ještě užším smyslu (ideje Platonovy nejsou jsoucna svébytná, nýbrž myšlené pojmy jako později u Aristotela) J. A. Stewart, Platos Doctrine of Ideas, Oxford 1909.

1<sup>0</sup> Protreptikos líčí ideál života vladaře, totiž život čistě filosofický (*βίος θεωρητικός*) podle Platonových (i Sokratových), kteří ztotožňovali „vědění a dobře žítí“.

2<sup>0</sup> Pojem spekulativního života je v Protreptikos výrazem vyjádřen *φρόνησις*,<sup>28</sup> jehož Aristoteles užívá na označení jednotky lidského života a spekulace. *Νοῦς* jest božský prvek v nás, jediné nesmrtelné v duši, je to rozum spekulativní, od ostatních mohutností duše rozdílná síla (ve smyslu Platonových dialogů *Timaeus*, *Philebus*, *Zákony*, *Epinomis*).

3<sup>0</sup> Filosofie jakožto moudrost patří k nejvyšším statkům (*ἡ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν*), není užitečná, t. j. nesměruje k výdělečnému užítku. Filosof mluví o spekulativním životě,<sup>29</sup> jeho nutnosti, jakoby přirozené vhodnosti pro člověka, o radosti z teoretického poznání, o jeho vznešenosti.

Aristoteles takto dokazuje nutnost filosofie:

<sup>27</sup> je z prvních spisů Aristotelových, majících význam pro pojem metafysiky, hlavně pro svůj vztah k první knize *Metafysik*. Je filosofickým spisem, jaké byly psány vládě jako pokyny ke správnému životu a řízení lidu.

<sup>28</sup> V obecné mluvě výraz *φρόνησις* značil opatrnost, prozíravost. Plato jím označil rozumové chápání dobra a krásna o sobě, jehož předmětem je idea Dobra. Ježto nauka o idejích se vztahuje na metafysiku (vědu o jsoucnu) Platonovu, *φρόνησις* značí čistý, spekulativní intelekt. Dále podle filosofie se dělení *φρόνησις* dělí v tolik *φρονήσεων* kolik je zvláštních oborů. Vývoj pokračuje v teorii o ideách-číslech a dokonává se v Platonově theologii a monodologii. A tento platonský význam má *φρόνησις* také zde. (Viz Jaeger, cit. dílo, str. 82—89; Ritter-Preller, *Monumenta philosophiae Graecae*, str. 289.)

<sup>29</sup> (Protr. Jambl. c. VII. 43, 20): *τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν... πάντων ἐστὶν αἰρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις... ἔτι εἰ τὸ ὁρᾶν ἀγαπῶμεν δι' ἑαυτό, ἱκανῶς μαρτυρεῖ τοῦτο ὅτι πάντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐσχάτως ἀγαπῶσιν.*

— *ἀλλὰ μὴν τότε ζῆν τῷ αἰσθάνεσθαι διακρίνεται τοῦ μὴ ζῆν... τῆς δὲ αἰσθήσεως ἢ τῆς ὀψεως διαφέρει δύναμις τῷ σαφεστάτῃ εἶναι καὶ διὰ τοῦτο καὶ μάλιστα αἰρούμεθα αὐτήν. --- πάλαι δὲ εἵπομεν ὅτι δυοῖν ἂν μᾶλλον αἰρετὸν ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει αὐτόν, τῶν μὲν αἰσθήσεων τὴν ὀψιν ἀνάγκη μάλιστα αἰρετὴν εἶναι καὶ τιμίαν, αὐτήν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν αἰρετωτέρα καὶ τοῦ ζῆν ἐστὶν ἡ φρόνησις, κοριωτέρα τῆς ἀληθείας, ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσιν' τὸ γὰρ ζῆν ἀγαπῶντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἀγαπῶσι.*

„Bud' jest nutno filosofovati nebo není. Je-li nutné filosofovati, tedy jest nutné filosofovati. Není-li však nutné filosofovati, tu jest nutné filosofovati, aby se dokázalo, že není nutné filosofovati. Tedy v každém případě jest nutno filosofovati.“<sup>30</sup> Spekulativní život je pro člověka nejvhodnější. Aristoteles používá výrazu *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν* ne pro rozlišení nějaké dvojí spekulace, nýbrž spíše na zesílení důrazu, jako kdyby se řeklo: je velmi vhodné, aby si člověk volil spekulativní život, nejen jako prostředek, nýbrž jako cíl (ježž milujeme pro něj samého), *τὸ ὁρᾶν δι' ἑαυτό*. Je známo ze skutečnosti, že všichni velmi<sup>31</sup> milují poznání. Dále uvádí Aristoteles v jakési paralele rozdíl mezi živým a neživým a pak rozdíl mezi vnímáním a viděním zrakem. První jest *τὸ αἰσθάνεσθαι* (cítiti, vnímati), druhé *τὸ σαφεστάτῃ εἶναι* (superlativem chce vyjádřiti znamenitost poznání; jak patrné, nejedná se mu jen o rozdíly, nýbrž zamýšlí vyvýšiti spekulaci; *ἡ τῆς ὀψεως δύναμις*<sup>32</sup> (proto *σαφεστάτῃ*), schopnost nejvíce pronikající a poznávající povahu věci (intus legens) má nejvyšší vážnost.<sup>33</sup>

4<sup>0</sup> Je podobnost mezi Protreptikos a knihou *A Metafysik*; obě považují filosofii za moudrost, hlásá se v nich *ἀνταρκία* čistě teoretické vědy, v obou se čistá věda důrazně odlišuje od pouhé zkušenosti a spekulativní věda se staví nad všechny empirické, které nemohou poznati příčiny věcí zkušeností, neboť zkušenost se týká jednotlivin; kdežto spekulativní badatel se zabývá prvními zřejmými pojmy, jimiž poznává příčiny a nejvyšší principy věcí. Spekulativní řád převyšuje také zřejmostí, jasností a přesností řád praktický; chápání toho, co je nejvíce poznatelné, t.

<sup>30</sup> Arist. Fragm. 51 (Rose). Viz též Frg. 52.

<sup>31</sup> Aristoteles praví spíše *ἐσχάτως* (z posledního t. j. nejvyššího důvodu), což značí, jak tento cíl převyšuje všechny ostatní cíle.

<sup>32</sup> Ve smyslu Platonově nějaký činný princip. Viz J. Souillé, *Études sur le terme Dynamis*. Paris 1919, str. 169 až 186.

<sup>33</sup> Aristoteles takto dokazuje: „Ze dvou se má voliti vždy spíše to, co předčí druhé; ze smyslového vnímání především má přednost zrak (který je z něho nejvznešenější); nad něj však a nad všechno ostatní poznávání — i přednější než život — jest rozumová spekulace, (*φρόνησις*) paní *κυριωτέρα* pravdy. Proto všichni lidé nejvíce milují úvahu a chápání. Milujíce život, milují i poznání.“

j. příčin a důvodů je též nejpřesnější, nejjasnější a nejzřejmější. A proto to, co jest nejvíce poznatelné — totiž nejvyšší a první principy *τὰ πρῶτα* — jest také vlastním předmětem nejvyšší spekulativní vědy (metafysiky). Někdy snad empirik překoná v určité věci spekulativního vědce, to však nikterak nemůže ubrati na vznešenosti metafysické vědy; neboť věda se zabývá universálními věcmi a zkušenost jednotlivinami.<sup>34</sup> Proto jako věda metafysika je vyšší, neboť „všecko zkoumá“.<sup>35</sup> V A Metaf. dokazuje třemi důvody její přednost: 1<sup>o</sup> *τεχνίται* mudrci<sup>36</sup> — znají příčiny, empirikové ne; 2<sup>o</sup> mudrc může vyučovati, empirik ne (c. d. 981 b 9); 3<sup>o</sup> vnímání smyslové nenazýváme moudrostí, i když své jednotliviny velmi dobře poznává. Pak dosti obšírně (v úvodu k Metaf. jako i v Protreptiku) pojednává o neužitečnosti čisté vědy;<sup>37</sup> „Že filosofie pro praktický život je neužitečná, vyplývá z těchto důvodů: Máme velmi dobrý příklad v poměru teoretických neboli čistých věd (*ἐπιστήμαι*) k jim podržným oborům (*ὑποκείμεναι δόξαι*). Vidíme totiž, že geometrové nemohou užítí v praxi všech svých vědeckých poznatků. Měřiči dovedou ze zkušenosti změřiti nějakou plochu a něco velkého a omezeného, matematikové však a badatelé o základech a příčinách mají v oněch věcech vyšší vědomosti, jak se má co konati, sami však to nedovedou činiti.“<sup>38</sup> V Protreptiku a A. Metaf. se uvádí tentýž příklad o egyptských kněžích, pěstujících matematické vědy.<sup>39</sup>

5<sup>o</sup> Za nejvyšší vědění se v Protreptiku a A Metaf. považuje matematika; v A Metaf. se uvádí spíše jako příklad, v Protreptiku patří to zcela k podstatě nauky mladého Aristotela. To neodpo-

ruje skutečnosti filosofického vývoje Aristotela z Platona, spíše jej dokazuje.<sup>40</sup>

6<sup>o</sup> Nauka o ideách je také výslovně obsažena v Protreptiku.

Pro politika existují určité normy (*δρῶν*), jež přijímá od samé přírody a pravdy (*ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας*) a podle nichž soudí o tom, co je spravedlivé, čestné, dobré a blahodárné. K tomu je uschopněn jen filosofii; neboť jen filosof napodobuje přírodu (*μίμησις*) *bezprostředně* podle přesných vzorů (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν*). Filosof vidí věci samé, ne jejich podoby. Zajisté úmyslně zde autor rozlišuje (jakož i dříve) podobnosti (*μιμήματα*) jako opak věcí samých a jejich principů; prohlašuje, že ostatní znalosti nevycházejí z nejvyšších principů (*οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρῶτων*). Neboť *αὐτὰ τὰ πρῶτα* jsou svébytné principy věcí ve smyslu Platonových idejí (*παραδείγματα*), jež se mohou klásti jako opak smyslových věcí, ježto smyslové věci se účastní idejí.<sup>41</sup>

Rovněž *ἡ φύσις αὐτὴ καὶ ἀληθεία* na rozdíl od přírody, jež se napodobuje v uměních, značí objektivní realitu; a tak *ἡ φύσις αὐτὴ* je pravé jsoucno existující, jež zkoumá filosof spekulací. Plato sám svědčí, že příroda takto pojatá souhlasí s naukou o ideách.<sup>42</sup> Logické všeobecně se tak reálně ztotožňuje se svébytnými principy věcí a svébytnou přírodou, což je možné jenom v Platonově ideji, v níž příroda, jsoucno a pravda jsou totéž; jenom o ní platí, že ona je příroda sama (*ἡ φύσις αὐτὴ*) a je něčím božským neměnitelným, věčným, podle něhož politik-filosof (jak tomu je v Protreptiku) žije a vládne.<sup>43</sup>

Ideje se jeví jako předmět nejpřesnějšího vědění<sup>44</sup> a jako normy (*δρῶν*) etické.<sup>45</sup> Taktéž ve zlomku 52. se jsoucno v sobě určené, t. j. idea,

40 Matematika jako vrchol vědění jest poslední období Platonovy nauky o ideách-číslech. Arist. Metaph. E, 2, 1028, b 21 n. 24.

41 S tím souhlasí, že Arist. v Metaf. nečiní onen protiklad a *αὐτὰ* vynechává a na jiném místě Metaf. výslovně prohlašuje „*αὐτὰ*“ za platonský výraz. (Viz Metaph. Z 16, 1040 b 30 n.)

42 *τὰ εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐν τῇ φύσει*, (Parmenides, 132 D.)

43 Jambl. Protrept. 55, 21 n. — Pistelli.

44 V Protreptiku „přesné samo v sobě“. Též výraz *ὠρισμένα* je z Akademie.

45 To nalézáme též v posledním období platonismu,

<sup>34</sup> Metaph. A 981 a 6 (Bekker).

<sup>35</sup> tamtéž 981 a 7.

<sup>36</sup> viz Jaeger, Arist. o výrazu *τέχνη* (Sv. Tomáš též přesně rozlišil a vyložil, srov. Comment in Metaph. lect. 1. n. 34 ed. Cathala).

<sup>37</sup> někteří moderní kritikové (Zeller, Diels, Jaeger a j.) v tom spatřovali skrytou Aristotelovu polemiku proti soudobým empirikům, kteří ostře bojovali proti Akademii. (Sv. Tomáš to považoval za prosté srovnání vědy a zkušenosti.)

<sup>38</sup> Protreptikos, frg. 52 S. 59, 17 n (Rose).

<sup>39</sup> Důkazy, že mudrci hledají a znají příčiny, jsou hlavním předmětem tohoto místa Metaf. Viz Sv. Tomáš, Comment. in Metaph. lex. 1.



ztotožňuje s dobrem a příčinou, což se nutně opírá (jakož i předchozí spojení ontologie s etikou) o pojem platonské ideje.

70 Protreptikos<sup>46</sup> obsahuje nauku o prvcích jsoucna (στοιχεῖα), již Aristoteles výslovně v Metaf. vyvrací.<sup>47</sup>

Závěr: Problém, spíše postulát spekulativního života jest ústředním bodem celého spisu a Aristoteles z něho vyvádí důsledky o smyslu lidského života. Je patrné, že Aristoteles je ještě platonikem v Protreptiku:

Z tohoto rozboru Eudema a Protreptika můžeme určití Aristotelův pojem metafysiky v prvním období jeho filosofického vývoje.

Aristoteles neužívá vlastních výrazů ve svých prvních spisech — mimo ona vyjádření, jež jsme uvedli, jichž však sám nerozlišeně užívá (obzvláště v Protreptikovi). Abychom určili jeho pojem metafysiky, používáme pojmu nejvyšší vědy a jejího předmětu u Platona pro zjištěnou závislost mladého Aristotela na Platonovi.<sup>48</sup>

Nejvyšší věda ve smyslu Platonově není dána stupněm abstrakce od hmoty, nýbrž všeobecným reálním předmětem, jenž je přijímán poznávajícím v poznání.<sup>49</sup> Nerozlišuje se tudíž mezi tím, co je více známo samo v sobě a tím, co je více známo vzhledem k nám. Plato v dialogu Theaetetus a Sophistes počíná zkoumati gnoseologický problém z faktu smyslové zkušenosti, ne však proto, aby potvrdil skutečnou hodnotu smyslového po-  
obzvláště v první části; tedy Plato a mladý Aristoteles se snažili zachrániti vědecké poznání.

<sup>46</sup> Fragm. 52 (60, 26; Rose) Arist. píše v Protrept.: „Dříve jest ve vyšším stupni příčina než účinek, neboť odstranili-li se příčina, tu také účinek, jenž svým bytím τὴν οὐσίαν na ní závisí, zanikne; s čísly totiž zaniknou přímky, s přímkami plocha, s plochami tělesa.“ — V Metaf. však praví o předmětech matematiky: o číse, bodu, přímce, rovině, tělese, jsoucnostech, že to bylo názorem některých (Viz Comment. S. Thomae in Metaph. n. 900 ed. Cathala, kde sv. Tomáš správně jmenuje platoniky a pythagoriky). A pozdější polemika Arist. v Metaf. nebyla marná, neboť pod touto naukou o prvcích jsoucna se skrývá Platonova teorie o svébytných číslech a především o ideálech, jejíž vyvrácení značí počátek nového období metafysiky.

<sup>47</sup> Metaph. 8, 1017 b 18 a N 3, 1090 b 5 (Bekker).

<sup>48</sup> Aristoteles je celý platonik v dialozích. Hamelin, Le système d'Aristote. Paris 1920, str. 18.

<sup>49</sup> Podle výkladu sv. Tomáše v Sum. Theol. I. ot. 84, čl. 4.

znání, ale pro její význam v postupu poznání, ježto je počátečním poznáním. Počítky mají toliko vzbuditi pozornost myslí, aby rozpomináním zkoumala vlastní předměty.<sup>50</sup> Předměty pravé vědy, reální všeobecniny mající všechny dokonalosti své bytnosti a zcela vylučující opak, jsou lidskou myslí pojímány (Phaedo 75, Philebus 58). Existence všeobecnin v lidské myslí se dokazuje ze zkušenosti podle Platona. Problém o původu všeobecnin řeší Plato jejich praexistencí v lidské myslí a mimo ni. Na tomto základu pak stanovil povahu vědy a obhájil její možnost. A učinil tak důmyslně, jestliže skutečně smyslové poznání je jenom příležitostí vyvolávající pozornost myslí, a jestliže problém abstrakce se neřeší, ba spíše vylučuje předchozím tvrzením.

Předmět vědy praexistuje ve své poznatelnosti oddělen od hmoty a neměnitelný a nijak k němu nemůžeme dospěti z poznání smyslových věcí; bez použití abstrakce totiž nenalezneme přechodu ze smyslového světa do světa rozumového, jehož existenci v sobě konstatujeme. Předmětem vědy nejsou tudíž věci smyslového světa, nýbrž svět svébytných idejí (Timaeus 51, 52). Jsou různé výklady povahy platonských idejí. Aristoteles a sv. Tomáš vykládají Platonovu teorii tak, že všeobecné ideje existují mimo jedince i mimo Boha a svou povahou jsou svébytné.<sup>51</sup> Tak také v tomto díle mluví o ideách.<sup>52</sup>

Tudíž předmětem první a nejvyšší vědy, t. j. metafysiky podle Aristotela i Platona jsou jsoucna mimo tento svět a *neměnná* — a ta tvoří předmět metafysiky v prvním období filosofického vývoje Aristotelova.

*Metafysika je tudíž věda o všeobecninách, oddělených od hmoty a neměnitelných, svébytných svou povahou.*

Jinými slovy: je to pojem ortodoxní metafysiky platonské, jež předpokládá jediný a tentýž princip v řádu bytí a poznání a souvisí tak s Platonovou teorií idejí.<sup>53</sup> Idea je předmětem čisté vědy, je dokonalost a skutečnost sama, jsoucno

<sup>50</sup> O státě, VI., 507 — příklad kruhu a krásného předmětu.

<sup>51</sup> Arist. Metaph. I. 13, 4, 1091 b 28; Phys. 4, 2. — S. Thomas, Sum. Theol. I., qu. 84, a. 5.

<sup>52</sup> Viz též L. Robin: La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Paris 1908.

<sup>53</sup> Z posledních let Platonova života.

určité, norma a měřítko řádu mravního i poznání.

Tento pojem zůstane základnou celého dalšího filosofického vývoje Aristotelova, v němž filosof lépe určí předmět metafysiky a opustí určení

předmětu, jež budou neslučitelná s tímto novým vymezením pojmu metafysiky.

Z toho je patrné, že jen málo se shoduje tento pojem metafysiky s naukou tradiční filosofie.

*Hyacint Podolák O. P.*

## PSYCHOLOGIE SYMBOLU.<sup>1</sup>

Dvě věci mne přivedly k tomu, abych se zabýval problémem symbolu; jednak záhadný a tajuplný opar, který tušíme vždy okolo symbolických útvarů, jednak zmatek, který vládne v užívání pojmu symbolu zvláště tam, kde může způsobiti mnoho nedorozumění, ba i zla. V kritikách uměleckých čteme napořád jednou, že je dílo hluboké, symbolické a po případě následují superlativy chvály, po druhé, že se ztrácí v ploché symbolice, jindy zase, že jest dílo zdravé, zemité, daleké laciné symboliky a jinak ještě v přerozmanitých obměnách. Ve většině případů obrací se kritika, ať již pochvalně či zamítavě, ke zcela vnějškové symbolice uměleckého díla; vlastní jeho symbolika, symbolika imanentní zůstává téměř nepovšimnuta. A přece jest *pojem imanentní* symboliky umělecké bytostnou složkou umění, při tom však příliš dalek toho, aby závisel na estetickém kredu vnímatelově, na jeho světovém názoru nebo dokonce na stanovisku diktovaném pohnutkami velmi problematické hodnoty, jde-li o soud o uměleckém díle.

Pojednávajíc o symbolu jakožto estetické hodnotě, nechce a nemůže má práce býti dějinami symbolu, ani v užší formulaci jakožto estetického symbolu, ani dějinami symboliky jednotlivých umění, chce pouze vymeziti estetický symbol, doložiti jej, takřka jen episodicky, z dějin umění a pokusiti se dospěti na pomezí metafysiky symbolu.

Jako všechny své dosavadní práce z oboru estetiky, chci pokládati i tuto skromnou studii za příspěvek k filosofii hodnot duchových.

### *I. Symbol a jeho stupně.*

Ukázalo-li se, že jsme obklopeni symbolismem ve všech oborech duchových činností, přece nej-

<sup>1</sup> Dr. J. Hruban zanechal tuto práci v rukopise.

přednější místo zaujímá symbol v náboženství a v umění. To nikterak nepřekvapuje při povaze symbolu s jedné a náboženství a umění s druhé strany. Podaří-li se tedy vědě promítnouti v rovinu metafysiky všechny duchové funkce, které vykonává symbol a zvláště symbol náboženský a umělecký, potom bude učiněn další krok v žádoucím poznání podstaty a struktury ducha.

Každý symbol jest cosi nevlastního. Jest názorný, což znamená, že se symbolem uvádí v názornost a tím v předmětnost cosi nenázorného, ideálního nebo transcendentního. Symbol je také svémocný. To znamená, že symbol jest nadán mocí, která tkví v něm samotném, která jej odlišuje od pouhého znamení v sobě bezmocného. Čtvrtým znakem symbolu jest uznanost, která znamená, že jest společensky včleněn a nesen. Není tomu tedy tak, že věc jest nejprve symbolem a potom dojde uznání, nýbrž proces vzniku symbolu a jeho uznání náleží k sobě.<sup>1</sup> Jest otázka, jak vyložiti symbol vůbec a jak vyložiti symboly, se kterými se setkáváme v oboru estetickém. Snad není neodůvodněno tušení, které v symbolu spatřuje výraz transcendentna, které jest nesené oním dvojím řádem, jenž se nám projevil tak zřejmě jako základ estetických hodnot a o němž smíme se právem domnívati, že se objevuje i v ostatních duchových oblastech hodnotních. Problém symbolu vyvolává tedy, jak patrné, celou spleť otázek nejen psychologických, ale snad i noetických a naposledy, ve svých výsledcích nejzávažnějších, metafysických.

Je možno, aby způsobem úplně vyčerpávajícím a uspokojivým byla vyložena existence symbolu a symbolického umění zvláště?

Se symbolem v jedné jeho fázi setkáváme se v umění všude. Musíme se tu rozpomenouti na

<sup>1</sup> Srv. P. Tillich, *Das religiöse Symbol* B. f. d. Ph. I, 4, 1928.

rozlišování tří stupňů symbolu, jak to činí F. Th. Vischer a které s některými obměnami přijímá též Warburg. První stupeň nazývá Vischer temně zaměňujícím. Později jmenuje jej Warburg magicky slučujícím. Obraz a význam kladou se v jedno. Býk, tak praví Vischer, srovnávacím bodem své síly a plodivosti se stává symbolem prastily, ale bývá s ní zaměňován a proto uctíván jako svatý. Hmatatelná substance symbolu pro sílu, již si snažíme přisvojiti, včleňuje se tělu fysicky jídlem a pitím — symboly osvojení. Na druhém stupni symbol ve smyslu nerozlučné jednoty věci a významu se proměnil v alegorii, kde obě strany příměru stojí proti sobě jasně odlišeny. Obraz se stal z kultické moci znakem pojmu.

Ale mezi těmito dvěma krajnostmi je střední stupeň. Vischer nazývá jej vyhražujícím. Vzniká tam, kde už vlastně v magickou oživenost obrazu nevěříme a přece jí zůstáváme zavázáni. Vzniká, kde básník před zapadajícím sluncem mluví o osvětlení „plném tušení“. Ale také v nebásnické obcovací řeči trvale takto oduševňujeme, co jest neoduševnělé, hřebík nechce z dřeva ven, balíček nechce do kapsy atd.

Kritická fáze leží však uprostřed, tam, kde se symbolu rozumí jako znamení, a přece zůstává jako obraz živoucí. Kde duševní vzrušení, držené v napětí mezi těmito oběma póly, není vízící silou metafor tak soustředěno, aby se vybiló jednáním, ani není myšlenkovým řádem tak rozloženo, aby se vyjádřilo pojmy. A právě zde má obraz ve smyslu uměleckého zdajového obrazu své místo.

Tento střední (třetí) stupeň symbolu možno aplikovati na všechno umění. Nemusíme si ani býti toho plně vědomi. Latentně je tento stav vědomí v nás. A je jisto, že oscilaci, v níž se ocitá naše vědomí při vnímání uměleckých děl, lze vykládati tímto způsobem. Mluvě o ilusi a fantasii v estetickém nazírání, pátrá Volkelt po společné podstatě všech rozmanitých ilusí. Všude se projevuje jakési tření mezi dvěma pochody vědomí. Jednou existuje jistota, že jev, který činí dojem skutečnosti, fakticky je pouze zdajem. Při tom však se udržuje naivní jistota, že onen jev jest právě něco více, než zdaj. Přes kritickou jistotu je v nás pevná víra ve skutečnost. Iluse není nic jiného, než hra mezi kritickou jistotou, směřující

řující k záporu a rozkladu, a mezi naivní jistotou skutečnosti. Víra ve skutečnost jest jistou měrou rušena, napadána a uváděna v kolísání, ale není zrušena a rozleptána. Porucha skutečnostní víry smí jíti jen tak daleko, aby se přes onu poruchu udržela jaře a bez námahy. (System I. 311.)<sup>2</sup> Zdá se, že tento stav jest specifikem umění; tak jej pojímá také Nohl, sleduje, kterak vždy v umění jakési jedno jest v druhém dáno, jeden život se vykládá vždy druhým životem, rozdělený v jednom se spatřuje a jak liniemi jednoho, linie druhého takřka prosvítají.<sup>3</sup>

## II. Pokud jest všechno umění symbolické?

Vzhledem k psychologicky zjištěným skutečnostem a k názorům projeveným na základě hlubokých postřehů o dílech umění, vnucuje se otázka, zda všechno umění sluší pokládati jistou měrou za symbolické, a je-li tomu tak, čeho, nebo lépe, smíme-li se odvážiti ihned tak zúžiti, ale zároveň přesněji vymeziti otázku, jakého projevu, jaké tendence, kterého znaku principu duchového či duchovosti jest symbolem? Možno-li právem tvrditi, že přes všechnu pevnou a stále zpevnovanou pojmovou výstavbu logickou jest svět mnohem více dialektický, nežli se domnívají vědy, možno snad týmž právem říci, že jest i mnohem více symbolický, nežli bychom chtěli a dovedli připustiti na první pohled. A nejen že si ani zdaleka neuvědomujeme, my ani nevíme, jak bohatě symbolické jest všechno umění.

Již konstatování, že symbolický význam uměleckého díla se nám nenabízí, alespoň v převážné většině, samozřejmě a bezprostředně jest poukazem, který stejně významně se dotýká psychologie i metafysiky. Je hlasitým protestem, mohli bychom říci, proti všem směrům moderní filosofie, které tak zdůrazňují konečnost člověka; neboť symbol sám sebou (ať běží již o symbol v díle uměleckém, či o symbol logický), znamená zásah do vrstvy, či lépe vrstvy významu, která pře-

<sup>2</sup> Pokusy, které jsem sám konal na ověření tohoto tvrzení Volkeltova mi ukázaly, že mládež bezprostředně po dosažení dospělosti jest si zcela dobře vědoma této oscilace.

<sup>3</sup> Über den metaphysischen Sinn der Kunst, Deutsche Vierteljahrschrift I. 3. 1923.

sahuje ony vrstvy významové, v nichž se pohybuje a o nichž se domnívá, že je plně zvládla konečnost lidská. Bud' me si vědomi toho, že tato konečnost má být pokládána za hodnotu číře kladnou, nemá vlastně ani znamenati protiklad nekonečnosti, nýbrž vyčerpávati pouze bytostné určení člověka, které nezná a neuznává nic jiného, než právě svoji konečnost. Jak se ovšem toto pojetí vyrovná s tím, že cítí svou konečnost, právě jako konečnost, svůj osud právě jako osud, své vědomí, že člověk tomuto osudu jest vydán v plen, to nechť objasní ti, kteří to hlásají.

Jeví se zcela patrně, že symbolično náleží bytostně v oblast a zvládnutí nadmyslna vnitř oblastí jsoucna a vědomí, znamená, že všechna hladká racionalita a pojmovost v duchovnu dosahuje vždy hranic své účinnosti, jakmile se objeví symbolično. S ním vystupuje na jeviště nová oblast, neváháme říci oblast duchová, neboť jeví se nám v jistém zřeteli jako vědomí pokračující svobody, stupňování aktivity bezprostředně uvědomované, což jsou pro nás podstatné atributy ducha.

Pátráme-li po tom, jak souvisí symbol s podstatou duchovosti, povšimneme si ještě jedné věci, která ukazuje na úzké spojení s psychologii. Cituji Schnignitze: „Prožíváme-li symbolovitá (Symbolartige) data, nevykazují se ještě výslovně jako taková, běží nanejvýše o jistá věcná zhuštění a soustředění významových obsahů, o jistou hybnost a citovou zdůrazněnost a afektivou nesenost takových prožitků, které se později projeví jako symbol v sobě obsahující. (Symbolik und Logik, B. D. Ph. I 4 387.) spojuji s tím to, co opětovně pokládám za důležité uváděti jako jakýsi souhrnný výsledek kruegrovské psychologie, že se nám dostává nejvyššího tušení o tom, že tvořivá vůle absolutna je mocnou ve všem skutečnu právě tehdy, když pocítíme živě dech z posledních výšin a hlubin, byť by to i bylo jen skrze symbolické útvary umění. Mohli bychom toto tušení přímo ztotožniti se symbolem absolutna samého. Což by nutně pak znamenalo též ztotožnění hlubinných duševních prožitků s tímto symbolem. A rovněž by to znamenalo, že od tohoto symbolu je dána možnost proniknouti k částečnému poznání symbolisovaného. A konečně ještě jedna dedukce se tu nutně nabízí: Že i všechno to, co způsobuje ony hlubinné prožitky, co

tedy spoluvytvořuje ony symboly, ač samo nemusí býti symbolické, má vztah k symbolisovanému, a to tak, že některými svými formami musí s ním býti zpřízněno.

### *III. Hlubkové prožitky.*

Je-li nám takto ukázána cesta, kterou se máme bráti za symbolisovaným absolutnem, musíme si bedlivě všimnouti kvality prožitků, z nichž máme vycházeti. Musíme sestoupiti až do vrstev duševna, kde smíme doufati, že nalezneme jeho nesmíšenou podstatu; tam ji shledáme takřka izolovanu ode všech projevů, jimiž vstupuje ve styk se vším, co není ona sama a kde jest již zlomena a jakoby vzdalující se sebe sama. Vyjdeme z toho, co dnes jest pro nás nesporně zjištěno, že pravé vědění a pravé poznání jsou formami duchového tvoření, jako vyvinuté druhy tvůrčího utváření. Jakkoli se mohou státi životně významnými, jakkoli jsou a zůstávají nezbytny na vyšších stupních umravnění, poznávající člověk a jeho společenství mají stále ještě mnohé jiné tvůrčí síly, původnější, které živí a ohraničují snahu po poznání. A sem též náleží umělecké tvoření; tedy i z něho otvírá se cesta k symbolisovanému absolutnu. Také umělecká tvorba vychází z hlubin duchového, tvořivého, formulujícího principu. Nebudeme tedy moci odmítnouti myšlenky, že umělecké dílo symbolisuje tvůrčí princip.

Jen mimochodem bud' připomenuto, jak souhlasně s tím mluví ona donedávna pohrdaná „spekulace“ Heglova, podle níž jen tehdy se tvoří umělecké dílo, když lidský duch dosáhne nebo se dotkne absolutna a bud' si jen, že na okamžik se ho dotkne. Je zajisté nesnadno si představiti většího rozdílu než onen, jaký shledáváme mezi metodickým postupem Heglovým a oním, kterým se bere badání dnešní psychologie (v tomto případě speciálně psychologie celostní), a přece téměř týmiž slovy se vyjadřují oba, jde-li o to, aby bylo zachyceno to, čím absolutno se projevuje v duši lidské. Mohli bychom málem říci, že nechybí mnoho, aby byl proveden deduktivní i induktivní důkaz existence absolutna.

Ačkoliv se musím obávati, že příliš odbočím, nedovedu potlačiti zmínky ještě o jedné věci, sem přímo náležející. „K uměleckému ideálu ná-

leží, aby se něco niterného mohlo úplně vyjádřit v něčem zevnějším (v jevu). Neběží tu o každou niternost, nýbrž jen o onu, jež si zaslouží čestného názvu duchovosti. Lidský duch jest více než duše, neboť duši jako oživující princip mají také zvířata. Nižší příroda může dojít v ideálním umění jen tehdy místa, když jí propůjčíme zdání duchové svobody a samostatnosti. Děje-li se to, přivádí se takové zdání jen zvenčí uměním, aniž je tato nekonečnost ve věcech samých založena. Zvířecí duše nemůže být podle Hegla uschopněna, aby tvořila obsah ideálního umění. Neboť, praví, zvířecí duše zůstává pouze vnitřní živoucností zvířete. Jen lidský duch dovede proniknouti zevní skutečností světa a vybudovati si objektivní skutečnost. (W. Frost, Hegls Aesthetik, Mnichov 1928, str. 64.)

### *Láska pomocným příchodem k pravdě.*

Člověk má a prožívá nejenom svět viditelných věcí, nýbrž také neviditelných a právě pro neviditelné věci platí tím více, že člověk může k nim státi v poměru jedině mocí lásky. Láska jest příchodem k reálnímu světu, totiž k pravdě, která nemá biologického významu, nýbrž jen smysl pro osobní život. Okolní svět je dán zvířeti jako orgán, ne jako objekt vůči němu stojící. Teprve rozpolcením subjektu a objektu, právě tímto objevením jsoucna světa, je možný vznik typicky lidských vlastností, jako kultury, jazyka, umění, vědy, náboženství — smíchu a pravé inteligence. Zvíře má jen nutné — svůj okolní svět — t. j. jest chudé. Člověk má více než potřebuje — svůj svět — t. j. jest bohat. Ve zvířeti se zjevuje jako základní princip jeho existence uzavřenost, kterou obstarává příroda. Naopak zase zvíře tíhne za svým obstarávajícím okolím, jsouc s ním spojeno afekcemi. V člověku se otevírá uzavřenost jeho vitálního kruhu, jeho existence není ohraničena jako kruh — a láska, radost a svoboda dávají jeho existenci nový smysl. (Seigneurální demonstrativní jsoucnostní hodnota vstupuje v člověku láskou volně na světlo. Tato láska není psychologicky vysvětlitelná, nemá celé příčiny

(Ur - Sache) v nás. (Zur Untersuchung des Wesensunterschiedes von Mensch und Tier. B. D. Ph. III, 1, 1929, str. 47—66.)

Tímto jsem chtěl jen velmi zdaleka naznačiti, že nimbus, který obklopuje veliké soustavy idealistické také v očích těch, kteří filosofují na zcela jiném základě, kotví v čemsi hlubším a životnějším, nežli jest pouhý obdiv pro imposantní architektiku oněch myšlenkových staveb; nevím ovšem, vystihují-li to alespoň přibližně, řeknu-li, že podvědomě uznáváme jejich pojmové konstrukce za symboly, jimiž se dostáváme do mimo- nebo nadvědeckých sfér. Jsme ochotni uznati, nebo i tušíme dokonce, že symbol odkazuje k oblastem, kde vědecké myšlení nestačí, ať již k oblasti náboženské, estetické nebo jinaké ještě, že vyjadřuje to nejvyšší a nejhlubší, čeho již nelze říci ani pochopiti. Když se však chladné vědecké myšlení prožhne dlouhým procesem až k zářivým symbolům a když nato opět prosyceno jejich září, sestoupí v  $\beta\acute{\alpha}\delta\theta\omicron\varsigma$  zemské skutečnosti a když při tom shledáme, že svými formami, které ze sfér symbolu si přineslo, zachytí pojmově tuto pozemskou skutečnost a když tomuto pojmovému zachycení se dostane potom ověření na základě nejpresnějšího vědeckého pozorování a experimentu, potom není možno, aby se tyto jevy přešly bez povšimnutí; tehdy máme tu dány tři členy poměru: vědomí, symbol a symbolisované, mezi nimiž tušíme řád, přesahující je všechny, k němuž se prodírá a kterého více nebo méně dosahuje vědomí cestou přes symbol k symbolisovanému.<sup>4</sup>

*Dr. J. Hruban (z rukopisu).*

<sup>4</sup> Takto je také založeno celé přírodní filosofické dílo Edgara Dacqué, jehož vyvrcholením jest poslední jeho spis „Natur und Erlösung“, Berlín a Mnichov 1933. Celé jsoucno bezvýhradně jest symbolem. A také všechno naše poznání jest symbolicko-praobrazným poznáním přírody, světa a Boha. Proto také nejsou rozmanité formy vědecké nauky descendenční a staré náboženské mythy, zjevivší se nyní v novém světle, ničím jiným, než hluboce a nutně se střídajícím symbolickým výrazem téže poslední základní myšlenky o ústředním významu člověka ve stvoření Božím, o jeho praobrazu a o jeho vykoupení.

Takto jest člověk všude obklopen symbolem, jest sám článkem symbolu odkazujícího k poslednímu symbolisovanému.

## *Russkaja religioznaja psichologia i kommunističeskij ateizm.*

Nikolaj Berd'ajev. Vyd. YMCA-Press, Paříž.

Při hlubším pozorování se zdá, že tento spisek (48 stran) je širší zpracování jedné z kapitol knihy „Wahrheit und Lüge des Kommunismus“ od téhož autora.

Mluvila-li předešlá recenze v oddílu „Z ruské etiky“ (F. R. 8, 2) o *duši* bolševického hnutí, logika metafysiky nutí říci teď něco o *nositeli* této duše, o ruském předrevolučním a snad i porevolučním uvědomení, čili o přípravě ruské duše pro komunismus.

Úvodem však je třeba znovu podotknout:

1. Berd'ajev není dnes bolševikem, je pravoslavným emigrantem v Paříži a jeho názory jsou silně liberalisticky zabarveny, tedy staršího ražení (protestantského?). Byl však vášnivým marxistou a bojovníkem pro revoluci, která konečně měla největší bojovníky právě v ruských kněžských seminářích, proto jeho zprávy jsou spolehlivé.

2. Že tomu skutečně tak je, potvrzují i jiné zaručené prameny přímo z Ruska, i práce na podobné náměty. (Viz „Řád“, r. III, čís. 2, S. Levickij, Dialektický materialismus v krizi, jež souhlasí s Fil. revuí VIII, 2, Z ruské etiky.)

3. To, co se zde podává, jsou jenom studie pramenů, nikoliv obraz celého bolševismu, ani ne bolševismu dnešního v přísném smyslu, jenž jeví zahrocení do prava. Ne ovšem z přesvědčeného obratu ke kladným hodnotám, nýbrž je to věc postupu k cíli, jenž zůstává takový, jako byl v době revoluce.

Recenze: Věc vzniká spojením duše a látky (materia et forma). Povaha věci však žádá pevný řád úměrnosti obojího prvku. Na přípravě a schopnosti nositelově záleží též dokonalost vznikající věci. Bolševism vznikl přijetím marxismu ruskou předrevoluční mentalitou. Obojímu se dostalo tedy nového určení a vzniklo něco třetího.

Rusko nevymyslilo komunismus, nýbrž uskutečnilo. Ruská duše má zvláštní schopnost jíti cele za svými ideály. Útisk a nepochopení za carské vlády ji jistě prohloubil. A komunismus sklízí ovoce, využívá a zneužívá velikého bohatství duševních a výrobních sil, jež se tu až dosud nahromadily nuceným klidem. Kdo přijde po něm, nenajde těchto zásob.

Klíčem k úspěchu komunistů v Rusku, praví dále Berd'ajev, je však něco jiného než komunismus. Něco čistě ruského. Je to ovšem těžko určit:

Racionální učení marxismu se svými irracionálními základy (hmota, život...) přišly do styku s ruskou mýticko-mystickou silou ducha, a v této obměně byly naštěpovány do ruské duše.

Tyto temné síly způsobily revoluci, to vnější zracionalisování života, jež „odstraňuje“ každé tajemství a každý sebemenší irracionální prvek. Ale současně žije a pracuje v ní tok irracionálních tajemných sil, jež mění všecku racionální nauku ve svou propastnou a zrádnou symboliku. Zvláštní splynutí racionálního a irracionálního prvku v ruské revoluci dalo vznik legendě o rozdílu mezi komunismem a bolševismem, hlavně mezi pracujícím lidem: Bolševismus je čistě ruský národní zjev; komunismus je něco cizího, co se snaží dokonce ochromit svým racionalismem ruskou revoluci.

Každá revoluce, jako každý lidský kon, předpokládá aspoň něčí úsudek rozumu. Ruská revoluce si jej vzala z marxismu. Ale k lidskému činu nestačí jen myšlenka, musí přistoupit ještě síla, aby se myšlenka stala skutkem. Ruská revoluce si tu sílu, toto konečné, rozhodující hnutí vůle připravila v tak zvaném ruském mesianismu.

Tak v ruské revoluci se střetla myšlenka dvojího mesianismu: Marxův mesianismus proletariátu a myšlenka mesiášského poslání Ruska. Ruský národ se ztotožnil s proletariátem, s nímž neměl ve skutečnosti vůbec příbuznosti.

Ruský mesianismus má hluboké kořeny: Již ve století XV. se Moskva začíná považovati za třetí Řím. Ve století XVII. ožívá tato myšlenka a silnou reakcí proti novotám rodí mnoho sekt. Ve století XIX. ji oživují a hlásají spisovatelé a básníci. Každý svým způsobem, ale každý připisuje Rusku nové, světové poslání, aby vyrovnali veliké současné ponížení.

Bakunin: Rusko — nositel světové revoluce.

Dostojevskij: Rusko — nositel Boha.

Leontěv: všecky kladné hodnoty náboženské jsou ztraceny, Rusko zplodí Antikrista.

Bolševismus: Tmy se trhají, ruský komunismus přinese spásu jako čekané — „ex oriente lux“...

Carové byli dalecí toho, aby dovedli učiniti Moskvu třetím Římem. Rovněž ruský národ. Až bolševici. Jenže místo třetího Říma založili v Moskvě třetí Internacionálu.

Třetí internacionála je výsledkem revoluce. Revoluce vzniká splynutím dvou mesianismů. A tak — třebaže komunismus není ruský, revoluce je ruská a již dávno v Rusku připravovaná a v největších útiscích vyjadřovaná větou: „Něco se musí stát...“

Počátkem 19. století se rodí nový ruský typ duševní. Je to doba sebeuvědomení a sebevýchovy (velká duševní tvorba, literatura...). Její kořeny však sahají až k rozkolu (století 17.), na němž měla vinu jednak zaostalost většiny duchovenstva, jednak ruský mesianismus (po pádu Cařihradu). Vládní oprava církevních knih se vykládala tehdy jako zrada na původním, čistém křesťanství. Antikrist se zmocnil Církve i vlády, říkali rozkolníci. Utíkali na poušť, upalovali sami sebe, pohrdali kněžstvem, čekali konec světa. To vlastně vznikal ruský nihilismus a náboženský anarchismus i roztržka mezi lidem a vzdělanci. Za Petra Velikého to vše roste. Vláda a poddaní jsou si odcizeni, inteligence pohrdá carskou přítomností. Žije buď slavjanofilsky minulostí, nebo touží po západě. Obě tyto třídy vláda vylučuje z veřejného života. Tím se soustřeďuje tvůrčí síla jejich ducha na vnitřní psychologický život, hromadí se v nich horečná energie a připravuje se, hledá se jen vhodný okamžik výbuchu.

Vytrpěný útisk se stává prožitě jasný. Pohrdá se vším. Hledá se záchrana: v bezútěšné a bezcílné askesi, v naději na příchod nějakého nového království, posledního a dobrého (eschatologie) — ať již rázu náboženského či beznáboženského — ať sociálního. Jisté bylo jen, že se něco stane. Jakási revoluce proti bolesti.

Viděli všichni: náboženství to nedokáže; vždyť představitelé náboženství zavinili to vše. Beznáboženství však je nemyslitelné pro ruskou duši; proto nezbylo než postavit modly. Zbožstili tedy sociální otázku. Již Dostojevskij poznal, že to vše není zlá vůle, že ruský ateismus je vlastně zoufalým hledáním Boha, skutečně sestoupivšího mezi nás; že je to poslední výkřik po slíbené nesmrtelnosti, jak byla slíbena, a ne jak ji prodávali popové.

Z Heglova idealismu, jenž stačil pro blahobytné myšlení, ale zklamal v základních pravdách života, došel k témuž nihilismu Bělinskij. Popřel Boha, protože svět je zlý. Praví: „Kdybych věděl, že tím učiním několik lidí šťastnými, byl bych hotov zničit ostatní ohněm a mečem...“

„Socialismus — anebo smrt“ — a blouzní o *tyrannidě*, jež by uskutečnila jeho myšlenky. „Jsem hrozný člověk, může-li mě ovládnout podobný mystický nesmysl.“ Tímto míní své atheistické názory. Byl vlastně věřícím atheistou: klaněl se člověčenství. Chtěl mu dát svobodu, ale připravil mu nové otroctví, dav jej do moci společnosti.

Nihilismus se mýlil i v tom, že zaměňoval zlo s bolestí. Nevěřil v Boha a chtěl milovat bližního!

To bylo v letech čtyřicátých. Kolem roku 1860 jsou nositeli nových proudů synové pravoslavných kněží, pozbyvší víru při pohledu na mravní úpadek ruského duchovenstva. Patří k nim Dob-

roljubov, Černyševskij, naivně naturalisticky zbarvený Bucharev i Pisarev, radikální realista.

V těchto letech se rodí již všechny proudy, jež vedly potom revoluci: nenávisť k náboženství, k mystice, metafysice a krásnému umění i proti mravnímu zákonu. Přeceňuje se užítkovost, přírodní vědy, politika a hospodářství. Potlačuje se vnitřní osobní život. A přece to všechno roste z nihilistické touhy po spravedlnosti ve společnosti, po sebeoběti a askesi. Neměli však prvního a posledního určení — Boha. Chtěli vykoupit duši a vnitřní štěstí vnějším zreorganisováním hospodářství. A výsledek — bolševismus.

Nebylo to dílo cílevědomého myšlení, nýbrž citového hnutí: „— něco se chtělo udělat...“ Neúspěch všeho ukazují hlavně leta sedmdesátá (Ruské národníčevstvo). Šlechtická inteligence opouští své statky a vedena jakýmsi pozemským idealismem, odchází do žalářů a robotáren, aby obrodila svět svým sebezničením, ne však ve jménu Božím, nýbrž ve jménu pozemského štěstí trpících.

A křesťané? Vyznávali sice ústy nebeské učení, praví roztrpčeně Berd'ajev, ale jejich život byl praktickým materialismem; tím byli ovšem sami nejúčinnějšími apoštoly odpadu a nevěry. Proto přirozeně hlásání mesiášské myšlenky se stává úlohou laiků (Bakunin). Ruský člověk je poslán zapálit očištné shoření světa, v němž zanikne hřích a bolest a vznikne nové království. Jak jsme tu daleko od bolševismu? — Cestu připravoval i Tolstoj.<sup>1</sup> Celou tragiku vývoje ruské náboženské psychologie můžeme shrnout do paradoxu: Pro hříchy lidí přišlo popření Boha, aby se uskutečnilo na zemi slíbené království Boží. — Povstání proti Bohu ve jménu strádajícího člověka, utiskovaného člověkem. — Popření Krista — *Ukřižovaného* — *Spasitele*.

Tamtéž došel i Marx. A přece jeho a ruský ateismus byly dva světy úplně rozdílné. Marx: moc, imperialismus — Ruská duše: odřikání, láska k bližnímu.

Otázka: jak mohly splynout? — Jak mohlo Rusko učinit Marxovo učení svým katechismem?

Odpověď: Ruská duše se přerodila. Světová válka smetla starý, nepraktický, asketický prvek a zůstal jen tvrdý vítězný bezbožec-organisátor. I toto bylo připraveno v minulosti: Ve století 18. vliv Voltairův, ve století 19. pozitivismus, ve století 20. příliv z vulgarisovaného volnomyšlenkářství. Po světové válce se stal utlačovaný Rus mstitelem. A zase jsme velmi blízko Marxovi:

<sup>1</sup> Tolstoj čerpal své myšlenky z Chomjakova. Tolstoj to sám říká ve své *Critique de Théologie dogmatique*, p. 300...  $\left( \frac{\text{Chomjakov}}{\text{Tolstoj}} = \frac{\text{idea}}{\text{aplikace}} \right)$ .



„...dělník utlačovaný — se stane dělníkem vládcem.“ V Rusku sice nebylo dělníků, ale byli tam utlačováni. Kouzlo moci je svedlo a stali se z osvoboditele utlačovateli ještě hroznějšími.

Ale nebyla to jen přípravná cesta, jež připravovala revoluci. Marxismus žil v Rusku již před světovou válkou. Na konci 19. století vzniklo v Rusku silné hnutí marxistické, jež bojovalo se starým „narodničeským socializmem“. Tehdy ještě jeho složky intelektuální byly silnější než složky čistě citové. Na začátku století 20. nejpřednější ruští marxisté, cítíce nedostatek marxismu, prodělali duchovní krizi a stali se apoštoly idealistického a náboženského hnutí (Berďajev, Merežkovskij), kdežto jiná část připravila komunismus. Tak přišla revoluce, ovládl bolševismus a všichni ostatní, kdysi věrní spolubojovníci, žijí ve vyhnanství.

Člověk svou povahou je tvor náboženský. Je možné klanět se Bohu nebo modle. Rozdíl je v tom, že Bůh nasytí a upokojí duši, kdežto od oltářů model se vrací člověk zoufalejší a prázdnější. I tato pravda náboženské psychologie se potvrzuje v Rusku.

Br. Jiří-Maria Veselý O. P.

### *Duše a mozek.*

*Argus*, revue populárně vědeckých článků ve stručném výtahu (č. 8, roč. XII.), v části zvané „Vědy přírodní a užité“, přináší tuto zprávu: „*Přenesený mozek*. Pokrok moderní chirurgie je dnes již tak veliký, že se podařilo přenést mozek z jedné hlavy do druhé. Tot' se rozumí, že to bylo provedeno u zvířat, a to prozatím u žab. Zázrak tím neztrácí naprosto na ceně. Zajímavý pokus provedl profesor dr. Giersburg ve Vratislavi. Zajímavé byly účinky operace. Skokan s mozkiem ropuchy se choval zcela jako ropucha a naopak.“ Poznámka k této zprávě: Není to sice zázrak, jak jsme jej zvyklí definovati vědecky, je to jen novinářská nadsázka, ale to, co nutí k hlubší úvaze, jsou účinky přenosu mozku. Je-li totiž tato zpráva pravdivá, zdálo by se na první pohled, že je konec s učením těch filosofů, kteří hájí duchovost, a tím nesmrtelnost lidské duše, ano, zakolísal by i příslušný článek víry. (Viz Denzinger 295, 1783, 738 etc.)

Přenesený mozek určuje celý způsob života svého nového nositele. Podaří-li se tedy podobný přenos mozku mezi zvířetem a člověkem, plyne z toho, že člověk by se choval úplně jako zvíře, jehož mozek nosí, a — abychom byli logičtí — zvíře by muselo býti povýšeno na úroveň lidské činnosti (rozumové poznání, svobodná vůle, řeč atd.). To ovšem znamená, že duše lidská je plně totožná s duší zvířecí, anebo — což je totéž — že

to není ona, jež je člověku zdrojem myšlení, nýbrž jen a jen mozek. Pak jsme i u člověka v řadě pouhé hmoty a všechny důkazy o duchovosti a nesmrtelnosti duše lidské by byly čirým výmyslem filosofů s katolickou tendencí zachránit jedno dogma. Jinými slovy, věda a víra by stály v jasném odporu.

Vyřešení této otázky předpokládá několik poznámek:

1. Mозek je pouhým nástrojem duše v člověku. Je tedy nutné znáti dobře učení o činnosti, přičinnosti nástroje v lidském konu. Prof. P. Josef Gredt OSB shrnuje příslušnou nauku svatého Tomáše takto: „Causa efficiens distinguitur in principalem et instrumentalem. Causa principalis est, quae agit in virtute propria, causa instrumentalis, quae non agit in virtute propria, sed in virtute causae principalis, cui subordinatur et a qua movetur. Ita penicillus (štětec) est instrumentum pictoris, a quo movetur.“ (Elementa philosophiae arist-thomisticae, p. 461, n 576 ad 2.)

O nástroji učí sv. Tomáš (III, 62, 1): Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione *suae* acuitatis; facere autem lectum inquantum est *instrumentum* artis (= artificis); non autem perficit<sup>1</sup> instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum (ad 2um). — Rozdíl mezi skutečnou příčinou a pouhým nástrojem není nahodilý, nýbrž tkví v povaze každé věci (III, 62, 4, in corpore art.): „Et haec quidem virtus (instrumentalis) proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur, nisi inquantum est motum a principali agente, quod (= qui) operatur per se; et ideo virtus principalis agentis habet *permanens* et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet *esse transiens* ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens. Jinými slovy: Skutečná příčina je příčinou proto, že má takový způsob bytí, aby z ní mohla vycházet aspoň relativně nezávislá činnost. Nástroj je schopný činnosti, je-li v ní uveden hlavní příčinou.

K *určitému* výkonu je tedy třeba *příslušné* hlavní příčiny a *příslušného* nástroje. (Potentia et actus debent esse in eodem ordine.) Jde-li o kon duchovního řádu prostřednictvím hmotného nástroje, musí býti hlavní činitel tohoto konu

<sup>1</sup> = exercet.

naprosto schopen a nástroj musí býti takový, aby mohl býti vyvýšen do duchovního řádu, aspoň jako jeho nositel a podstatně trpný prostředník. Neboť „virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis.“ (III, 62, 4, ad 1.)

Činnost nástroje v pravém smyslu je tedy něčím nedokončeným, nesamostatným, neúplným, a proto nikdy dokonale neurčitelným. Předpokládá nutně a svou podstatou něco jako hlavní, hybnou příčinu, a něco jako cíl a zákon pro sebe. „... motus, eo quod est actus imperfectus, non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem; ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectae.“ (III, 62, 4, a 2.)

Jinde to vysvětluje sv. Tomáš ještě jasněji: „Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae, et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas, habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui; motus autem non est ens completum, sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum... Et ideo virtus instrumenti inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili.“ (Dist. 1, a. 4, sol. 1.)

Jak vlastně se děje povznesení nástroje do řádu činnosti hlavní příčiny, o tom jsou sporné názory mezi tomismem, scotismem a Suarezem. Nauku tomistickou jasně podávají mezi jinými Capreolus, In 4 Dist. 1, qu 1. — Caietanus, In I. p. qu 45, art. 5; in III. p. qu 62 art 1. et 4. — Johannes a S. Thoma, Phil. natur. I, 26. — Hugon, La causalité instrumentale en théologie. — P. Gredt, Elementa philosophiae, n. 765—769; a j.

2. Druhým předpokladem k řešení uvedené otázky jest uvědomiti si, že k dokonalému konu tu musí býti dokonalé použití příslušného nástroje příslušným, schopným, samostatným činitelem.

**Řešení:** a) případ první, přenos mozku mezi zvířetem a člověkem: Je celkem snadné, zachová-li se určitá úměrnost mezi jednotlivými zví-

řaty, jak tomu bylo v uvedeném případě (skokan — ropucha; těžký a prakticky asi nemožný by byl případ: skokan a kůň a pod.).

Zdroj života (scholastická „forma“) je tu týž: zvířecí duše, hmotná. Nástroj tohoto životního principu je různý jen individuálně anebo podle nejnižšího druhu (species infima). Zůstává tedy rodová proporce, a snad i více. Je tedy naprosto logické a spekulativně celkem snadno vysvětlitelné, že se choval skokan s ropuším mozkem jako ropucha a naopak. Mozek totiž zůstává stále ropuší, i když přejímá životní impuls z jiného zdroje. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, proto životní pudová hnutí se usměrňují (= transformují) podle mozku a konečná instinktivní rozhodnutí zvířete ztrácejí svou prvotní závislost na zdroji, z něhož jdou a mají ráz posledního určovatele — jímž je mozková soustava, není-li tu jiného rušivého zásahu.

Sekání dřeva zůstává stále v řádě sekání, ať již pracuje sekyrou žena či muž, a rozdíl je snad jen v množství a vytrvalosti práce. Právě tak se zdá spekulativně důsledným předešlé vyřešení, neboť hlavní příčina (životní princip) a nástroj (mozek) zůstávají aspoň v určité úměrnosti.

b) Druhý předpokládaný případ: přenos mozku mezi zvířetem a člověkem.<sup>2</sup> Dnes se uznávají tři stupně života: rostlinný, živočišný a rozumový. Zdroje prvních dvou stupňů (anima vegetativa a sensitiva) jsou upoutány na hmotu a hynou s ní. Duše lidská je rozumová, proto duchová a nesmrtelná. Rozhoduje sama o sobě svobodnou vůlí, čehož hmota není schopna. Ježto však člověk je svou přirozeností duše a tělo, je schopna lidská duše funkcí duše rostlinné (zachování sebe a druhu) i duše smyslové (smyslové vnímání). Vlastním jejím konem však je duševní činnost rozumová. Aby lidský mozek byl k ní schopným nástrojem, musí k ní míti zvláštní úměrnost svého složení, jakýsi třetí stupeň zladění, nad stupněm rostlinným a živočišným. Normální lidský život je tam, kde je normální lidská duše a normální lidský mozek.

Dáme-li lidský mozek zvířeti, nikdy nebude schopno myšlení, protože zvířecí duši chybí schopnost uvést do činnosti třetí nejjemnější stupeň mozkové stavby. Je tu příslušný nástroj, ale není tu příslušný hlavní činitel. Je to podobný případ, jako s člověkem, jenž má sice nejdokonalější hudební nástroj, ale sám od přírody nemá naprosto hudebního nadání ani cviku.

<sup>2</sup> Pro přenos mozku lidského by se musila překonat ještě jedna praktická obtíž: lidský mozek má tak jemnou stavbu, že odumírá, není-li i sebemenší čas ožívován přílivem čerstvé krve. Je tedy nebezpečí, že by v době přenosu odumřel.

Dá-li se zvířecí mozek člověku, bude se chovat skutečně jako příslušné zvíře. Neboť je tu sice schopný příslušný hlavní činitel (lidská rozumná a svobodná duše), ale není tu schopného nástroje: „Umělec, mající vytvořit krásný, jemný obraz kusem dřeva místo jemných štětců a blátem místo barev.“ Tento závěr je potvrzen i běžným názorem na slabomyslné. Jsou lidé, ale duši je bráněno v dokonalém rozvinutí činnosti nějakou organickou poruchou (= vada nástroje). Rovněž tak je tomu s nemluvnaty, kde však jde o vývoj nástroje.

Závěrem: je-li tedy zmíněná zpráva pravdivá, neotřese ani zdravou filosofií ani věrou, nýbrž naopak — potvrdí jejich učení.

B—r J—M.

### *Několik kritických biofysiologických principů přirozené sexuologie.*

Jen zcela náhodou, vlastně mimo konečný účel této studie míním uvést několik kritických poznámek k Reichově „teorii“ sexuální. Nečiním nároků na úplnost kritiky, neboť úplná kritika není účelem této studie. Význam této kritické stanovisko má jenom potud, pokud se stalo biofysiologickou základnou pro stanovení několika fyziologických principů sexuologie přirozené, sexuologie takové, jak jest nutno na ni hleděti s hlediska moderní medicíny. Víím, že kritika Reichovy publikace není aktuální, mohl jsem si vybrati kteroukoliv jinou, ale rozhodně právo na aktuálnost má aspoň důsledek, k němuž se pokusím dovésti. Zejména ovšem dnes, kdy stále nebezpečí nejenom chápání, ale zejména realizování podobných sexuálních teorií jest rozhodně velmi, velmi akutní.

#### *I. Formální objektivní vady Reichova „Sexuálního boje mladých“. Zločin spáchaný neobjektivní pseudovědou.*

Byl bych dalek toho, přikládati celé Reichově publikaci jakoukoliv vědeckou snahu nebo vědecký ráz, projevený aspoň snahou, a proto nechtěl jsem vývody, ostatně velmi naivní a nevědecké, pokud jest mi možno, podrobiti vědecké objektivní kritice, ale jsem k tomu donucen vlastním, jistě neoprávněným tvrzením autorovým v úvodu, v němž uvádí, komu celá publikace je věnována, a proto se nedivím, že měl odvahu toto ve svých vývodech tvrditi:

„Tento spis je psán pro mládež bez rozdílu věku. Jeho účelem není obyčejný (!) „výklad“, který by obcházel atd. . . ., nýbrž chce dáti mládeži podle nejlepšího vědeckého (!) přesvědčení určitou odpověď na otázku její pohlavní zralosti,

ježto vyvozuje neúprosné důsledky z dosavadních výsledků sexuální vědy (!!) a sociologie . . .“

Z tohoto celého plánu se autorovi zdařil snad jedině „účel“. Opravdu nikoliv obyčejný „výklad“, ovšem ve smyslu mnohem horším, než si sám autor snad myslil.

Dvě věci překvapí čtoucího:

1. Brutalita, s níž autor razí cestu svým neoprávněným, neodůvodněným, a co nejhoršího, za vědecké vydávaným domněnkám do nejširších vrstev, zejména však mezi mládež, tedy téměř s naprosto jistým zásahem, se značnou morální otupělostí, bez uvažování o možných následcích, poněvadž není možno věřiti, že by někdo se takhle mohl mýliti. Tím hůře, kdyby tyto lži vědomě pod pláštěm vědy vnucoval.

2. Dále překvapí neobjektivnost. Naprostá nepřesnost objektivní i vědecká, projevená již ve větné koncepci: střídání dvou zcela rozdílných názorů ve formě: je sice . . ., ale nesmíme . . . atd. Viz úvahy o škodlivosti onanie, její doporučení a opět zamítnutí, úvahy o principu „věčné lásky“, její odmítnutí a její doporučení, a to vše ve větách za sebou bezprostředně následujících. Není stálý ani v jednom názoru, ostatně to jest zcela pochopitelné, poněvadž sám tomu nevěří. O různém nedopatření v odborné terminologii nemluví, poněvadž jsem nucen používati překladu v publikaci „Levé fronty“, poněvadž originál jsem si nemohl opatřiti. Mluví však zásadně o orgánu místo o funkci, čímž si princip, zejména nervových dějů velmi zjednoduší na lokálně omezené pole a dopouští se ovšem snadno chyb, plynoucích z přílišného zjednodušení. V anatomickém, dále v normálním a zejména v patologicko-fysiologickém popisu se dopouští mnoha omylů a nepřesností, jak vysvitne zejména z kritiky v dalších částech této studie.

Omyly v anatomickém popisu: Deskriptivní část anatomického popisu mužského genitálního traktu zapoměla na paraurethrální žlázy, tvořící klinickou jednotku s Cooperovými žlázami (což má význam pro charakteristiku tak zvané klidové funkce sexuální). Popis lokalisace epidydimidis (nadvarlete) je špatný, neboť caput epidydimidis jest uloženo nad, a corpus a cauda za varletem. V popisu genitálního traktu ženy je to ještě horší. Velikost ovarií, popisovaná Reichem, jest prostě jedinečná, rovněž naprosto špatný je popis průběhu tub. Při celkem správném popisu virtuální uterinní dutiny naprosto neočekávaně překvapí tvrzení o existenci „kanálu“ v hrdle děložním, což velmi by překvapilo každého, kdo má jenom nejzákladnější poznatky porodnicko-gynaekologické, tím spíše, že pak autor poučováním z tohoto oboru snaží se pracovati na vzbuzení zdání vědecké odbornosti a umír-

něnosti. Ovšem, jak to dělá, to tvoří další věcný podklad pro jeho odsouzení. Jeho naprosto nesprávný popis porodu, zejména v druhé době porodní, ale i v ostatních dobách, bezpečně ukazuje, že nemá autor gnotifikaci mluvit o problému sexuality s hlediska lékařského. Že tomu tak jest, dokazuje mimo jiné též fakt, že tuberkulóza se podle Reicha přenáší nachlazením („zatím co chřipka nebo úbytě přenáší se na příklad pouhým nachlazením ...“). Tedy velmi povážlivé, máme-li věřit různým jeho domněnkám o škodlivosti nebo o nezávadnosti jednotlivých forem sexuálního života.

Z histologie a embryogenese je to ještě horší. Autor neví asi o mesenchymu, jak plyne z popisu embryogenese. Jednoduchá přeměna blastuly v dvojlistou gastrulu se mění v jeho zmateném popisu v úplnou eskamontáž. Z fyziologie, autorovy znalosti vůbec mnoho pokulhávají za dobou, nehledě k nesprávnostem: autor neví ještě o sekretorické funkci epidydimis, semenných váčků, které stále ještě považuje jenom za receptaculum seminis. U prostaty ve fyziologii sekrece měl uvést to, co uvádí pro Cooperovy žlázy, o významu tohoto sekretu pro vitalitu spermií. Funkce Cooperových a paraurethrálních žláz je více méně jenom mechanická, jak vyplývá z efektu při patologické hypersekreci těchto žláz, zvané uretorhoe. Tak bych mohl pokračovati dále. Ačkoliv vím, že věc nepsal autor pro odborně vzdělaného čtenáře, jsem nucen tyto hrubé nedostatky, ani snad ne na pěti stránkách obsažené, ozřejmiti a vzít je v počet při úvaze o závažnosti výsledků, k nimž došel, respektive k vysvětlení jejich nesprávnosti, zejména dovolává-li se autor lékařského názoru a stanoviska. To jsou jenom formalia a objektivní chyby namátkou uvedené, které i při shovívavosti otrásají důvěrou v jakoukoliv autorovu znalost odbornou, ukazují jasně nepřesnost, neobjektivnost, nevědeckost a nedostatek autokritiky, který jest nebezpečným symptomem nesvědomitosti a lehkomyšlnosti, s níž pisatel své pseudovědecké, ve svém, věřím, nechtěném důsledku, zločinné teorie vrhá na veřejné forum. Neměl-li autor sám dostatek odborných informací, měl jako autor povinnost opatřit si je, jinak se ovšem vydává nebezpečí, že právem jeho publikaci musí býti odňato jakékoliv, aspoň vzdáleně objektivní, vědecké zdůvodnění.

Tohle všechno nemíním a nebudu brát na zřetel při kritice jeho sexuální „koncepce“. Radím však důtklivě všem těm, kdož nemíní anebo nemohou studovat přesvědčivě další důkazy, aby tohle vzali na vědomí, dříve než počnou opravdu přemýšlet a čísti o jeho názorech, velmi nebezpečných pro každého, kdo si zvykl slepě důvěrovati všemu, co o osobě říká, že jest vědecky oprávně-

něné a tedy jediné zdravé. Tím horší ovšem jest, že oné celé publikace vlastně zneužil Reich jako vnadidla pro politické, ideové účely, jak se k tomu sám přiznává a jak uvedu v doslovných citátech na příslušném místě. V této věci byl Reich již vyřízen, poněvadž žádná ideologie by nepřetržila takové zbabělé využívání nejslabší, protože teprve freudismem zdůrazněné a proto dnes naprosto nesprávně přehodnocované stránky lidské přirozenosti. K této objektivní kritice jsem nucen svědomím, vnitřní nutností, vyplývající z reakce, vzbuzené zlovolnou, protože pseudovědeckou neobjektivností a mravní bezcitností. Protože autor, věřím, respektive chci věřit, že neuvědoměle, ale určitě zločinně ohrožuje vážně podrouškou vědy všechny ty, kdož se dostanou nikoliv do intelektuální, nýbrž do citové sféry této publikace. Tomu říkám zločin spáchaný pseudovědou.

Z autora o autorovi: W. Reich jest snad sociolog, zřejmě vzrušený freudismem, ale to nestačí naprosto ani k tomu, aby se stal sám pro sebe sexuologem „soukromým“, tím méně tak intenzivně propagačně činným. Zkušenosti získané psanými dotazy na přednáškách v politických organizacích komunistické mládeže a rudých sokolů a ostatních německých organizací téhož ideového založení, nestačí ani k ilustraci, byť i jen jednostranné, celého sexuálního problému, tím méně ovšem k vědecky ověřitelnému základu pro vybudování teorie, respektive systému „doporučování“ různých způsobů sexuálního aktu abortivního, tak široce propagovanému ve jménu pavědy typus Reich, což autorovi nejvíce zalívám. Míti určité tušení medicínsko-anatomické a fyziologické, krajně nesprávné ovšem, určité zdání psychologické, více méně patrný obdiv k Freudovi a velmi vyhraněnou ideologickou sociologii, to vše stačilo nanejvýš k vybudování, respektive k pokusu vybudovati tak zvanou „teorii sexuálního boje“, která stačila nanejvýš ozřejmiti svůj vlastní potlačený komplex. A nyní přistoupíme k vlastnímu řešení.

## *II. Omyly v předpokladech.*

Základním omylem celé Reichovy koncepce je předpoklad, nesprávně Reichem učiněný, obsažený v první větě celé publikace.

„Pohlavní ústrojí jest jak u ženy, tak u muže od nejútlejšího dětství (!) až do pozdního stáří (!) určeno k funkci pohlavní rozkoše a ukojení.“

V čem spočívá mylný předpoklad? (Upozorňuji, že toto jest základní omyl, na němž stojí veškeré další these nejen Reichovy, ale i jiných, vlastně všech nových, tak zvaných „volných“ se-

xuálních teorií.) Nesprávný předpoklad, na němž buduje Reich své další vývody, spočívá v mínění, že veškerá sexuální funkce slouží hlavně sexuální rozkoši a ukojení, což není vůbec nejen doloženo, ba ani oprávněno k předpokladu.

### *Důkaz per analogiam.*

Absurdnost tohoto názoru si velmi lehce představíme, přeneseme-li celou tuto základní thési Reichovy koncepce do sféry, dejme tomu, chuťové. Tato analogie není náhodná, jest odůvodněna histogeneticky (vznik z ektodermu v obou případech), funkčně (běží o funkčně mortifikované kožní taktilní receptory, chuťové buňky — Krauseho tělíska) a i definitivním stavem anatomickým. Tu pak hypotéza Reichova by zněla: Živáčí ústrojí slouží funkci chuťové a ukojení. Tedy jíme, respektive podle Reicha máme jísti proto, abychom měli určité sensitivně-sensorické sensace rázu příjemného, a nikoliv proto, abychom ukojili svůj hlad, jako přirozený výraz přirozené potřeby materiálu k obnově a k nové pracovní možnosti ve smyslu produktivním, tvořivém. Z toho celkem nejlépe vidíme amorálnost téhle these, její evidentní nesprávnost, ale též její nedomyšlenost s charakteristickou autorovou labilitou i v otázce ideologické, neboť tohle to by byla nejlepší charakteristika do štítu pro obžerství a podobné politováníhodné stavy, právě tak amorální, nesprávné, škodlivé a — neproletářské, jako tvrzení první — Reichovo. Pro neodborníky, myslím, tohle stačí, domyslí se jistě těch možných „výhod“, správně škod, které by tím pro individuum vznikly, a učiní si přibližnou představu o celé další teorii na tomto podkladě vytvořené. Míním však věc i jinak ozřejmiti a dokázati, což bude již mít význam pro účel této studie. Též pro oprávněné a lepší pochopení se mi zdá nejvhodnější stanovisko fyziologické, vlastně pojetí vyplývající z fyziologického studia celého aktu. Podstata a účel sexuálního aktu, plynoucí z fyziologického studia aktu. Jest nutno celou fyziologii sexuálního aktu rozdělit na dvě části. Předem upozorňuji, že obdoba fyziologická v aktu pro sexus mužský jest funkčně téměř analogická jako fyziologický proces aktu ženského. Tedy jedná-li o fyziologii sexuálního aktu, platí plně v podstatě totéž o sexu ženském i mužském. Sexuální akt aktivní jest nutno rozdělit na dvě části:

1. Část přípravná,

2. část efektivní, výkonná.

Část první, tedy první fáze, se skládá opět ze dvou částí. Část první fáze slouží k přípravě, resp. k umožnění aktu vůbec, to jest část první první fáze přípravné, charakteru *kvalitativního*, a část druhá první fáze přípravné, umožňující největší

výkon, maximální efekt v druhé fázi, tedy část přípravná charakteru *kvantitativního*. Tyto jednotlivé části jsou částečně odlišeny i výkonnými reakčními orgány, efektor, jimiž dosahují svého účinku. První fáze, tedy přípravná, spočívá na

1. reakci neurovaskulární, cévní, roztažení cév a jejich překrvení, nejenom místně, ale i v okolí, a tím ovšem s vlivem doznívajícím na celém organismu;

2. reakci neurosekretorické, k níž přistupuje účinek neuroglandulární a určité psychické působení.

Toto rozdělení první dynamické fáze podle reagujících efektorů jest podkladem fyziologického rozdělení této přípravné fáze dynamické na část přípravnou, kvalitativní, umožňující sexuální funkci vůbec, představovanou převážně (upozorňuji, že tyto jednotlivé fáze se vzájemně překrývají, nejenom tyto součásti první fáze, nýbrž i obě fáze končí různě jenom s rozdílem několika zlomků sekundy) reakci neurovaskulární (erekce) a na část umožňující maximální účín v II. dynamické fázi, která jest rovněž částečně neurovaskulární, 2. neurosekretorický, neuroglandulární a 3. psychický čili nervonervový účín přímý.

Druhá dynamická fáze — část výkonná jest charakterisována reakcí neuromuskulární, tedy reakcí svalovou, hladkých svalů traktu urogenitálního a příčně pruhovaných svalů, podle ovlivnění sexuálním affektem, tedy intenzitou citového zabarvení. Zřejmě vidíme, že složka nervová jest nejdůležitější výkonnou součástí celého sexuálního aktu, tvořící vlastně obě ramena reflexního nervového oblouku a kromě toho ještě receptor a v druhé fázi přípravné i efektor (reakce nervonervová). Tedy stupňování výkonu v II. fázi jest možno dosíci zvýšením reaktivnosti nervové. Zvýšení nervovou funkční schopnost přísluší především centrálnímu nervstvu, vnitřně sekretorickým orgánům za jinak normálních zevních podmínek funkčních (prokrvení, poměry látkové, oxydační, metabolické, teplotové, koloidálně chem. elektrické a osmatické). Největší účín přísluší však nejvíce nervovému systému, který příjemnými sensacemi, zvyšujícími všeobecně životnost — rychlost životních akcí — zvyšuje nejenom funkční schopnost nervového systému samotného (nervonervová reakce), nýbrž současně těmiž změnami, zvyšuje výkonnost ostatních výkonných orgánů, zejména v systému svalovém, který tvoří funkční příklad druhé, výkonné, doby sexuálního aktu. Zvýšenou životní aktivitu, specifickým účinem *příjemných* sensací nastane nejenom zvýšená schopnost reagovati a podnět, nýbrž i stupeň, intenzita reakce stoupá, nejenom v systému nervovém, nýbrž i svalovém, kde záleží na intenzitě, rychlosti a síle, smrštění a též na roz-

sahu, to jest na množství účastněných svalových snopců v maximálním výkonu, jejichž počet s intenzitou podnětů stoupá, jako výraz míšní, tedy nervové, irradiace.

Je tedy pochopitelné, že právě pro vlastnosti bioirritativní (t. j. život a současně reakci i ve všech reaktivnost zvyšující účín, zejména nervového systému) jsou příjemné pocity tak důležité ve fyziologii sexuálního aktu. Zejména se tento bioirritativní vliv projevuje ve zvýšené pohotovosti hektickým reakcím, při příjemných affektech, významným pro sexuální akt. Proti silným vlivům nepříjemným, působícím spíše ve smyslu zvýšené pohotovosti k tonickým reakcím, odpovídajícím útlumu, setrvání na výši první reakce, což odpovídá biochemické reakci podmiňující útlum, projevující se snížením vitální životní rychlosti až na minimum, čímž změny podnětem vyvolané trvají a mají za následek tutéž stálou reakci, jest nutno si uvědomiti, že příjemný afekt svým bioirritativním účínem urychlí vitální reakci všech pochodů které rychle na první biochemickou reakci urychlí též refrakterní fázi a tím přiblíží okamžik nové reakční dispozice na podnět dosud trvající, ten se dostaví a opět poleví, tedy typický klonus, charakteristický pro účinnou svalovou reakci v druhé, výkonné fázi sexuálního aktu. Tedy životní rychlost a reaktivní rychlost jest urychlována příjemnými afekty a tím pochopíme mechanismus všech ostatních změn v celém organismu, pochopíme, proč příjemné pocity tvoří součást sexuálního aktu, vidíme, že mají za účel stupňovati vlastní účel celého aktu, výsledek druhé dynamické fáze — ejakulaci, ale vidíme současně, že pocity příjemné nejsou účelem sexuálního aktu, poněvadž jejich význam jest jenom ten, že po nich následuje určitá, jimi v účinku stupňovaná fáze, která tvoří vlastní podstatu a účel sexuálního aktu. Poněvadž jenom z toho důvodu dochází v orgasmu mužském nejenom k maximálnímu výkonu svalstva systému sekrečního (hladké svalstvo, m. ischio-, m. bulbocavernosus a m. compressorbulbi), nýbrž i k reakci ostatních příčně pruhovaných, vůlí ovladatelných svalů, k zvýšené činnosti neurosekretorické a neuroruskulární i erektivně vrcholící v organismu, zdokonalující konečný nervosvalový efekt, *následující* jako podmínění reakce příjemnými afekty *předcházejícími*, které tedy nejsou samoúčelné. I když z důvodu immanence případně přetrvají. U ženy jest fyziologie sexuálního aktu stejná pokud se týče rozdělení, jenomže tam konečný efekt neuromusculární se projevuje určitými ssacími pohyby pánevního dna, jak vyplývá z anatomické struktury pánevního dna, které se smrští a poněvadž jest spojeno s centrem tendineum, s vazivovým středem, tvořícím určitý pevný bod pro fixaci všech

ostatních tkáňových elementů spodiny pánve, vyzvedne se svalovou funkcí celý tento tkáňový systém, spatium ischioirectální se zkrátí a tím hrdlo děložní relativně sestoupí do zadní klenby vaginální, současně stlačením dělohy, po stranách probíhajícími těmito svalovými svazky pánevního dna, se zmenší objem a nastane vychlípění alkalicky reagující hlenově cervikální zátky, působící přitažlivě na spermie mechanicky i chemicky. Opětným uvolněním stahu svalstva nastane zvětšení objemu uterinního a nassání této zátky, moment t. z. impregnační aspirace, umožňující vnikání spermií do děložní dutiny, vlastně do hrdla děložního k další jejich cestě.

Nemíním již problém dynamicky dále řešiti, hra se v klonickém rytmu opakuje, nemíním již mluvit o mechanice ostatních reakcí úplně podstatou stejných jako u muže. Z tohoto studia vidíme jednu věc jasně. Vyvrcholením sensitivně sensorickým, nejvyšším stupněm příjemného afektu, není ukončen sexuální akt, nýbrž tím vším jest jenom usnadněn a pokud se týče kvality a kvantity, v optimální míře zaručen maximální efekt následující, druhá dynamická fáze sexuálního aktu: studium ejakulace, méně již impregnační aspirace, tedy stadium výkonné, snad též sekreční bychom ho mohli nazvati, jehož citový přízvuk však již není příjemný, omezíme-li možnost účinnu předcházejících citových stavů, setrvačně trvající. Tedy jest s hlediska fyziologického naprosto přesně patrné: vyvrcholení nervového dráždění jest fyziologicky jenom koncem resp. vyvrcholením pouze *prvé*, dynamické fáze sexuálního aktu a tedy nemůže býti s hlediska fyziologického považováno za účel *celého* aktu, nýbrž má své oprávnění potud, pokud způsobí respektive umožní maximální efekt druhé dynamické fáze, stadia výkonného citu, vyvrcholení celého sexuálního aktu. Každé jiné použití tohoto citového vyvrcholení, k účelům jakýmkoliv, jest s hlediska *fyziologického* nutno považovati za *zneužití*. Koná-li se sexuální akt jenom pro tento efekt na konci první doby, první dynamické fáze, přípravné, mluvím o použití sexuální funkce aktivní abortivní. Vyvrcholením citu t. zv. orgasmem, s nímž Reich spojuje časově trochu předčasně částečné zbavení vědomí, končí první přípravná část, předcházející a umožňující maximální efekt v druhé dynamické fázi sexuálního aktu. Že orgasmus není způsobován ejakulací a tedy že ejakulace následuje orgasmus, je jasně patrné,

1. z toho, že kvantum, ba ani nepřítomnost ejakulátu a ejakulace (pathologické orgasmy dětí) nemá vliv na přítomnost orgasmu vůbec.

2. S tohoto hlediska bychom nemohli totiž vůbec mluvit o orgasmu u ženy.



3. Orgasmus jest reakce sensitivní a konečná fáze sexuálního aktu jest motorická. A zde právě přechodné bezvědomí, uváděné Reichem, jest výrazem tohoto psychomotorického úsilí, které dovede na příklad přerušiti i statickou innervaci, poněvadž jest nutno staticky modifikovati i různé svalové složky, které přicházejí v úvahu při irradiaci, při rozšířeném působení nervových vzruchů i na segment, mimo genitální sféru. Jde zde prostě o výraz fyziologického principu zaujetí nervové tratě, ve smyslu Uchtronského dominanty, impulsové důležitějším vzruchem. Jsou zcela známé případy inervačního „uvolnění“ pro dolní končetiny a z toho následující případný pád. Poněvadž zde vesměs jde o tratě eferentní motorické, je z toho jasně viděti, že běží o efekt *motorický*, nikoliv *sensitivní*, který kromě toho se sensitivně projevuje citovým korelátem, odpovídajícím stavu fyziologickému, resp. fyzikálně chemickému, způsobenému vyrovnaním veškerých potenciálů na všech součástech tohoto, k sexuálnímu aktu zaujatého aparátu, včetně s centrální soustavou nervovou. Tento stav jest citově modifikován v tom smyslu, že určité vyrovnaní potenciálů, charakteristické pro klidové stavy ideální podle dynamické teorie hmoty jest zde modifikováno v souhlase s teorií o entropii, konstatujíc určité manko a proto citové zabarvení se jmenuje určitým stavem depresivním, tento stav jest sice konečným citovým stavem, ale jest to teprve důsledek sexuální funkce, ale určitě zcela opačného rázu než Reichův pocit.

Poněvadž se tak děje vždycky, to jest: k druhé fázi sexuálního aktu, k oné výkonné části dochází vždy, bez ohledu na to, zda individuum sexuální funkce používá účelně anebo abortivně, vidíme v tom další důkaz, že tento *poslední efekt, motorický, propagační, rozmnožovací jest účelem sexuální funkce s hlediska fyziologického*.

Účel: vznik nového individua jest vlastním a jediným účelem sexuální funkce, fyziologicky vždy se dostavující tento účelný konečný efekt sexuálního aktu upozorňuje na to, i když se vědomě tento účel potírá, že každé jiné použití sexuálního aktu jest jeho zneužitím s hlediska fyziologického.

MUC Fr. R. Láška.

### *P. Las Casas O. P. Spor o jeho osobnost.<sup>1</sup>*

Je známo, že si nepřátelé Španělska vzali z bojů i spisů slavného obhájce Indiánů podnět k „černé legendě“, to jest k pomluvám civilizační práce španělské v Americe. Je také známo, že se proto

<sup>1</sup> Zajímavá je osobnost tohoto neúnavného obhájce amerických domorodců proti jejich vykořisťovatelům španělským. Neméně zajímavé jsou spory, jež Las Casas

mnozí Španělé dohněvali na proslulého dominikána a znetvořili a zatemnili zcela jeho pravou tvářnost. Neučinili tak historikové odborníci, nýbrž spíše essayisté, diletantští literární historikové a žurnalisté, pak oslavní řečníci při různých příležitostech (na příklad svátku Rasy a pod.) vytvořili ovzduší nechuti a nevážnosti k osobě Las Casově, líčíce jej jako podvodníka, nepřítele Španělska a pomlouvače vlastních krajanů, ba ztřeštěnce, který psal, jak mu to vnukala prudká a chorobná obraznost jeho.

Třebas by se toto počínání a jeho subjektivní důvody daly omluviti, s hlediska objektivního je nespravedlivé a mylné, jsouc vzbuzováno spíše vášní než klidným studiem událostí a prostředí, v němž Las Casas působil.

Pokusme se rozebrati všechno to, co dalo podnět v naší době k tomuto tažení proti Las Casovi! Odpovězme si nejprve na otázku, jak soudili o něm jeho vrstevníci a přímí následovatelé! Je příznačno, že se za dlouhého života P. Bartoloměje nikdo nepokusil vyvrátiti fakta, uváděná v jeho obžalobách proti španělským kolonistům. Měl ovšem mnoho nepřátel mezi dobyvateli (los conquistadores), výběřčími poplatků a jinými úředníky, sesazenými nebo obviněnými z přehmatů. Mnozí z nich se domohli sluchu v královské Radě pro Indie. Ale nenašli se lidé, kteří by se pokusili usvědčiti jej ze lži nebo omylu.

Neplatí tu námitka, že mužové z přehmatů obvinění neměli té obratnosti v písmě, aby se mohli postavit proti říznému bojovníku. Což neměli snad tolik bohatství, aby si zaplatili obratného obhájce? Nejen tedy se nikdo neodvážil vyvrátiti obvinění Las Casova, ale nepokusil se ani zlehčiti jeho autoritu. Las Casas se mohl ovšem někdy mýliti nebo upřílišovati, než nečinil tak nikdy vědomě s úmyslem klamati, ani si nevymýšlel události, ani je nepřizpůsoboval svému záměru. Pravíť sám v dopise Carranzovi, zaslaném r. 1555: Velmi zlé jest i bylo, že po čtyřicet let, co upozorňuji krále, prince a jejich rádce na toto vylidňování... nikdo se nesnažil vyzkoumati opak mého tvrzení, aby mne ve zmatku přiměl odvolati to, co jsem tvrdil. Ale pohleďte, otče, jak ještě je vřelá krev sousedů a obyvatel, kteří se včera nevešli do mnohých krajů a království indických, i na živu jsou mnozí z vrahů a ničitelů pokolení lidského, kteří je vylidnili, i archivy královské jsou plny procesů, zpráv i počtů i (jsou ještě) jiná nesčetná svědectví tohoto krveprolévání... není živoucího člověka, leda by byl blázen, který by se odvážil to popírati, ani takového, vede proti zastáncům vykořisťování a v nichž se řešily spleť otázky theologické, právní i filosofické. Účelem těchto řádků je objasnit tyto u nás méně známé věci, poučné i se stanoviska vývoje křesťanské kultury.



který by tvrdil opak... i jest pravda, co mi, tuším, před čtrnácti dny bylo řečeno osobou z Rady indické, poděšenou tyranstvím, o kterém se v ní nyní slyší a jedná, že by mě musel Bůh vyslychat, že jsem neučinil polovic toho, co jsem byl povinen, neboť Bůh mně vložil do rukou úkol tak zbožný a tak obtížný...“ Argument tento se nedá jen tak zvrátiti a napravití nynějšími odsuzovateli Las Casase, kteří by nejraději po čtyřech stoletích prohlásili neplatným to, co nemohli učiniti Španělé století XVI., ač se jich to mnohem více dotýkalo.

Ptáme se nyní, z jakého důvodu se nynější spisovatelé obrátili nepřátelsky proti Las Casovi a proč jím opovrhují? Či snad proto, že se jeho mateřské srdce slitovalo nad nebohými domorodci a že měl odvahu lví, aby jich hájil a hledal úlevy pro jejich těžké postavení? Už jsme řekli, že to nebyli historikové, kteří dali podnět k tomu, aby byla umenšena úcta, již se Las Casas od století těšil. Vždyť právě dějepisci druhé polovice století XIX. (Quintana, Angličan Arthur Helps, Američan Kar. Gutiérrez a zvláště Španěl Fabié „Vida y escritos de Fr. Bartolomé de Las Casas“, Madrid 1879), opírajíce se hlavně o klasický životopis bratra řádového Antonína de Remesal (z počátku XVII. století), prohlásili dominikána Las Casas za velikého apoštola, slávu Španělska, ba celého lidstva, jehož velikost mravní sotva má v Americe sobě rovné.

Přiblížil se však rok 1892, čtyřsté výročí objevení Ameriky, a s ním velmi vhodná příležitost velebiti velké postavy z dějin objevů a dobývání Nového světa. Jména slavných plavců a dobyvatelů byla vynášena mnohem více než dílo misionářů a nositelů kultury. Kongresy, přednášky, slavnostní promluvy, publikace, nesčetné články novinářské i časopisecké připomínaly velikou minulost. Zvláštního významu nabyla tehdy založená revue „El Centenario“, již bylo opravdově vzkríšeno studium doby objevů a amerických dějin. Jen jméno Las Casovo zřídka bylo vyslovováno, a stalo-li se tak, nebylo to na jeho oslavu.

Co se přihodilo, že se dosavadní dobré mínění o něm najednou změnilo? Snad některý badatel archivní objevil senační fakta, která na postavu velikého misionáře uvrhla nepříznivé světlo? Nic takového se tehdy nestalo. Ale jubileum se omezilo na oslavu odvážných dobrodruhů a statečných vojáků, do níž špatně zapadala vzpomínka na nepoddajného a tvrdošíjného žalobce přehmatů, jež nutně provázely výboje válečné. Jest litovati tohoto antagonismu mezi velebiteli výbojů hmotných a duchovních, neboť právě hlasatelé náboženství a obháje práva domorodců vtiskli výbojům válečným lidštější ráz.

Tak tomu nerozuměli oslavovatelé onoho vý-

ročí, neboť mlčíce o zásluhách Las Casových nebo se jim dokonce protivíce, znehodnotili je a projevíli neúctu k dílu Las Casovu a nepovážili, že — kdyby udáním přehmatů a zákony na jeho podnět ve prospěch domorodců vydanými nebyl brzdil krvavé výboje, svým dílem evangelisačním pak nebyl vtiskl kolonisaci a správě snad jiného ducha, bylo by konečné vítězství síly nad právem slabých provázeno nespoutanou krutostí, podněcovanou jen žízni po zlatě, a Španělé by se byli v jubilejním roce museli spíše rdíti studem než jásati uspokojením.

Je politování hodno, že to byl sám Menendez y Pelayo, literární historik a křisitel slavné kulturní minulosti španělské, který ve článku „Dějepis- ci Kolumbovi“, uveřejněném v uvedené již revui „El Centenario“, neúprosně a nespravedlivě posoudil nejpovolanějšího z nich P. Bartoloméje Las Casas. P. Manuel Ma Martínez v revui „La Ciencia Tomista (listopad—prosinec 1934) podrobně rozbírá, větu za větou, úsudek Menéndez a Pelayo, aby dokázal jeho nepřesnost a nespravedlivost — proto, že bývá přejímán bez kritiky jinými spisovateli. M. Martínez při vši úctě k slavnému literárnímu historikovi řídil se heslem „Amicus Plato, sed magis Amica veritas“.

Začíná pak Menéndez y Pelayo svůj úsudek o Las Casovi slovy: Velikost osobnosti není popírána, ale je to velikost přísná a hranatá, víc velikost člověka činného než myslitele. Ideji měl málo a (ještě) byly přibity na jeho ducha nehybnými hřebíky, prudký a tvrdý byl jeho charakter, vznětlivý a cholerický temperament, nepohodlný a drsný fanatismus školy, jeho řeč nezdrželivá, plna nadsázek, směs školského pedantství a hrubých urážek. Sama láska dostávala hořkou příchut', procházejíc jeho knihami.“

Zdá se, že tato slova mají moc přesvědčovati. Dogmatický tón, síla výrazu, úsečný sloh mohly získati i ducha méně lehkověrného. Pisatel sám dosvědčuje, jak na něho kdysi působila a jak byl jimi, aspoň na okamžik, zviklán v obdivu pro velikou osobnost Las Casovu. Zkoumáme-li však rozvážně a klidně podklad těchto slov, nechce se nám věřit, že vyšla z pera muže tak vysoké mravní a duševní úrovně, který jinak je v úsudku vyrovnaný, umírněný a poctivý ve svých kritikách, plný ohledu a shovívavosti k osobám, ať byly chyby nebo nedostatky jejich sebe značnější. Jen v úsudku svrchu uvedeném učinil výjimku, jako by tu šlo sice o osobnost bez odporu velikou, než oblundnou velikost nějakého zlosyna, jehož činy mohou vzbuzovati jen odpor. A Menéndez y Pelayo zde vyslovil odpor tak neomezeně, ať se dívá na osobnost posuzovanou s kterékoli strany. Připojíme-li k této nepopíratelné velikosti řeholní stav, důstojnost biskupskou, lásku a horli-

vost apoštolskou, úctu a vážnost, jaké se těšil Las Casas u státního kancléře, arcibiskupa a kardinála Jimenesa de Cisneros a u vládařů Karla V. a Filipa II., příznivý úsudek o jeho naukách u velkých theologů a právníků té doby, respekt, který vzbuzoval i u osob, jež byly poškozeny jeho útoky a spisy, zvláště pak úctu a vděčnost, s níž ještě nyní je vyslovováno jeho jméno po vši Americe potomky oněch Indiánů, jejichž ochraně a obhajobě zasvětil celý svůj život, není moudré ani spravedlivé, odezírá-li sám Menendez y Pelayo ode všech těchto věcí a vytváří s vášnivým zaujetím nového Las Casas.

Vraťme se ještě k slovům nespravedlivé kritiky Menendez y Pelayovy a pokusme se uvést její tvrzení na pravou míru! Velikost osobnosti Las Casovy se tedy nepopírá, ale hned se zlehčuje tato velikost přívlastky „přísná a hranatá“, které odpuzují, zbavujíce ji rysu duševní velikosti.

Rozlišování a různé hodnocení obojí velikosti — velikosti muže činného a v. myslitele nemohli bychom dnes schvalovati. Oboje velikost je skutečná a pozitivní. Ostatně velikost muže činného vychází spíše jen z velikosti jeho myšlení. A právě u Las Casase můžeme ukázat na velmi podivuhodné splnutí činnosti s myšlením.

Mluví-li dále Menendez y Pelayo o chudobě myšlenkové a tvrdošíjném lpění na několika málo myšlenkách, možno na to odpovědět, uvede-li někdo své metafysické názory na několik málo myšlenek — předpokládejme, že jsou dobré — je to spíše známkou vyšší vyspělosti duševní, neboť Bůh, nejvyšší intelligence, má vlastně jen jednu myšlenku. Když však od metafysiky sestoupíme do skutečného života, potvrdíme bez obavy, že naše tvrzení bude vyvráceno, že nikdo, kdo třebas jen zběžně přečetl díla Las Casova, nebude moci se ctí podepsati ona slova Menendez y Pelayo. Kdo může mluvit o chudobě myšlenkové u muže, který zvítězil v pověstném sporu se Sepulvedou, v němž byly přetřásány spleť a základní otázky právní, filosofické i theologické? A což díla Las Casova „Historia de las Indias“ a zvláště „Apologetica historia“ nesvědčí o úžasné a velmi rozmanitém vzdělání autorově, v němž se mu málokdo z vrstevníků vyrovnal? Nadto ukazují autora jako filosofa a theologa netušené síly a originality. Kdo se chceš o tom přesvědčiti, čti jen kapitoly XXII. až LII. uvedeného díla „Apologetica historia de las Indias“ ve vydání v „Biblioteca de Autores Españoles“, kterou Menendez y Pelayo sám redigoval. (Svazek sám vydal r. 1099 M. Serrano Sanz.) Kdyby jej byl Menendez y Pelayo jen byl prolistoval, byl by litoval úsudku, který v této věci o Las Casovi vyslovil r. 1892.

Obraťme se k další části posudku uvedeného

učence, která se týká temperamentu a charakteru našeho misionáře! Je ovšem pravda, že byl temperamentem cholerik, nakloněný k přísnosti, k hněvu a prudkosti. Ve spise „Apologetica historia“ mluví o vlastnostech jistých stromů, jejichž větve způsobují na tváři dotekem opuchlost, jsou-li postižení pleti bílé a flegmatictí, tvrdí, že jemu nijak neuškodily, protože je snědý a cholerik. Sebe tedy zřejmě označuje sám jako cholerika. Člověk za svůj temperament nemůže, ale je povinností jeho ukáznit svůj temperament, zejména využít jeho dobrých stránek. Pokud se týče Las Casase, bylo by třeba dokázat, že nedovedl ovládat svou hněvivost v řeči nebo skutcích. Následovníci Menendez y Pelaya nechť se pokusí najít epizodu v jeho životě nebo místo v jeho spisech, kde se projevuje vytykána mu prudkost a hněvivost, a uvedou je na potvrzení svého nepříznivého posudku! Stěží se jim to podaří, leč by falšovali fakta nebo překrucovali texty. Las Casovi se dostalo tolika příkoří a pronásledování, že by byla mohla dát podnět k výbuchům hněvu, zatím se projevila jeho trpělivost a mírnost, někdy v míře herojské.

Další přívlastky „nepovolný, drsný, fanatický, nemírný, pedantický, brutální“ spíše ukazují, že padají na toho, kdo je pronesl v prudkém záchvatu vášnivosti. Korunou jsou v posudku slova: „Láska sama nabyla hořké příchuti, vyslovena jeho rty.“ Ba tato slova odporují předcházejícím. Člověk jimi charakterizovaný nebyl by vůbec schopen lásky. „Takový tedy byl ten divoký bojovník, jež lidé minulého století chtěli proměnit v citlivého lidumila.“ A v úsudku se pokračuje těmito větami: Protože nebyl leč samým vtělením nesnášlivosti, nabyt tolika vlivu a konečně dosáhl vítězství tím, že vdechl z velké části našemu zákonodárství pro Indii svého ducha.“ Pro svou nesnášlivost nemohl být lidumilem. A jeho nesnášlivost dosáhla ohromného vítězství: nad zájmy a ctižádostí dobyvatelů, osadníků a obchodníků amerických, nad vůlí králů, guvernérů, rádců, právníků, ba nad vši úřední i duševní mocí celého státu. Španělské zákonodárství pro Indii vtělením ducha nesnášlivého! Na tato tvrzení už nevystačíme rčením: Někdy i dobrý Homér si podrímne. To je úsudek žalostné zaslepenosti. Kdo z následovníků velkého učence bude mít odvahu uvážít moudrost, lidskost a mírnost zákonů indických a nepovažovat je za největší chloubu své vlasti?

„Tón humanitářské polemiky byl na úrovni barbarství nejdivočejších pustošitelů Indií“. Další kus charakteristiky Las Casovy, která je směsí odporujících si vlastností: láska bez lidumilnosti, nesnášlivost a hašteřivost, hrubost a inspirace zákonů indických, humanitářství a barbarství —

to je obludný povahopis, vytvořený antipatií a předsudkem, fantasií a nenávistí, který nemá co činiti se vznešenou postavou skutečného Las Casas.

„Tehdy bylo možno Las Casase omluviti, protože velké zlo vyžadovalo heroického léku; ale když byly jeho pamětní spisy rozšířeny tiskem a chtivě čteny mimo Španělsko, nezdálo se už, že jsou svědectvím horlivosti zbožné sice, ale zároveň zahořklé, nýbrž obviněními a pomstychtivými hanopisy, které vyzdobeny byvše v Holandsku a Francii příšernými rytinami poprav, byly jako původní pramen s jalovými poznámkami pastvou a darem všem nepřítelům španělského jména až do dnešních dnů.“ Menendez y Pelayo tedy připouští, že Las Casas hojil velké zlo a že jeho počínání se dalo za jeho doby mluvit, než viní ho z pozdějších následků, které Las Casas nezamýšlel a nemohl předvídati. To už bylo dílo cizí zloby, zahraničních nepřátel Španělska.

Tak jsme tedy uvedli a zkoumali jednotlivé části pověstného úsudku, který vytvořil Menendez y Pelayo o Las Casovi a který dal podnět k pomluvám zasloužilého misionáře. Ti, kdož šli ve stopách kritikových, nedbali námitek proti jeho úsudku pronášených. Zde promluvila autorita povoláná, tak mysleli a nepovážili, že šlo o článek příležitostný, o téma, kterým se Menendez y Pelayo ani předtím ani potom už nezabýval — že jeho vývody nesouhlasí s míněním historiků nahore uvedených (Quintana, Fabié) a vůbec s někdejší všeobecným míněním, které měli o Las Casovi nejlepší a nejvzdělanější Španělé. Takto nemožno souditi o muži, jemuž nepřestane blahořečiti celá Amerika, pokud nevymrou její domorodci.

Přesto stále ještě straší nespravedlivá slova Menendaze y Pelaya, ozývající se v časopisech, novinách, v literárních kroužcích, ba i kazatelkách. Svátek Rasy (12. X.) dává vhodný podnět (srov. La Ciencia Tomista, listopad—prosinec 1934).

V nepříznivém světle líčí Las Casase dílo „*Espana en Indias*“, které napsal C. Bayle S. J. na obhájení kolonizační práce Španělska v Americe (Madrid 1934). C. Bayle, historik španělských misí, cítil se dotčen způsobem, jakým se o činnosti Španělů vyjádřil C. Carminati v italském díle „*Compendio di Missiologia*“, kde čteme: Zatím co se Východ rozpoltil schismatem a Západ bludařstvím reformace, jež vyrvala nesčíslné duše Církvi katolické, otevřel jí Bůh nesmírné pole apoštolátu: Ameriku. Bylo jistě úmyslem Boží Prozřetelnosti, že se dostalo vlastnictví oněch zemí dvěma mocnostem katolickým, Portugalsku a Španělsku. Není (však) na místě vzdávati těmto dvěma národům chválu, které daleko nezaslouží.

Snad nikdy nikdo nenosil jméno křesťana a katolíka nehodněji než konkistadoři poloostrova Iberského, kteří byli uchvatiteli a pronásledovateli ubohých Indiánů až do jejich vyhubení. Skvrna jejich mrzkých podniků se nikdy nesmaže... (2. kap., str. 123, III. vyd. Bergamo 1929).

Účel díla Bayleova byl jistě chvályhodný, nepochopitelné jsou však útoky jeho proti osobě krajana, dominikánského misionáře a biskupa Las Casase, kterého činí odpovědným za obraz, jež si učinil svět podle jeho žalob o kolonizační práci Španělska v Americe. Bayle obhájuje počínání Španělů i tehdy, když se obhájití nedá. Je na př. nadšen pro t. zv. enkomieny, zřízení, jež nejprve zavedl Kolumbus na ostrově Haiti (Hispaniole). Aby odměnil své věrné druhy, rozdělil K. mezi ně jistý počet domorodců, aby je přidrželi k práci zemědělské nebo hornické. Ti pak se stali jejich otroky, třeba se eufemisticky říkalo, že jim byli svěřeni. Kolumbus sice uložil těmto enkomenderům (encomenderos), aby s domorodci zacházeli lidsky, šetřili jejich žen a dětí a dali je poučiti o víře křesťanské. Než nezamezil zneužití tohoto zřízení, které se rozšířilo i na pevninu americkou, ale nikde se nezvrhlo tak, jako na Antilách. Enkomendero se snažil udržovati družinu svých 50 domorodců v úplnosti a dosáhl od guvernérů, že dovolili nahraditi nemocné, mrtvé nebo zběhlé domorodci jinými. Pak ovšem neměl pán na tom zájmu, aby šetřil svých služebníků. Ukládal jim nemírné práce a špatně s nimi zacházel. Zvykl si na ně hleděti jako na soumaru. Jiného výstřelku se dopouštěli guvernéri v tom, že udělovali enkomieny dokonce svým příbuzným a přátelům ve Španělsku.

Týrání domorodců vysilujícími pracemi způsobilo velkou úmrtnost mezi nimi, ano domorodci volili často dobrovolnou smrt, než aby snášeli déle útrapy. Nedivme se proto, že Las Casas potíral všemi prostředky, zvláště pak žalobami u trůnu španělského, tuto soustavu koloniální! Las Casas ve snaze dosíci její zrušení zajisté upřílišoval, zveličoval přehmaty španělských kolonistů. Ale jeho úsilí neminulo se účinkem. Nalezl sluchu u vlády španělské, která kladla zájmy mravní nad hmotné. Stal se hlasem svědomí španělského, hlasem lítosti a nápravy. Vidět v jeho žalobách čin protišpanělský je samo jednáním protišpanělským. Opravdové Španělsko se postavilo proti konkistadorům z vlastní krve, aby chránilo a pokřesťanilo americké domorodce. Hrabiví enkomendoři totiž pokřesťanění ztěžovali, nařízení vládních málo dbali, neboť kastilský král trůnil daleko za mořem. Mnozí Španělé by ovšem rádi vymazali ze španělských dějin bezpráví, na něž Las Casas poukazoval. Las Casas byl zajisté cele zaujat ochranou Indiánů, nikoli

však nenávidí k Španělům. Bayle chybuje, nepovažuje-li za nic to, co učinil pro ubohé Indiány, k vůli nimž se nelekal kolikere obtížné a nebezpečné plavby do vlasti. Ba Bayle se osměluje přičítat jeho úsilí ulehčit osud Indiánům ctižádosti Las Casasově, aby dosáhl mitry. L. C. nikde také nepraví, že všichni Španělé byli tyrany, naopak chválí je, byli-li k Indiánům milosrdní, a haní jen, když s nimi špatně zacházeli. Las Casas nebyl také prvním žalobcem proti krajanům, jeho řádovi spolubratři si na ně stěžovali již před ním a později se k dominikánům přidružili i františkáni, kteří neměli pro Las Casase leč slova chvály. Oni dokonce prohlásili, že opustí misie, nebudou-li položeny meze výstřelkům enkomenderů. Las Casas byl zprvu sám enkomendero, poznal z vlastní zkušenosti neblahé toto zřízení; když pak slyšel dominikány, kteří kázali proti jeho výstřelkům, vzdal se své enkomieny, stal se jejich spolubratrem a velmi horlivým následovatelem. Bayle nerozumí tomuto zanícenému horlivci, chvále spíše ty krajany, proti nimž Las Casas tak ostře vystupoval. Je nadšen pro enkomieny, velebí také španělské konkistadory a jejich hrdinské činy. Las Casas zas hledí na jejich kruté činy, jichž se neprávem dopouštěli. Kde onen vidí velikost, spatřuje tento bídu a ubohost. Výboje španělské v Americe se často dály bez právního důvodu a nebyly vedeny s nutnou křesťanskou umírněností, třebas znamenaly pro Španělsko skvělou epochu a nesmírné rozšíření jeho moci. Možno tedy na ně hledět se *dvou* stránek. Ať Bayle soudí o L. Casovi, jak chce; jisto je, že si L. C. zaslouží úcty pro svou apoštolskou horlivost i čestného titulu Otce a obháje Indiánů.

Jak patrně, úsudky o španělské kolonizaci a o činnosti Las Casově se rozcházejí. Nestranní historikové proto, snažíce se je objasnit, postupují velmi obezřele. Tak učinil J. T. Bertrand v dvousvazkovém díle „Histoire de l'Amérique espagnole“ (Paris 1928), když napsal: Objev a kolonizace Antil byly podstatným podílem, který měl Křištof Kolumbus v přeměně Nového světa, provedené Evropany. Je třeba tím větší důraz klásti na toto dílo Kolumbovo, že dalo od počátku podnět k nejvážnějším kritikám a nejprudším protestům, že bylo takřka úhrnem všech omylů a zároveň vší iniciativy tohoto velkého dobrodruha, že mělo posléz velmi mocný vliv na budoucnost španělské Ameriky, určujíc veškeren systém kolonizační. Je málo témat, o kterých třeba tak delikátně pojednávat, málo událostí, jichž výklad vyžaduje tuze velké nestrannosti a inteligence historické. Nezamýšlíme nikterak tvořit neomylné úsudky, pokoušíme se toliko chápat a objasňovat, aby druzí chápali.“

F. S. Horák.

## Demokracie v zrcadle pravdy.

### II. A. Hospodářský řád tvaru demokratického.

Tímto řádem jest stanoven poměr účelného usměrňování, užívání a tvoření národních hodnot pro dobro celého národa. Usměrňování toto náleží výhradně státu a má se k národu, jako rozum k člověku. Jako lidský rozum usměrňuje a projevuje svou hodnotu v sobě obsaženou prostřednictvím smyslu těla, tak také stát prostřednictvím jedinců národa.

Pozná-li lidský rozum potřebu změny místa u nějaké věci, poznává ji prostřednictvím nějakého smyslu a pomocí smyslu (třeba jiného) a spolupůsobením tělesné síly a údů potřebnou změnu vykoná. Změna místa nějaké věci pouhou rozumovou činností byla by nesmyslem. Rozumová činnost jest jen činností poznávací a usměrňovací. Takto jest i ve státě a jeho činností jest činnost poznávací (příjem vůle z moci národa) a usměrňovací (zákonodárné). Ostatní činnost jest jen činností národa. Z toho plyne, že *hospodářské podnikání státu a jeho zaměstnanců jest nemožné*. Možné jest jen u národa a jeho části. To podobno jest člověku, používajícímu síly, vzniklé v celém těle k činnosti jen některého údu, takže ostatní údy, nemající přirozené činnosti, se deformují. Podnikání národem vyslaných strážců (státních zaměstnanců) podobá se hajnému, najatému za plat k hlídání ryb v rybníku a lovcímu ve svůj prospěch zároveň se svými chleboďárci, tedy prospěch dvojité. Podílné podnikání těchto jest pytláčením, používajícím ve svůj prospěch nesvědomitosti některého člena z celku chleboďárců. Z toho jest jasno, že demokratický tvar nepřipouští hospodářské podnikání státu, ani jeho vyslaných strážců. Účelem státu, jak již podotknuto, jest účelné usměrňování hodnot ve prospěch národního celku a to podle spravedlnosti, vzniklé z vůle národa. V útvarech demokratických řídí se spravedlnost podle vpředu vyznačených vět.

### Národní hodnoty, jejich tvoření a usměrňování.

Všechny vlastnosti národa i to, co hmotně národ vlastní, jsou jeho hodnoty. Jsou to mírumilovnost, statečnost, touha po spravedlnosti, vzdělání, umění atd. Tyto závisí výhradně na hodnotách hmotných a jejich usměrňování. Správné usměrňování zaručuje národu sebeurčení. Hlavním činitelem útvaru národa jest jeho hmotná spotřeba a schopnost výtvarná (výrobní).

Poměr mezi těmito zove se obchod a usměrňování jeho jest možno jen nějakým směnným prostředkem, penězi. Tato usměrňovací činnost spadá na prvé místo do výhradné pravomoci státu. Z jeho nařízení vykonává několik jedinců

pomocí technických zařízení tuto činnost usměrňovací, jejímž úkolem jest: 1. vydávání směnných poukázek, krytých určitým množstvím hodnoty, jež slovou oběživo, peníze; 2. sleduje vývin národního hospodářství a podle jeho směnné potřeby vydává a stahuje oběživo; 3. střeží své výhradné právo vydávání oběživa.

Takový ústav nese u nás název Národní banka. Činnost jeho má se k státu jako zrak prostřednictvím oka k rozumu.

Oběživo pod jménem peníze jest jen pomyslný tvar, označující množství nějaké hodnoty a závisí pouze na důvěře v spravedlnost státu. Vydávání oběživa, jak již řečeno, jest jediné v pravomoci Národní banky a musí se dít tak, aby veškeré hodnoty v národě obsažené byly směnné. Mezi tyto samozřejmě patří i výrobní schopnost každého jeho jednotlivce a chtění tvořit hodnoty národní. Tam, kde jest soustředěno výhradní právo vydávání směnných poukázek na hodnoty, tam zajisté musí býti vyhradná pravomoc k ověřování hodnot. Jinak vydávání peněz jest nemožno, poněvadž tato práva podle zdání dvě, jsou jedno a totéž.

Demokratický tvar národa nepřipouští vydávání oběživa jeho složce nebo jednotlivému občanu, ale také nepřipouští ověřování hodnot mimo Národní banku.

Bankovní ústavy, které sice nemají práva vydávání bankovek, ale mají právo k ověřování hodnot, nejsou možné v útvaru demokratickém, poněvadž svou ověřovací činností hodnoty netvoří, nýbrž jen bursovními spekulacemi majetek národa buďto nadhodnocují nebo znehodnocují ve svůj prospěch, lépe řečeno, zavádějí a udržují klam v národu.

Názorně řečeno: Penězokaz, který vyrobil a za hodnotu změnil vyrobenou bankovku v ideální hodnotě 1000 Kč, převedl tímto způsobem hodnotu v této výši ověřenou na místo podle spravedlnosti nepatřící a proto podléhá trestu. Naproti tomu bankovní ústav, který klamně ověřil hodnotu nadhodnocením nebo znehodnocením, poškodil podle spravedlnosti ve prospěch a ke škodě hodnotu hodnot, nepodléhá trestu. Toto pak není tvar demokratický, nýbrž liberalistický.

To znamená, že podle demokratického tvaru jsou *soukromé bankovní domy nepřipustné*. Hospodářský řád jest vždy a musí býti svou spravedlností spjat se řádem politickým a jest nemyslitelné, aby národ měl zájem na politice demokratické jen pro ni samu, nýbrž vždy si jí žádá jako prostředku k demokracii hospodářské.

### B. Sociální řád tvaru demokratického.

Řádem tímto jest stanovena činnost státu ve směru životní úrovně jedinců národa, vyřaze-

ných z činnosti tvořivé, to jest osob neduživých, starých, nedospělých, nezaměstnaných. Činnosti této se věnovaly v dřívějších dobách jednotlivé osoby, nyní se jí věnují spolky t. zv. dobročinné, třebaže s hlediska národního celku to žádná dobročinnost nebyla a není. Jest nemyslitelné, aby osoby, které daly své hodnoty národu ve způsobu své práce nebo budoucně své hodnoty dají, po vyčerpání nebo před počínáním tvoření jejich byly z národního celku vyloučeny. (Tak se to dělo a dosud děje, ale to jest přípustno jen ve tvaru liberalistickém.)

Demokratický tvar něco takového nepřipouští a to z těchto důvodů: Každý jednatel jest přirozeně nucen tvořit hodnoty vždy pro celek a v celku národa, jehož jest částíčkou, a povinnosti jsou vždy vzájemné. Jinak je to nemyslitelné. Záleží jen na usměrňování a vyjasnění tohoto vzájemného poměru. Zde se naskytuje útvarům zákonodárným nejširší pole působnosti. Tato se děje a musí se vždy dít ve směru hledání pravdy a tu pak jest stanoviti pod názvem „zákony“ míru životu národnímu potřebnou.

Podle toho stává se zákonem absolutní pravda, zákonodárci objevená a národu tak objasněná, aby se v praktickém životě národa stoprocentně uplatnila. Všechno, co národ svou činností projevuje, musí se dít podle míry. Co jest proti, nebo co jest vedle, jest vegetace mimo národ. Jít na cestě zákona proti směru je nemyslitelné. Jít mimo zákon proti směru jest zrada a jít souběžně mimo zákon jest vegetace národu škodlivá.

Poněvadž národ jde stále s časem vpřed, objevují se u něho nové a mizejí podřadnější jeho hodnoty, nemající místa na cestě zákona, to znamená, že jsou vytlačovány z jeho mezí. Tímto způsobem nastává vegetování a cizopasnictví, běžící mimo národ.

Vegetace (sociální bída) a cizopasnictví nemají místa v dem. útvaru. Aby tyto zjevy zmizely, o to se staralo zákonodárství všech útvarů a v každé době; pečovalo o usměrňování chodu na cestě zákonů a starost tato se objevila ve způsobu sociálních zařízení. Každé sociální zařízení má usměrňovati životní úroveň jedinců sociálně slabých. Poněvadž toto usměrňování jest ověřování hodnot, spadá do výhradné pravomoci státu.

Činnost tato má se k státu, jako se má zrak k rozumu. K poměru tomu jest zajisté potřeba prostředníka; neboť jako není myslitelné, aby rozum vnímal barvu světla některými jinými částmi těla, leda okem, tak jest nemožno, aby stát usměrňoval životní úroveň sociálně slabší části národa nějakým soukromým zařízením.

Z toho plyne, že podle dem. tvaru, má-li se

zabrániti na jedné straně vegetování na těle národa, na druhé straně vykořisťování národa cizopasníky, jest *nutné zrušení soukromých pensijních a sociálních zřízení*.

Na příklad pozorujme statistiku a uvidíme, jak na jedné straně nejen že přibývá nezaměstnaných dělníků, ale také střední stavy počínají klesati pod životní úroveň níž a níže a to nedostatkem hodnot. Na druhé straně však, na příklad v ústavách pensijních, hromadí se sumy hodnot a jest možno očekávati, že za nějakých 40 až 50 let budou ústavy tyto úplně ovládat národní hospodářství států, jestliže zde vůbec ještě nějaké národní hospodářství bude.

A zde jest nutně potřeba usměrnění a bylo by potřebí zakročení státu, neboť na této úpravě závisí nejen dnešní pochybné hospodářství států, ale zároveň národní otázka. Proto v zájmu národního sebeurčení jest nutno vybudovati jen jedinou pensijní instituci sociální péče národní a to přímo pod správou státní. Taková instituce vypadala by jako instituce hospodářská (Národní banka), obě tyto musí pracovati v těsné součinnosti. Pravomocí její bylo by usměrňování životní úrovně osob, vyřazených z tvoření hodnot. Její činnost v hlavních rysech by záležela v tom, že by stanovila potřebné směrnice a pečovala o jejich dodržování. Směrnice tyto pak byly by asi takové:

1. Pensijnímu pojištění podléhají všichni občané mající státní příslušnost.

2. Pojistné dávky, vypočtené percentuelně po-

dle příjmu pracujícího jedince, odvádí pojištěnec vždy v násobku členů své rodiny.

3. Pensijní případ nastává okamžitě neschopností práce, vyřazením z pracovního poměru, následkem nedostatku práce a u mladistvé osoby dnem dosažení 18 let, není-li v zaměstnání. Osoby do 18 let jsou počítány jako členové rodiny. U osob studujících, studují-li řádně, trvá právo to do doby 24 let. Požitkové třídy jsou stanoveny podle osobní hodnoty a sice základna požitků musí stačiti k úhradě nejnutnějších životních potřeb bez ohledu na výkyvy drahotní. Na příklad: denní základ požitků pro jednu osobu rovná se takovému množství peněžní hodnoty, jaká jest počítána na jednoho muže armády v tentýž den v tom onom kraji.

Názorně řečeno: třída I. (dělnická), tř. II. (úřednická), tř. III. (vyšších úředníků). Pensijní důchod vyššího úředníka, majícího manželku, dvě nezaopatřené děti ve stáří do 18 let a jedno studující přes 18 let se rovná 1 x III., a II., a 2 x I., 1 x II.

Potřebné peněžní hodnoty kromě pojistných dávek byly by stanoveny zákonem o úrokové míře a sice tak, aby dvě pětiny všech úroků plynuly ve prospěch tohoto ústavu.

Tímto způsobem odstranění se demoralisující vegetování a cizopasnictví jedinců na těle národa, to znamená, odstranění se nezaměstnanost, zároveň s protidemokratickým tříděním jednotek v poskytování podpor vyživovacích.

F. J. Havrlant.

## KRITIKA

Rud. I. Malý: *Kříž nad Evropou. Revoluce dvacátého století*. Neubert A. Praha 1935.

Důkladně propracovaná kniha dra Malého byla uvítána kritikou všeobecně velmi sympaticky. Ve čtyřech větších oddílech pojednává důkladně s vědeckou odborností o naléhavých problémech a otázkách doby. Co však je zvláště třeba vyzvednouti v této práci, je fakt, že dr. Malý postupuje *principiálně*, t. j. ze *zásadního stanoviska* se dívá na věc a nebojí se při tom říci pravdu, mnohdy dosti krutou. A právě tomuto *zásadnímu* stanovisku je dlužno přičíst, že, ač byla kniha napsána již před několika lety, nebylo v ní třeba měnit nic podstatného, neboť „skutečná vnitřní *povaha* osob i věcí a skutečná vnitřní *souvislost* dějů a směrů se snadno nemění“. — Tvářnost doby a různých směrů posuzuje Malý z *duchovního* stanoviska, neboť si je vědom, že „s tvářností každé doby je tomu stejně jako s každou lidskou

tváří: co lidské tváři dává určitý a jednotný výraz, je duchovní charakter. Čím méně je duchovní intensity, tím ostřeji vystupuje do popředí každá neúměrnost tělesná a hmotná. Tvář bez duše je pokaždé jen nevýraznou maskou. A každá doba tím nutněji svým kulturním portretistům se mění pod rukou jen v karikaturu, čím méně je v ní kulturní intensity a čistě duchovní „charakternosti“ (str. 30). Naši dobu charakterisuje případně: „...základním rysem této doby je právě všeobecná duchovní vlažnost a strakatá duchovní míchanice, nestálost, povrchnost, necharakternost... chybí jí však v každém směru opravdovost, jednota, pevný tvar a vnitřní podstata.“ (31). — Při stati o demokracii, která má být *kvalitativní*, praví: „Dobrá, totiž kvalitativní demokracie nemůže býti bez náboženství. Nemůže býti bez obecného mravního řádu a bez obecné mravní závaznosti... a nemůže tím náboženstvím být náboženství individuální, sektár-



ské, neboť... nejde o blaho jakékoliv... nýbrž o hodnoty nejosobnější a obecné.“ A tedy závěr je, že to může být náboženství jen *katolické*!

V knize jsou skutečné poklady. Nelze vše zde otisknout, neboť bychom museli přepisovati téměř stránku za stránkou. Je si jen přáti, aby se kniha, obsahující tak zdravé principy a postřehy, dostala do nejširší veřejnosti. Tolle, lege! J. Z.

B. Kieszkowski, *Platonizm renesansowy*, Warszawa 1935, Biblioteka Przeglądu filozoficznego. Stran 130.

Zatím co o renesančním umění byla sepsána bohatá literatura, zůstalo studium renesanční filozofie dosud nerozvinuté. Autor zachytil vývoj a nauku platonské školy florentské v XV. století. Studie je velmi hodnotná, poněvadž se zakládá většinou na nevydaném rukopisném materiálu knihoven italských.

Akademie florentská se snažila vypátrat souvislost křesťanství, platonismu a Mojžíšova zákonodárství. Platonskou teorii lásky rozvinula s hlediska kosmologického, morálního a sociálního. Hlavní zástupce školy je Marsilio Ficino (1433–99). Zabýval se kosmologií, antropologií a filozofií náboženství. Ve filozofii náboženství není sice paganista, ale křesťanství pojímá jako rozvojový stupeň obecného náboženství. Tento vývoj mu není plynulý. Jednotlivci se vyšinuli na vyšší stupeň. Křesťanství pak je pokračováním a dovršením theologie antické. Zdá se, že nepovažoval vývoj obecné theologie za ukončený.

I ve florentské akademii se shledáváme s úpadkovým zjevem starověku, s orfickými a mysteriosními naukami. Akademie čerpala z Olympiodora, Strabona, Diodora, Jamblicha a Porfyria. Sám Ficino přeložil Hymny orfické a Orphica Argonautica (tiskem nevydal). Jak na Hymny orfické hleděli, praví Pico: Nomina deorum, quos Orpheus canit, naturalium virtutum divinarumque sunt nomina. Qui nescierit perfecte sensibiles proprietates per viam secretae Analogiae intellectualizzare, nihil ex hymnis Orphei sanum intelliget. Svět je v thelogii orfické oživený organismus a člověk část vesmíru.

Hymnům orfickým byla věnována taková pozornost, poněvadž je pokládali za pramen antické theologie.

Studie musí býti vděčně přijata. K. Ch.

Fr. Bernardus Mariani OSM, *Philosophiae christianae Institutiones in usum adolescentium* (Marietti, Torino, cena 3 svazků 15, 30 a 28 lir).

Z živelného obrodného hnutí tomismem rodí se díla, jež obrovské dílo Akvinatovo systemati-

suji pro školní i soukromé vyučování a zpřístupňují každému, kdo chce formovat svého ducha filozofií scholastickou, „zlatou moudrostí sv. Tomáše“. A poněvadž u nás se dosud na školách filozofii sv. Tomáše bohužel neučí, a každému není možno navštěvovati filozofické kursy, je nutno ji studovat soukromě. A k tomu účelu se bude zvláště výborně hodit, mezi jinými, toto dílo, jež podává soustavně, přístupně a jasně celou filozofii sv. Tomáše, jež je uznána za filozofii Církve, poněvadž je to filozofie přirozených evidencí rozumu. Díl I. obsahuje logiku a metafysiku, II. kosmologii, psychologii, theodiceu, část III. pak etiku, sociologii a dějiny filozofie.

Pro všechny, kdo má možnost, schopnost a dobrou vůli být moudrý, mít správný životní světový názor a jasno v každé námitce a pochybnosti. C. Š.

R. Lortal P. S. S.: *Morale sociale générale* (Paris-VIe, P. Téqui, Prix 16 fr.)

První svazek díla *Éléments de théologie morale sociale*. Jedinečné zpracování sociální morálky, v níž je jasně podána nauka katolická i vyvráceny opačné bludy, na př. o původu a cíli společnosti, o rozdělení a údech společnosti, jakož i o jejich vzájemných povinnostech. V hlavní části jsou zajímavá pojednání o sociálních ctnostech, jež mohou býti krásnými tématy i pro přednášky a kázání, zvláště dnes, kdy se všude mluví o činnosti sociální, ale praxe nebývá budována na theologických základech katolické morálky. V úvodním přehledu dějin sociální morálky možno nalézt všechny důležité sociální encykliky. C. Š.

*Circulus philosophicus seu Obiectionum cumulatam collectio iuxta methodum scholasticam auct. Caesare Carbone. Vol. I. Logica, str. 530, cena 15 lir, Marietti, Torino, 1934.*

Spisovatel, veden jsa svou profesorskou zkušeností, podává svým dílem souhrn námitek, jež by se mohly vyskytnouti proti scholastické filozofii. Má to býti pomůcka začátečníkům, hlavně pro samostatné školské rozpravy (*circuli*). Látku čerpá jak z klasické scholastiky, tak i z moderní filozofie a z přírodní vědy. První svazek se obírá logikou, již spojuje s posudkem o hodnotě lidského poznání (kritika). Br. J.

*Philosophie und Zeitgeist* (von Theodor Litt), Felix Meiner Verlag, Leipzig. 64 str., RM 1.50. Vydání 2. — 1935.

Je to vlastně rozšířené vydání listopadové přednášky v Berlíně, a zároveň první sešit sbírky



„Wissenschaft und Zeitgeist“. Chce objasnit vztah filosofie k času, k době. Činí to úplně na základě Hegelovy soustavy, a není to nic jiného než doznání k nejryzejšímu „německému idealismu“. Že tato kniha se mohla dožít v tak krátkou dobu dvou vydání při svém obsahu, to je možné jen v dnešním Německu a plně to charakterisuje tamní myšlenkovou vyspělost. Svět dnes již ví, co je Hegelův idealismus. Také to, že, i kdyby byl správný, nemůže býti „německý“, protože pravda je „všelidská“. *Br. J.*

*Dieu soleil des esprits*, R. Jolivet, Desclée de Brouwer et Cie, Paříž, 1934, str. 220, in 8°, 12 fr.

Je to souhrn učení sv. Augustina o poměru lidského poznání k věčné Moudrosti Boží, od níž je všechno naše světlo. Jméno autorovo a jeho hluboké vzdělání je dílu zárukou jeho vědecké ceny. Pro něho skepse jsou částí nevěry a nevěra je naprostým ztracením naděje. Totéž učí vlastně i sv. Augustin. Kniha je přesvědčivým důkazem jsoucnosti Boží, hledané rozbořem vzniku a postupu našeho poznání. Nemůže než skončit blažeností z vidění Boha. Učení sv. Tomáše (in *Boethium de Trinitate*, I, 1, c) není proti sv. Augustinovi, jak by se zdálo, nýbrž proti jedinému, společnému Rozumu Avicennovu. *Br. J.*

Aloys Wenzel, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Natur und Geist als Probleme der Metaphysik, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1936.

Je to kniha velkého přelomu. Vypořádává se s přecházejícími systémy v anorganickém i organickém dění a stanoví vědecké vítězství totálního pozorování. Zdůrazňuje též postoj v psychickém dění, v němž odhaluje dvojí tvář: duši a ducha.

Tomuto rozdělení odpovídá v psychologii sv. Tomáše dvojí stránka životního principu, t. j. lidské duše: nižší část a vyšší. Funkce, která odpovídá duši (nositeli zážitků, pasivně přijímaných, nebo projevujících se pudově) a duchu (nositeli vědomé činnosti, v němž se projevuje vlastní „já“) je totožná s funkcemi vyšší a nižší části duše u sv. Tomáše. Velkou důležitost klade autor na překonání parallelismu jako teorie mimovědecké, a přiklání se k vitalismu Drieschovu. Překonání mechanistických a materialistických směrů vrcholí ve výstavbě vlastní duchové funkce. Duch je pramenem svobody a zákonitosti a v něm je velká metafysika lidského života. Autor rozvádí vlastní činnost ducha, která znamená uvědomělost jak obsahu věcí, tak uvědomění sebe a okolí, poměru věcí navzájem a konečně uvědomění činnosti. Nejvyšší stupeň rozpětí uvědomělé činnosti se projevuje v plném a svobodném rozhodování vůle. Je to projev ducha důležité

funkce pro lidský život, neboť jím musí člověk zasahovat do bezprostředního proudu duševních projevů. V nich se projevuje život neusměrněně, nestále a měnlivý. Karakterního a duchovního rázu nabývá lidský život až v projevu vůle plně svobodné, v plném rozvoji života ducha.

Otto Friedr. Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1936.

Dilthey je filosofem života. Život chce vyložit ze života samého a jeho projevů. Viděl v dějinách básnictví projevy života a síly. Jeho stanovisko je vyjádřeno takto: Nezačíná nezávisle svou filosofii, navazuje ji na renesanci a reformaci, kde počíná sekularisace duchového života. S této základny pohlíží na život sám, v ní vidí pravdu a impuls k filosofickému myšlení oproti theologické metafysice.

Tento bod filosofického myšlení Diltheyova zdůrazňuje přirozený ráz filosofického badání, který není popřen ani ve scholastice. Sv. Tomáš přesně rozlišil obor filosofie od theologického, což Dilthey nepochopil. Theologie nevylučuje schopnost přirozeného zkoumání, nýbrž doplňuje tam, kam nesahá.

Dilthey se však liší od doby, na niž navazuje a druží se k filosofům života. Člověk mu nestačí jen jako „poznávající bytost“, nýbrž chce celého člověka v plném životě, totalitu lidskosti. Tím se liší od racionalistického filosofování i Kantova. Lze říci kriticky, že ani v tomto bodě zásadně nic nového nevnesl do filosofie. Třetí bod filosofie Diltheyovy se zdůrazňuje pak i odstup a rozlišení od básnického vyjadřování života a jde k pojmové přesnosti a přísné metodičnosti. Teprve na tomto stupni dostává pojem životní filosofie svou přesnost a metodický smysl. Filosofie života není tedy novou disciplinou, nýbrž novým kladem k filosofii.

Dilthey se liší pak i od jiných filosofů života na př. od Pascala, kteří chtěli chápat život s transcendentálního stanoviska. Stanovisko autorovo má být immanentní. Nejvyšší stupeň originalnosti má být v naprostém rozchodu s křesťanstvím. Se svého stanoviska posuzuje pak i jiné proudy a myslitele. Jeho snaha je pozorovat jen tento život „Diesseitigkeit des Lebens“. Je spřízněn se svou snahou po zkušenostní skutečnosti a v odmítání všeho metafysického s empirismem a positivismem, přesto přerůstá i přes pozitivismus; pozitivistický pojem zkušenosti je příliš úzký. Vždy znova zdůrazňuje skutečnost života čistého a pravého „wahr- und natürlich“. V této snaze bojuje pak i proti empirickému dogmatismu. Dilthey hledá filosofii života, do níž by se

vešel celý život se všemi svými vlastnostmi a zvláštnostmi. Proti filosofii Diltheyově stojí všechny systémy, které budují na síle lidského rozumu; a které s tohoto hlediska charakterisují člověka. A kde konečně lze přirozeně najít poslední slovo o životě a problémech než v intelektu? (v křesťanství osvíceném účasti na vyšší pravdě Boží). Proti této základně marně bojuje i Diltheyova filosofie života.

Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Verlag Fr. Pustet, Regensburg.

Autor se zabývá Ferd. Ebnersovými „Pneumatologische Fragmente“ z r. 1921, v nichž se předvídá krise idealistického myšlení. Německé myšlení bylo po sto let ovlivňováno Heglovou metafysikou ducha. Jeho klasické slovo se stalo základním vyjádřením v právní filosofii: „Co je rozumné, je skutečné a co je skutečné, je rozumné.“

V době poheglovské rodí se zase historismus se svou vůdčí myšlenkou, že immanentní duch objevuje ve všech sociálně-historických úkazech života, což je vlastně zbytek hegelianismu. Rozklad hegelianismu pokračoval; autor rozebírá filosofii Ranke-ho, J. Burckhardta, W. Diltheye, Troeltsche atd. Troeltsche se snaží překlenout historismus, poutal ho více realismus a s ním se dostává i k Bohu. Tímto vývojem přichází se k závěru, že *existence je vlastně hranicí a krisí idealismu*. Tím se dostává autor na novou půdu myšlenky, která vzrostla na troskách idealismu. Pojednává o životní filosofii a o myslitelích, kteří se dostali k základní myšlence z rozleptaného idealismu. Byl to Kierkegaard, který se vybavil z kulturního pantheismu, avšak zároveň proti individualistickému ztělesnění kultury výlučně na tento život.

Kniha je zajímavým přehledem o boji člověka s Bohem a z něho vznikajících proudů a životních systémů a vymezuje nové základní rysy nového smýšlení poslední doby. Nové myšlení hledá jen nové cesty ke starým pravdám. Existenční problém řeší Ebnersovým *fides quaerens intellectum*.

Druhá kniha velkého významu poslední doby je:

Theodor Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Jakob Hegner-Verlag, Leipzig, 1935.

Jako všechny problémy života lidského a jeho poměru ke všemu, tak i tato kniha Haeckerova má své osobité řešení. Je to kniha mohutného stylu, kniha skutečného řešení, nikoliv jen neurčitěho nánosu jako mnoho jiných publikací to-

hoto rázu. Jeho základní principy jsou, že křesťan žije z víry, tedy i jeho poznání, které patří k životu. Proto učený křesťan více ví než stejně učený nekřesťan. Proto je velkým nedostatkem nepoužít tohoto vědění.

Princip pro chápání dějin a jejich smyslu je: Čas je spojen a patří jen ke stvoření. Ke stvoření nepatří jen bytost Boží, nýbrž tvoření Boží z ničeho: Bůh tvoří v okamžiku; jeho tvoření jde dozadu i dopředu. Stýká se v něm věčnost i čas. Autor stupňuje svým velkým stylem základní principy, v nichž lze pochopit tajemství a smysl dějin.

Jsou tři síly, které tvoří lidské dějiny. Svět byl stvořen podle věčného Slova silou svaté vůle. Stvoření uniká stvořenému intelektu a vůli; dějiny tohoto světa počínají u díla Nestvořeného Intelktu a Vůle a spějí tajemným obloukem k svému cíli. Mezitím je dějinnost všech stvořených věcí. Jsou tedy tři moci, hierarchicky seskupeny, které tvoří dějiny. První: Bůh je Pánem dějin; druhá: padlý anděl spolupracuje; třetí síla je člověk se svými schopnostmi.

Celá kniha Haeckerova obsahuje vystupňovaným způsobem jeho velkým stylem řešení, které zadostučiní každému postulátu.

Dr. Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religion*, Eine religionsphilosophische Studie, Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn.

Velmi bohatě a jemně propracovaná kniha o náboženském životě. Projednává i ty nejjemnější odstíny náboženského jevu. Počíná faktem mnohosti a rozdílnosti náboženství, určuje přesně pojem a pak prochází všemi obdobími lidského života, aby objasnil psychologickou základnu náboženství, nakonec pak pojednává o metafysické struktuře. Mluví i o hříchu jako strašlivé skutečnosti, neboť znamená odcizení a odvrát od Boha. Hřích má svou metafysiku, v níž se děje převrat hodnocení.

Filosofie náboženství dostává trojí úkol: Náboženství filosoficky odůvodnit, dokázat skutečnost jsoucna a hodnot náboženských, v níž člověk-tvor stojí oproti Bohu-stvořiteli, a Bůh k člověku.

Druhým úkolem je zkoumati faktickou mnohost náboženských vyznání a vymezit poměr náboženského k lidské přirozenosti.

Za třetí filosofické zkoumání má ukázat, že rozumně může být jen jedno pravé náboženství. V boji náboženských vyznání je vlastně něco protipřirozeného.

Náboženská filosofie podle Keilbacha (i co do metody i předmětu) je přesně označena a propracována, je to syntetický pokus jedinečného druhu.

Toto číslo je stručným sborníkem „*Congres international de philosophie scientifique*“ (Paris 1935), „prvního to mezinárodního kongresu pro jednotu vědy“, jak zní doslova německý název. Tento německý název ukazuje čtenářům na první pohled, že iniciátoři tohoto kongresu jsou totožní s hnutím reprezentovaným časopisem „*Erkenntnis*“. Ze zpráv obsažených v tomto sešitě je patrné, že organizace „logických empiristů“ a stoupenců „jednoty vědy“ je každým rokem dokonalejší. Několik typických znaků dává celému hnutí zvláště pozoruhodný ráz. Jest to především snaha, ve jménu vědeckého základu logického empirismu získati postupně všechny význačné vědecké pracovníky světového jména, kteří dosud stáli více méně výhradně na půdě svého speciálního oboru odborného. Snaha tato je korunována úspěchem, jak vidíme na př. z jména *Bohrova*, nositele Nobelovy ceny a největší kapacity dnešní kvantové fyziky, vedle celé řady jmen jiných. Taková jména získají empiristům v dohledné době mnoho sympatií v kruzích odborníků přírodovědeckých, dosud namnoze filosoficky indiferentních.

Jiným znakem hnutí logických empiristů je neobvykle čilý osobní styk. V krátkých intervalech scházeli se od pražského sjezdu v roce 1929, v Königsbergu, opět v Praze a loni v Paříži. Tam bylo učiněno rozhodnutí pořádati každoročně pracovní sjezd, který by podle potřeby byl rozsahu většího nebo menšího. Toto rozhodnutí jest znamením značného aktivismu velké řady zúčastněných jednotlivců. Že počet pracovníků a rozsahu usměrněné práce takto přibývá, jest samozřejmé. Změna kongresových míst dodává celému podnikání povahu mezinárodní, neboť v každém kraji jiná složka místní má příležitost vnést svoji problematiku a svoje koncepce do práce celku. Přímo viditelným důsledkem čilého osobního styku je rychlé vyřešení různých věcných třecích ploch, kterých každým rokem ubývá.

Znakem jednotícím jest vedle formálně logické základny snaha po jednotné vědě. To jest, snad pro příliš krátkou dobu dosavadních prací, snad z důvodů tkvějících v povaze vytčeného cíle, stále jenom snahou. Zde jest nejcitlivější místo celého směru: zde totiž začíná výstavba určitého světového názoru bez tradiční filosofie. Spojení jednotlivých věd odborných má býti uskutečněno tím, že se vypracují jasně místa, resp. pojmy více nebo všem vědám konkrétně společné. Tedy nikoliv abstraktní pojmy vyšší, nýbrž konkrétní pojmy, řekněme empirické a co s nimi bezprostředně souvisí.

Záporný znak boje proti tradiční filosofii, ze-

jména proti metafysice je ovšem dosud nejmarkantnějším znakem všech těchto empiristů. Když filosof i chápe, že vnitřní zaujetí proti určitému světovému názoru může býti subjektivním hybným perem k objektivnímu snažení pro obhájení vlastního stanoviska, nemůže nikdy pochopiti vědeckou přípustnost kritéria vědeckého pokroku podle *Bertrand Russella*, že totiž pokračujeme tím více, čím větší odpor klademe filosofii Aristotelické. Jest to přímo vědecká ironie, že odpor proti soustavě všechny tehdy známé směry pečlivě prozkoumavší se povyšuje na kritérium „objektivní jednotné vědy“.

Dovršením díla má býti vydání mezinárodní encyklopedie jednotné vědy. Základem k ní chystá *R. Carnap* sjednocení logické symboliky a terminologie spolu s užším výběrem. Prozatím pro němčinu a později i pro ostatní světové jazyky.

Konečně budiž tento referát uzavřen poznámkou z naší vlasti do naší vlasti a států okolních. Na varování *Vouillemínovo*, aby vídeňská „škola“ empiristů se mimo jiné vyvarovala příliš příkrého (überscharf) odmítnutí filosofických názorů, odpověděli zástupcové našich empiristů, že Francouzové, Angličané a Američané se nemusí tolik brániti metafysickým spekulacím jako oni ve střední Evropě, takže nemají ani třeba vybudovati takovou soustavu opatrnosti jako empirism střední Evropy. Zdá se, že střeoevropská metafysika je hodně dravou šelmou, když proti ní je třeba zvláštní vědecké soustavy opatrnosti, kdežto proti západním filosofickým směrům nikoliv. Byla by to poklona naší metafysice, kdyby to nebyl ústup na půdě pařížské na účet nepřítomné střední Evropy před oprávněnou výtkou ametafysické dogmatiky. *RNDr. Artur Pavelka.*

*E. Welty O. P., Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Anton Pustet, Salzburg, 1935.*

Není dnes zajisté aktuálnějšího tématu nad pojednání o vzájemných vztazích jednotlivce ke společnosti. P. Welty uveřejňuje touto obsáhlou prací téměř nezměněný text své disertace k promoci na fakultě sociálních věd na universitě v Kolíně. Je to zdařilý pokus o shrnutí velmi časové nauky Akvinátovy o tomto oboru vědním. Autor pracuje při tom i s nejnovější literaturou a zaujímá k ní vlastní stanovisko. Weltyho práce není obohacením té literatury, jež se omezuje na pouhé zjišťování fakt, aby ukázala, jak se na věc dívá určitá doba, určitá sociální skupina. Autor se chce spíše pokusiti o zásadní projednání i vyřešení důležitého i těžkého problému, vztahu individua k společnosti. Cestu k tomu

vidí v sociálně metafysických principech filosofie bytí. Badací metoda není tedy ryze sociologická. Je sociálně filosofická.

Kniha P. Weltyho usiluje především o jednoznačné objasnění základních ideí a principů. Proto na prvé místo položil P. Welty výklad pojmů. Nepíše výlučně pro odborníky. Obrací se na všechny, kdo jeví zájem o věc; proto probírá přirozeně mnohé věci dosti ze široka. Není také vůbec zanedbávána sociologická stránka díla, přes jeho převážně filosofický charakter. Bez sociologického věcného materiálu nevynikly by základní ideje spisu ve své skutečné platnosti a významu.

Východiskem zkoumání problému je lidská přirozenost, metafysická bytnost člověka s dvojího hlediska: jako individualita a jako osobnost. Jako individuum a jako osoba je člověk vtažen do té dvojí souvislosti bytí a žití kosmického a sociálního. Podle teoreticky poznávacího základu tomismu musí býti idea společnosti, tedy vztahu sociálního žití a bytí, vyšetřena ze zkušenosti. První skutečností však je, že každá společnost je utvořena z lidí. Proto určování pojmů společnosti jako sociálního bytí naprosto nesmí nikdy odporovati lidské přirozenosti a jejím bytostním požadavkům. Tato lidská přirozenost je tak utvořena, že je vestavěna jako úd veškerenstva do kosmické jednoty, aniž by jí na druhé straně podlehla a úplně v ní zapadla. Sociální jednota společnosti vychází vlastně od člověka. Je tedy jednotou duchovně mravní. Aby dal co možná nejsprávněji a nejhlouběji pochopiti tuto přirozeně skutečnou jednotu, P. Welty vyšetřuje obšírně základní pojmy vztahu a řádu, pojem společnosti jako jednoty vztahu a řádu, aby pak na tomto podkladě vytyčil vztah mezi obecným dobrem a soukromým dobrem, mezi společným a vlastním blahem.

Výsledkem této práce je these o vzájemném poměru mezi společností a jednotlivcem, mezi společným a soukromým blahem. To dvojí se nesmí navzájem vylučovat, nesmí tvořit nepřeklenutelné protiklady, nýbrž musí se vzájemně podporovat a podmiňovat. Tím padá liberalistická these o společnosti jako prosté sumě autarkních jedinců, ale také názory sociálního subjektivismu, který chápe společnost jako samostatně bytující hypostasi. Správně pochopený vztah mezi společností a jednotlivcem zachovává oběma vlastní samostatnost: společnost je samostatný celek, ten pak v sobě uzavírá jednotlivé lidi jako své údy, aniž by však jejich samostatnost znemožňoval. Cíl společnosti je následkem toho cílem společným, jenž vlastní cíle údů v sobě uzavírá v plné jejich platnosti. Tak se dá uvažovati o obecném blahu zcela nezá-

visle od blaha soukromého. Je spíše seřazeným celkem dober soukromých. Nejvyšší společenský zákon „Společné dobro má přednost před blahem soukromým“ nikterak tedy nemůže znamenati popření správně chápaného soukromého blaha. Společnost má ovšem jako prvou a bezprostřední normu svého jednání své vlastní, t. j. obecné blaho; proto je také oprávněna zařaditi své údy do spolupráce k dosažení tohoto cíle. Ale v tomto cíli společnosti musí býti brán také zřetel na osobní směřování jednotlivců k vlastnímu cíli, to pak patří k nezbytným částečným úkolům celku. Proto ve skutečnosti nemůže existovati nějaký protiklad mezi obecným a soukromým blahem.

Vycházejí od tohoto základního poznání přirozené vzájemnosti mezi individuem a společností, mohl nyní autor začít se soustavnou výstavbou společenského života a s posouzením nejrozličnějších sociálních systémů. Tak pojednává o vztahu mezi podřízenými a nadřazenými společnostmi, o společenském idolu kolektivismu, universalismu a solidarismu atd.

Cena této knihy, jež si zaslouží skutečného povšimnutí, není podstatně zmenšena určitými nedostatky. Jistě by ale získala ostřejším a exaktnějším určením pojmu osobnosti, společnosti a obecného blaha. O těchto základních pojmech pojednává poněkud deskriptivně. Definice, jež by šla co možná nejhlouběji, která by zasáhla jádro věci, ne pouze následky s ní spojené, byla by zajisté těžší a také bez dalších vysvětlivek mnohým čtenářům méně srozumitelná, ale přece jen byla by vhodnější k pochopení ne právě lehkého komplexu otázek v jejich nejhlubších kořenech.

P. W.

Pitirim Sorokin: *Sociologické nauky přítomnosti*, Laichterova Filosofická knihovna, Praha 1936.

Autor se ujímá těžkého úkolu shrnout do soustavné učebnice sociologické tak široký obor, jako jsou teorie a fakta sociologická. Současná doba zvláště oplývá množstvím různých a protichůdných systémů. Velmi snadno se bloudí v sociologickém oboru, zvláště pro nedostatek kriteria, jímž by se rozeznávalo, co je na teoriích cenného a co pochybeného. Není jistě pochyby, že autor bere opravdu těžkou odpovědnost nejen vypsati, nýbrž i zhodnotiti sociologické systémy.

Je též jisté, že autor svůj úkol na mnohých stránkách vyplnil a že jeho kniha má nespornou vědeckou cenu. Avšak mnohé úkazy sociální, o nichž se zmiňuje, na př. víra, magie, mythy, pověry, náboženství atd., snad pro přílišnou stručnost výkladu trpí značnou nepřesností a neodpovídají vytčenému cíli knihy. Chybí zvláště přes-

né hodnocení a kritérium rozlišení v těchto věcech. Nelze vypočítávat na jedné základně na př. Odysseu, Illiadu a Bibli a jiné podobné prameny. Hlavně samostatný názor autorův, shrnutý po citaci mnohých jiných teorií, se vyznačuje v této věci nepřesností, i když dovede dosti ocenit vliv náboženství na sociální život. Výklad o Písmu a na př. názoru prvních křesťanů je libovolný.

Stefan Zweig: *Romain Rolland*,  
Naklad. „Orbis“, Praha.

Odezíráme-li od různých svérázných názorů Rollandových na náboženství, najdeme jeho postavu v pojednání Zweigově opravdu velkou.

Postava jeho krouží kolem protikladů ducha a násilí, svobody a vlasti, vítězství a porážky, revoluce a klidu... Jako historik poznal, že se vždy a za všech okolností věčně opakují typické původní zjevy; jako psycholog poznal davovou sugesci a její vliv na individuum, jako mravní člověk a světoobčan měl již své kredo — (samostatnost duchového života) — a tak se immunisoval Rolland a svůj duchovní organismus proti nákazě davového bludu a lži.

Duševno a jeho požadavky jsou v něm, neboť zdůrazňoval vždy žitou pravdu (nejen abstraktní). Díval se moudře i na největší katastrofu lid-

skou, na světovou válku, stál rovněž, odtrhl svou duši od největší bouře bludu.

Pacifismus neznamena jen *být přítelem míru, nýbrž být tvůrcem míru: Beati pacifici*; nestávají se pány země *bojovníci, nýbrž mírumilovní* (v sobě i mezi jinými). Předpokládá to životní řád (*sapientis est ordinare*). Pacifismus vyžaduje zápas, heroismus a vytrvalost. Není to jen sentimentálnost. *Býti věřícím bez vášně, mítí mínění lehkomyšlné a měniti jako šaty*, které se vyměňují za jiné, oblékat uniformu módního mínění, znamená slabost a zbabělost. Nedostatek charakteru badatelů a spisovatelů je pramenem zla literatury. *Poznání podporuje zanícení, víra se musí proměnit ve vyznání, myšlenka a zanícení v čin*. To je cesta správného postupu. *Hrdinství ducha vedle hrdinství krve*.

*Velký duch musí hájit svého rozumu před všemi halucinacemi, nespravedlnostmi a bláznovstvím*. Roland poznal „*duševní epidemii a vznesené šílenství kolektivního smýšlení*“. Kdo dovede zůstat svobodný, nedá se opít posvátnou opilostí davů, dá se vést jen vlastním svědomím. „*Uprostřed všech vášní chci si uchovat jasný pohled, abych mohl všemu rozumět a vše milovat*.“ *Věčný pól života je láska*. Sloužit vlasti znamená sloužit svědomí a celému lidstvu, potírat utrpení a tisícero trýzeň — to je povinnost.

## POZNÁMKY

**S**tavovská otázka u nás. Problém obecného principu organizace lidské společnosti, který by mohl nás, náš stát i národ harmonicky spojovat, řadit i rozčleňovat, a který by jednou pro vždy odstranil to, co zejména v dnešní době nás, náš národ i stát rozděluje, pokusila se na půdě ovšem akademické řešení skupina autorů, blízkých katolické revue Řádu.

Ovšem neřeší problém v takto abstraktně vyznačené, dějinně nikdy neukončené šíři, nýbrž zastavila se na oné spirále životní míry, etiky, práce, boje, nebezpečí, mythu, víry, které bylo v dějinách lidstva dáno jméno stavovství.

A i tu naši soudobí empiričtí myslitelé nehledají novou ideu dnešního tak mohutně dynamicky pracujícího vývoje v celé obecnosti a šíři, nýbrž počínají si metodicky způsobem podstatně jednodušším a řekl bych též obecně přístupnějším.

Probereme je v témže pořadí, v které je začlenil redaktor Sborníku dr. Berounský.

Úvodní stať tvoří převzatá studie dr. Rudolfa Voříška z III. ročníku Řádu, č. 1., ale přejmenovaná na: „Filosofické a sociologické předpoklady moderního stavovství.“

Původní nadpis „kapitalismus, socialismus a stavovství“ byl však oprávněnější, ježto vystihl lépe východisko i základní postoj autora.

Destruam et aedificabo dalo by se říci o článku.

Autor cítě onu vykotlanost osy lidské společnosti, prožitím uvědomuje si onu zhoubnou životní depresi nejen u člověka bez práce, ale u každého z nás, který rozhlédnuv se po poměrech, sezná a pocítí onu nejistotu a onu ohroženou životní bezpečnost, ve které všichni dnes více méně žijeme i která nám dává cítiti možnost býti okamžitě nezařazenu a vyhoštěnu i s rodinou ze společenského celku.

Oproti tomu ukázav vady liberalismu, (kapitalismu) a socialismu, autor věří, že stavovství je jediným možným a životním východiskem ze současného společenského zmatku, a věře, že vstupujeme do věku korporativismu, chce dokázat oprávněnost a nutnou platnost jeho, ježto se mu jeví:

a) jediným nutným východiskem z kapitalismu a socialismu;

b) organizací společnosti a hospodářství na přirozeném základě.

Položiv důraz na náboženské a morální příčiny kapitalismu a vylíživ nejohroživější hospodářské a psychologické důsledky jeho s hlediska sociálního vývoje Evropy, vytyčuje vznik socialismu jako ressentimentu t. j. jako dočasně žádaného vlastně potlačeného opaku prvního.

Dochází k závěru, že socialismus nemůže nahraditi kapitalismus, ježto nelze mu jako organizačnímu principu dáti přednost, poněvadž je

a) stejně atomistický, jako kapitalismus,

b) pojímá sice společnost primárně jako kolektivum, ale jen jako souhrn homogenních individuí.

Tímto negativním vymezením obou polů společenských vztahů, jednou tedy nevázaného individualismu, po druhé strohého kolektivismu, dochází autor k formě třetí, a to ke korporativismu.

Principem této nové formy je autorova idea rovnováhy mezi ideou celku a individua.

Proto také stavovství pojímá společnost jako organism, který nutně realizuje tři základní ideje: celku, funkce a hierarchie.

Má dva dobové předpoklady: stojí na základě přirozeném a umožňuje strukturální jednotu celku v cestě neuzavřené autonomie části.

Korporace není povoláním, zaměstnáním není středověkým cechem; základním znakem příslušnosti ke korporaci je jediné úhrnná společenská funkce s hlediska zájmu národního celku.

V souhlase s encyklikou Quadragesimo anno a v souhlase s ostatními autory dalších statí, položil váhu stavovství v otázku nápravy mravní lidské společnosti a v odmítnutí kapitalistického mammonismu.

Dotýká se pak poměru korporativismu k demokracii a k dnešnímu totalitnímu stranictví odmítá autor zejména dnešní stav, který způsobuje, že sice hospodářský život je zpolitisován a podroben zájmům politických stran, ale není za to podřízen zájmům celku a společnosti a ovšem i fakt, že takto nesprávně chápaný prostředek, hospodářský, stává se dnešnímu člověku nejen posledním cílem ale i základem morálky a tím vlastní příčinou všeho zmatku, neklidu a nerovnováhy.

Stavovskou myšlenkou dějinně re-  
alisovanou ve stavovských soudobých státech zabývá se doc. dr. Jiří Havelka.

Vychází z historicky daného faktu, empirií zjištěného, totiž z faktu přílišné roztržitosti lidské společnosti do jednotek, mezi nimiž není náležitého zájmového spojení a dále z

faktu, že není dostatek pravých společnických článků mezi jednotlivcem a státem.

Zabývá se dále metodikou odstranění třídního boje zejména v praxi, přichází autor k vlastnímu výkladu, jak totiž stavovství bylo ve státech s autoritativním režimem v praxi uskutečněno a čeho tím, zejména na půdě hospodářské bylo dosaženo.

Tak sleduje tento nejprve hospodářský, později státoprávně ústavní vývojový proces korporativismu a státní totality nejprve v Itálii, po té v Portugalsku.

Ukázav tak, jak myšlenka stavovství byla v Německu zaměněna za princip vůdcovství, jak v řízení státním, tak i hospodářském do všech důsledků prováděný, dotýká se stručně ještě ústavy státu rakouského zejména s hlediska encykliky Quadragesimo anno a přibližuje této i reformní pokusy v Americe Roosevelta.

O vlastní ideové i autoritativní základně celého Sborníčku o stavovské myšlence o kterou se autoři opřeli a s jejímž názorovým hlediskem se ztotožňovali, totiž o encyklice Quadragesimo anno podává výklad dr. František Kosatík.

Odmítá pojetí encykliky s jedné strany jako díla reakčního, se strany druhé jako určité záměrné fikce k udržení nemožné vazby dnešního společenského a hospodářského řádu.

Vytýká proto jako první postulát encykliky odproletarisování proletariátu, spočívající v první řadě na sociální nespravedlnosti majetkové a vzniklé nesprávnou distribucí statků a poměru mezi prací a kapitálem.

Proto je dalším požadavkem encykliky, by řízením a usměrňováním této distribuce byl pověřen stát, jakožto strážce společenského dobra a vykonavatel sociální spravedlnosti.

Na této takto předpokládaně upravené pak základně soc. styků lidských chce založiti encyklika stavovské zřízení, dané geografickou polohou či stavem a povoláním.

Základním kriteriem bude i zde pojem funkce, daný touž výrobou statků nebo touž společenskou službou.

Cílem těchto různých stavů — jichž existenci vidí encyklika zaktovenou v právu přirozeném, t. j. v právu neodvozeném z moci státní, bude snaha, aby zabezpečeno bylo dobro — bonum commune.

Encyklika tak předpokládá, že s jedné strany stavovské korporace budou moci samostatně usměrňovati živnostenskou a hospodářskou politiku, vzájemné poměry mzdové, sociální a se strany druhé že budou střežiti existence a požadavky jednotlivých svých členů i pokud požadavku jejich volnosti v činnosti se týče.

Konečně autor objasňuje požadavek encykliky, by stát byl oproštěn vlivu fin. kapitálu a aby byly odstraněny hospodářské diktatury, které dnes téměř ve všech státech nastoupily na místo volné soutěže.

Následuje velmi pěkná stať z pera dr. Berounského, žáka to Otmara Spana obsahující dějinně systematický výklad jednotlivých teoretických směrů moderního korporativismu od doby francouzské revoluce až do doby vydání encykliky Rerum v oblasti francouzsko-německo-československé, ke které vlastně připojena na konci knihy velmi obsírně a úplně zpracovaná na 16 stránkách bibliografie, a to jak s hlediska věci samé v celku a ve speciálních otázkách stavovství, tak i roztríděná s hlediska jazykového rozdělení.

Je přirozeno, že i stavovské myšlence speciální v sociální nauce katolické Církve byla věnována zvýšená pozornost.

Po těchto stránkách je to první práce tohoto druhu u nás.

Ve zmíněné stati pokouší se autor podati jednak duchovně dějinný profil korporativismu v souvislosti s ostatním sociologickým a státovědeckým myšlením minulého století, jednak chce speciálně ukázati na vývoj katolické stavovské myšlenky.

Autor začíná s tím, že byl to právě fašistický stát, který sáhl k ideologii stavovské jak se jako esenciální součást katolické nauky o státu a společnosti v teorii neporušené od scholastiků až do vydání encykliky byla vyvíjela, a v souvislosti s tím uvádí, že i když nejde o obnovu sociální



skladby středověké společnosti, přece jen jde o to, že principy, na kterých se má zbudovati moderní stát, jsou tytéž jako ve středověku.

Nepůjde sice o napodobení forem středověkých, ale o to, by myšlenka bratrské spolupráce, solidarity, služby stala se oním prvkem, který tme- lí, hýbá, smysl dává stavovství, státu, životu.

Autor chápe tak koncepci stavovské myšlenky jako reakci na sociální atomisaci, autonomisaci společnosti budované na individualistických principech demokracie a kapitalismu a jako prostředek sociální reformy.

Sleduje kritiku společnosti podle spisů Adama Müllera, Franze von Baadera, Karla Vogelsanga, Fr. Hitzeho, jakož i dvou francouzských katolických sociálních teoretiků, hraběte de Mun a markýze de la Tour du Pen a dospívá k závěru, že mezi liberalismem a socialismem nelze nalézt střední cesty, že stavovství nemá s těmi ničeho společného ani pokud jde, resp. šlo o principy ani pokud jde o formy.

Problémem a formami českého stavovství, jak bylo u nás jako instituce, jako dějinné faktum ve středověku vytvořeno, zabývá se další autor dr. Jiří Veselý, a to výlučně pokud šlo o jeho nepolitickou universalitu, stavovství, které spočívalo na přirozené nerovnosti individuí a vymezena byla hierarchií celku nad jednotlivci, jak strukturálně se vytvořila právě na podkladě různé míry osobní svobody a nesvobody.

Autor ukazuje tu jednak na problém tehdejší vzájemné společenské vazby, jednak na dva principy, hierarchický a universalitu, kterými tehdejší společnost byla řízena a v závěru své studie, zejména o „knížky šestery“ Tomy ze Štítného se opírající, dotýká se i otázek s přechodem ze stavu do stavu téhož souvisejících.

Opakem historické úvahy dr. Veselého je článek další z pera dr. Be-rounského, který uvádí nás do požadavku aktuálnosti stavovské myšlenky.

Osou celého článku je tu vlastně názor Spanův o čtyřech základních formách hospodářství a o dvojím je-

ho typu trvale života schopného s požadavkem, by stát byl oproštěn úloh, které přísluší stavům a stal se opětně tím, čím za poměrů normálních vždy byl, totiž výsostí.

Poslední úvahou je stať dr. Leopolda Peřicha na téma „Demokracie a stavovství“, ve skutečnosti je oportunním pokusem prokázati, že the-se encykliky Quadragesimo anno nejsou ve sporu s demokratickým systémem jak je ústavně právně a i prakticky vedoucí třídou u nás naplňován.

Autor prokazuje, že encykliku lze smířiti s obsahovým pojetím demokracie naší a že tuto syntézu v zájmu věci nutno provést.

Bohužel noetický i metodický postup hlediska autora není správný, analýsi tohoto soudu v rámci této recenční úvahy provést však nemůžeme.

Shrneme-li tudíž dosavadní poznatky o všech těchto úvahách v celku, můžeme říci asi toto: vynasnažili jsme se podati myšlenkovou náplň autorů i v jejich jim vlastní verbální formulaci.

Stalo se tak úmyslně, ježto jinak by vznikl nesprávný obraz, neboť každý z autorů má své vlastní jim samým vymezené východisko, a každý zpracoval v různém množství jiné prameny.

Práce pak je výsledkem úvah, ke kterým autoři dospěli ponejvíce na podkladě literatury cizí.

Přesto, bylo by si přáti, by nadhozená problematika moderního stavovství byla i u nás po všech stránkách a od základu v celé šíři vědecky zpracována.

Je pak pro naše soudobé poměry více než příznačno, že je to vlastně nejmladší vědecká generace, která se tu pokouší raziti skutečně nové dráhy.

Dr. Božetěch Pešek.

**R**adost a umění. Myslelo se, že je třeba zabývat se morfologií výtvarného umění a jeho analýsou a hledati v strukturálním sestavení příčiny analytických zjevů, jichž jsme svědky při pohledu na ně. Logické myšlení však ukázalo zbytečnost.

Jaký je vlastně smysl a účel výtvar-

nictví? Odpověď údobí určeného abstraktivním myšlením bude zníti: „Smysl a účel umění jest uskutečniti krásu.“

Avšak v určité chvíli, abstraktní pojmy ztrácejí u lidí obsah a stávají se planým zvukem. Je to ve chvílích, kdy *relativita*, tento příznak hmoty, nabývá vlády nad oslabenou absolutností ducha. Badavé důslednosti lidského, byť i oslabeného a zmateného ducha však nestačí nikdy odpověď neuspokojivá. Proto *h'edá* uspokojivé.

Subjekt, který nabyt převahy, nachází na výše formulovanou otázku mnoho odpovědí, veskrze jen částečně platných. Na příklad: „Smyslem výtvarnictví je vyjádření vlastních citů.“ (Dekadence, surrealismus.) „Smyslem výtvarnictví je estetické přehodnocení skutečnosti.“ (Od prae-rafaelismu až k novoitalským „klasi- kům“.) Nebo: „Smyslem výtvarnic- tví je objevování nových výrazových prostředků“ (kubismus, konstruktivismus).

Tyto částečnosti odpovídají pravdě mnohem méně než ona zavržená abstrakce. Jest proto potřeba najíti k abstrakci novou, jednotící osu.

Zdá se, že ji lze najíti v pojmu *radosti*. Obsahuje v sobě jak přehodnocení skutečnosti, tak zálibu v novotvaru, tak i složky nejsubjektivnější. Pravíme: „*Smyslem a účelem výtvarnictví je dosažení radosti*“ (pasivně i aktivně). (Jestliže by se zdálo, že pojem radosti obsahuje v sobě přílišný sklon k subjektu, pak je možno jej určití pojmem *blaženosti*.)

Důkazem jsou některé příklady retrospektivní a psychologické.

Výtvar gotický v nás zanechává prožití úžasného vzletu a oproštění; nemůžeme se nasytit, vstupujeme znovu a znovu abychom vnímali blaženost kterou nás opojila katedrála a v ní trůnící „krásná Madona“. — Vstoupíme-li do kteréhokoliv barokního interiéru, vznikne v nás dobrá, jasná, povznešená a volná nálada, jako by tu bylo rozlito jaro a stálý slunečný jas. A vzdálené výtvary Egypta, klasické produkty Řecka a mohutnost architektury obou jsou po věky stálým zdrojem nadšení a síly.



Jsou jen tři doby v minulosti, jejichž výtvoři nepůsobí změnu našich pocitů v tomto povznášejícím smyslu: hellenismus a produkty pozdně pohanského Říma, odporující povrchní a bombastickou přeplněností; produkty novověké renaissance, a téměř všechno, co vzniklo od let asi 1850; jak architektura, která pozvolna ztrácí pravdivou snahu a cit, tak ostatní odvětví, stále výlučnější ve své jednostranné touze po novotvaru.

Minulost nám ukazuje, že vždy tam, kde bylo dosaženo naprosté harmonie a úplnosti, tam bylo také dosaženo radostného účinku, který přetrvává lidem, věky a relativnost. Víme naprosto určitě, že vrcholné produkty všech dob a všech forem vlévají *radost a blažené uspokojení* do našeho srdce.

Naopak tam, kde harmonie dosaženo nebylo, v analytických údobích, uspokojení a radost se nedostaví, i když se obdivujeme a prožíváme úžas. Doba, která není vnitřně harmonisována, která je roztržena a zmaterialisována, neplodí díla, která by měla všeplatnou odezvu v radosti; a proto je nemůžeme ani nazvat krásnými.

Psychologicky tento zjev, dokázaný retrospekci, souvisí s *posteriorností výtvarného umění*. Tato vlastnost jest jedním z hlavních rozdílů výtvarných umění od umění literárních. Za stav, formu, projev výtvarný je odpovědná doba ne umělec.

A proto jestliže v nové době se hovoří o krizi v umění, jestliže není jednotnosti v názoru na umění, jestliže jsou skutečně základní rozdíly mezi uměním pro „zasvěcené“ a uměním pro ostatní, jestliže je tolik směrů, škol, odlišností, souvisí to s celkovým stavem psychologie lidské a porušením řádu.

Dosáhnouti plného uspokojení z výtvoři a jednohlasné, blažené radosti nebude možno, dokud se nezmění celkový stav věcí.

V přítomnosti není možno ve výtvarném umění dosáhnouti naprostých, všemi přijatelných, všem radost působících a trvalých účinků. Ty nám stále dávají jen umění staré.

Jsou lokální a jednotlivé, hodnotné

zjevy, které mají platnost. Avšak jejich nekonečná rozmanitost sama vylučuje všeplatnost. Proto je jedinou správnou cestou ponechat volnost, jak v tvoření, tak i ve výběru. A ti, kdo naříkají, kdo teoretisují a poroučejí, měli by především pečovat o to, aby byl změněn řád věcí lidských. S. K.

**K**ouzelnictví a náboženské obřady. Původ náboženské liturgie (v nejširším slova smyslu) bývá zpravidla odvozován od kouzelnictví. Kouzelnictví podle profesora Pertolda pracuje s příčinami (na rozdíl od *čarodějství*, které se děje bez logického myšlení a proto věří v určitou moc, která se uvolňuje při výkonu čarů a dodává jim účinnosti) poznatelnými a přirozenými a vedle toho ještě stále věří, nebo alespoň neuvědoměle pracuje množstvím příčin nepoznatelných. V tomto bodě se tedy kouzelnictví spojuje s náboženstvím, pokud se tyto nepoznatelné příčiny ztotožňují s nábožensky chápáným nepoznatelnem a nadpřirozenem. (Za tyto příčiny jsou považováni duchové, démoni atd.) Kouzelnictví používá určitých výkonů, které mohou být považovány buď za přirozené příčiny, třeba ne úplně poznatelné a vedou k nutným účinkům, nebo za nepoznatelné (hlavně u prostého člověka) a rovněž účinek je nutný a zůstává v oblasti nepoznatelná. Nejsou tedy všechny úkony kouzelníka podvody a triky. (Věda a život, č. 3. roč. II. O. Pertold, Čarod' a kouzel.)

Náboženství používá též obřadů, jejichž náplň však podle Pertolda je zbudována na myšlení logickém a má ten účel, aby utišila citovou a volní stránku lidského života. Takže i v něm zůstávají sice nové, ale čarodějné a kouzelné praktiky.

Domněnka o tomto vývoji neodpovídá skutečnosti. *Náplň a obsah náboženských pojmů* nebyl tvořen výkony kouzelnickými, ani na to nestačí pouhá nutnost citová a volní, nýbrž naopak, podle psychologických zákonů je nutné nejdříve poznání a pak teprve se projevují city a vůle; nakonec se utvářejí symbolická vyjádření k poznatému a milovanému

Bohu. Logické myšlení, důkazy a poznání Boha je nutným předpokladem. Náboženské obřady (zvláště liturgické v plném svém rozvoji) souvisejí spíše s uměním a jeho symbolismem a jsou nutným a vtěleným prostředkem, kterým se projevují vnitřní stavy lidského ducha. Náboženství je projev nejvyššího stupně činnosti lidského ducha. Vyžaduje přesného rozumového poznání Nejvyšší Bytosti zákonem přesně a logicky vymezené příčinnosti anebo účelnosti. Jinými slovy: Bůh je Tvůrce — člověk je tvor. Z toho plyne nutný poměr závislosti, a náboženství není nic jiného, než vyjádření této závislosti. Člověk vyjadřuje stav svého ducha nejdříve myslí, proto je hlavním projevem náboženství *modlitba*, t. j. uznávání Boha za Tvůrce a své závislosti na něm — myslí. Tato základna je pevná a proto i vůle a cit může přispěti svým způsobem k tomuto výkonu. Vůle se nese naději stupňovanou až k důvěře a láskou, cit pak přidává k těmto úkonům na své hřejivosti. Psychologický prvek je podstatně vyjádřen. Poněvadž však lidský život je nesmírně hluboký a bohatý na své projevy a vyjádření a je tvořivý, potřebuje proto vyjádřit svou hloubku a bohatost různým způsobem. Proto k tomu používá různých symbolů. Přímá mluva a vyjádření často nevyjadřují propast obsahu v poměru duše k Bohu, zvláště když tento obsah byl rozšířen v křesťanství na život, smrt a dílo Boha-člověka, který svým dílem přivedl člověka k Bohu a sděluje mu účast na životě Božím.

Reality Boží převyšují daleko možnost vyjádření lidské řeči a projevů, proto i sám Kristus používal obrazů a podobenství, aby ze symbolického vyjádření bylo jasnější jádro věci. (Přirovnává se na př. k hospodáři, který rozsívá símě; jedno padne na cestu, jiné mezi trní, až teprve jiné padne do dobré půdy a přináší hojný užitek.) Symbolické vyjádření je prvním liturgickým úkonem v křesťanství, neboť smyslům přístupný obraz a projev objevuje duši skryté a hluboké jádro věci.

Liturgické úkony znamenají tedy symbolické projevy, které mají svůj

hluboký obsah, vyjadřují totiž skutečnosti Božího života a jeho účasti v lidech. Těmito úkony je poutána, vzbuzována a uskutečňována pozornost a účast. V psychologii lidské je přirozená vloha a sklon k patrným projevům, jimiž se člověk stále pamatuje na duchovní obsah (per visibilia ad invisibilia). Jsou tři stupně symbolického vyjádření, jak je vysvětluje Th. Fischer. (Viz článek Hrubanův o symbolice.)

První stupeň, na němž splývá v jedno obraz a jeho význam; tento stupeň odpovídá primitivnímu smýšlení, kde obraz, symbol, třeba prasíly, (býk) splývá úplně s ní. Druhý stupeň: symbol ve smyslu nerozlučné jednoty věci a významu se proměnil v alegorii — obraz se stal znakem pojmu, obě strany příměru jsou však proti sobě jasně odlišeny. Třetí stupeň značí vývoj, na němž nevěříme v magickou oživenost obrazu, přece však jí zůstáváme věrni. (Na příklad, když básník mluví před zapadajícím sluncem o osvětlení, plném tušení, nebo i v řeči obcovací oduševňujeme neoduševnělé: na př. hřebík nechce z dřeva ven atd.)

Význam symbolu na tomto stupni předpokládá vyšší stupeň lidského myšlení, avšak i tam zůstává jako živoucí obraz. Tento živoucí obraz je mezi dvěma póly, t. j. mezi primitivismem prvního stupně a mezi přesným, abstraktním myšlením. Na tomto stupni má symbol důležité místo v každém lidském tvoření, zvláště uměleckém. Proto i liturgicko-symbolické projevy patří do oblasti duchatvůrce. Duch má tvořit své úkony uznání a úcty vůči Bohu. Tvořivá činnost není jen intelektuální, rozumová, ani pouze citová nebo volní. Všechny druhy těchto projevů mohou patřit k tvůrčí činnosti ducha, a to se uskutečňuje v jakémkoliv umění a také i v umění liturgickém. Liturgie je rytmus a harmonie ducha vyjádřená symbolicky posvátnými úkony. Harmonie nastává vyrovnáním. K vyrovnání vnitřnímu musejí souzvučeti všechny schopnosti lidského ducha: rozum musí mít své světlo — poznání. V liturgických úkonech je dostává jak základním poznáním veliko-

sti Boží, tak slovy Kristovými, jichž liturgie při svých obřadech ponejvíce používá. Vůle musí mít své dobro a lásku. V liturgii je obsah obřadů sdílení Božího dobra a života, milosrdenství a lásky. Cit a smysly musejí mít také svůj předmět, aby podporovaly harmonii ducha v liturgických projevech.

Pro tyto schopnosti je nejvíce třeba zevnějších symbolických vyjádření a symbolické krásy (oděvu, pohybu, vůně kadidla atd.), aby byly upoutány a uvedeny zevnějšími znaky k podporování činnosti ducha.

S tohoto psychologického hlediska je patrné, že náboženská liturgie patří do oboru lidského ducha a je svou zevnější stránkou, svými symbolickými vyjádřeními součástí té hloubky ducha, v níž se skrývá smysl pro umění a jeho symbolismus. Symbolismus je vždy nutný, neboť svět a život je nesmírně hluboký a proto potřebuje symbolů, aby všechno bohatství duševního života bylo aspoň poněkud vyjádřeno.

Umění je nesmírně symbolické, neboť se snaží vyjádřit všechny metafysické projevy života. A není menší nutnost pro náboženství, aby používalo symbolických vyjádření, neboť hloubka Boha a jeho života je nedozírná. Z této propasti Boží velikosti a dokonalosti se proudí potůčky účasti na dokonalostech, na lásce Boží a liturgie to vše vyjadřuje svými symboly. Proto ta mnohost a pestrost náboženské liturgie.

Poněvadž však náboženská liturgie ve svých symbolech nejen vyjadřuje, nýbrž i obsahuje to, co vyjadřuje, proto její symboly nejsou prázdné, naopak liturgická znamení ani svým symbolismem nedovedou vyjádřit přesně, co obsahují. V tomto je velký rozdíl jak mezi uměním a liturgickými úkony, tak mezi liturgií a čarodějstvím, magií a jinými projevy primitivnosti. Umění potřebuje symbolů, aby skutečnost přiodělo krásným obrazem, a tak aby nabyla nového a vyššího rázu. Kdežto liturgie musí používat symbolismu proto, že obyčejná mluva a úkony nestačí, aby dobře vyjádřily, co se v nich skrývá. Liturgické úkony mají hlavní a pod-

statnou částí vnitřní stránku a obsah. Tento obsah musí být známý, neboť liturgická znamení jsou pro rozumného tvora, nikoliv výrazem primitivnosti a nelogického myšlení. Z tohoto rozdílu plyne, že původ a vývoj náboženské liturgie, jak ji vidíme na př. dnes, je závislý na obsahu a předmětu, jímž se zabývá a k němuž má svůj vztah. Vyvíjely se i v křesťanské liturgii různé úkony, ovšem jen podružná a zevnější vyjádření; její jádro je dáno Kristem, který ustanovil hlavní rysy křesťanské náboženské liturgie, na př. proměňování chleba v jeho Tělo a vína v jeho Krev. Jsou-li některé podobnosti v obřadech liturgie s obřady dřívějších věků i pohané doby, je to známka jedné touhy duše vyjádřit symbolickými úkony to, co je skryto uvnitř. Vyjádření není možné nekonečným způsobem, lidský rozum najde vždy několik vhodných úkonů, které jsou nejvhodnější, na př. úkon oběti byl vždy a všude. Avšak vnitřní náplň a obsah je rozdílný. M. H.

**Vědecké odhalení umučení Páně.**  
Věda lidská nesporně pokračuje, řeší různé záhady a uskutečňuje věci, o nichž dříve se nám ani nezdálo. Tak nejmodernějším pokrokem vědy dostalo se nám nových objasnění v otázkách podrobnosti umučení Páně a vzhledu Jeho lidské osoby, což nám zcela nečekaným způsobem odkrývá vědecká fotografie sv. rubáše turinského. Na podkladě těchto vyplňuje věda lékařská překvapujícími nálezy nejcitelnější mezeru této tragedie golgatské ve směru odhalení přesné techniky ukřižování a vysvětlení příčin smrti na kříži.

Dr. Hynka: „Umučení Páně vědou odhalené.“ Obsahuje fotografický a lékařský materiál o nejvýmluvnějším výrazu lásky Syna Božího k nám — o Jeho oběti golgatské, kterou dokonáno bylo naše vykoupení. Obsahuje naprosto nová osvětlení, hlediska, náměty, pozorování vědecká, ale zároveň hluboké vroucně cítěné rozjímání, téměř modlitby k Ukřižovanému. Kniha vyšla nákladem firmy Kropáč a Kucharský v Praze I., Konviktská

ul. 5. Druhé vydání značně rozšířené a pietně upravené stojí Kč 14.—.

**Ž**ivot a dílo nesmrtelného autora „Božské komedie“ vylíčil Giovanni Papini v knize *Živý Dante*. — Proslulý florentský básník a kritik Giovanni Papini, jehož spontánní výpad proti kultuře našeho věku v knize „GOG“ rozpoutal ve světovém tisku stejně vášnivou bouři nadšení jako reakce, soustředil na sebe znovu pozornost velkolepým pokusem ožviti dnešní době složitý zjev osobnosti „největšího básníka všech věků“, autora „Božské komedie“, Danta, a zbaviti jeho dravý profil znetvořujícího nánosu akademických výkladů, které ho, „příliš lidského“, proměnily v idealisovaného a stylisovaného hrdinu. Ve své knize „Živý Dante“ podává nám Papini Danta plného lidství, proměnlivého, tu eruptivního, ba hrubého a ihned opět smutného a trpkého. V jeho životě leží bída, slabost i skandál. A pozorován s nekompromisního Papiniho křesťanského hlediska, je tento největší básník především velikým hříšníkem. Čísti tuto knihu jste povinni sami sobě, tolik je tu sneseno nového a překvapujícího o době, prostředí a životě tohoto největšího básníka. — Vzorový překlad Niny Tučkové vyšel právě u Vilímků v knihovně Vědění a životem, brož. za Kč 26.—, váz. Kč 34.—.

**K**raj a člověk. Vzpomínkový sborník, věnovaný monsignorovi prof. Vincenci Horákovi. Vyd. Akad. soc. sdružení na Litovelsku 1936. — Krásná a nevadnoucí kytice vzpomínek, básní a kreseb vděčných žáků a ctitelů člověka Božího, jenž svou prací a horoucí láskou k chudičkým se stal požehnáním adoptovanému kraji, svému životnímu působišti.

**D**r. Jos. Kratochvil, Brno, (Vych. listy), *Záhada mystického nazírání*, Historický příspěvek k soudobé náboženské psychologii. Projednává se historický názor na mystiku a její

poměr k duchovnímu životu. Zaměřuje se v něm výsostnost a nadpřirozenost mystického nazírání s *mimořádným*. Je to konfuse, která je mimo diskusi. Autoři ordinárního vývoje duch. života v mystický stav neupírají tomuto stavu nadpřirozenost, avšak popírají mimořádnost.

**F**ilosofický slovník, sestavili dr. Jos. Kratochvil, dr. K. Černocký a Otakar Charvát, 4. vydání a přepracované (v sešitech). Toto nové vydání (prvních 2 sešitů) je opravdu přepracované a rozšířené, odstraňuje nedostatky dřívějšího vydání a je cennou příručkou filosofie.

**A**kord, revue pro kulturní syntézu, všímá si všech zjevů kulturního života a hodnotí je: Vydává *Moravan S. K. A.*, Brno, Klácelova 2.

**E**dice *Akordu* vydává novou knihu důležitého obsahu: Franz Werfel, *Velká otázka*. Kniha je pohledem do duše dnešního člověka, v níž Werfel rozlišuje náhražky, které matou duši. Nicota v duši z liberalistického útěku od Boha přivádí k náhražkám ideologií a vzniká tragika duchovosti a zatmění intelektu. (Cena 9 Kč).

Příště budou recenzovány:

F. M. Hník, Pohnutky dobročinnosti v křesťanství.

*Comptes Rendus de la VIIIe Conférence Internationale de Psychotechnique* tenue à Prague du 11 au 15 septembre 1934 sous la présidence du dr. F. Šeracky, Prague 1935 (Librairie déposé. „Orbis“).

Eleuth. Elordny, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuch, 1936.

*Philosophie*, von dr. J. Hessen: Dr. Joan. Binkowski, *Die Wertlehre des Duns Scotus*, Ferd. Dümmlers-Verlag, Berlin.

*Philosophische Hefte*, Max. Beck, Praha-Dejvice: Themen: Nietzsche — Kollektivethik; Judentum — Christentum, Neupositivismus — Internationalität.

Hegels *Strafrechtstheorie* von Ossip Kurt Flechtheim, Verlag Rudolf M. Rohrer, Brno—Praha.

Dr. doc. Ervin Hexner, *Štúdie k problému publikácie všeobecných právnych predpisov*, Bratislava 1936 („Hospodárstvo a právo“).

**D**r. Alfred Fuchs: *Demokracie a Dencykly*. Dnešní sociální poměry jsou pro mnohé těžkou překážkou v úsilí o spásu duše. Mizí živé vědomí posledního cíle. Je nejvyšší nutno podřídit všechno jednání řádu Bohem stanovenému. Vše musí směřovati k Bohu jako k počátku a cíli veškeré činnosti tvorů. Autor podává v řadě aktuálních statí pěkný přehled nynějšího politického a hospodářského dění v celém světě s hlediska křesťanské nauky o společnosti a státě. Objasňuje mnoho časových pojmů, jako je demokracie, stavovské zřízení, stavovský stát, korporace atd. a ukazuje, že nejlepší cestu z osudného bludiště lidské společnosti naznačují papežské encykly.

Vyšlo jako 3. svazek sbírky „Myšlenky a život“. Stran 108, cena 12 Kč. Vydalo nakladatelství Vyšehrad, Praha II., Václavská ul. 12.

*Congrès international de philosophie scientifique*. Referát podle časopisu *Erkenntnis*, sešit č. 6, ze dne 11. II. 1936. Viz „Kritiku“. A. P.

**II. Mezinárodní kongres pro sjednocení věd** — Kopenhagen — od 21. do 26. června 1936. Je to sjezd neo-positivistů, kteří mají projednávat téma *příčinnosti*. Hlavní pojednání jsou: *Bohr* a *Frank*: Zum Kausalproblem in Physik und Biologie; *Erwin Bauer*: Grundlagen der theoretischen Biologie; *Boll*: Déterminisme, contingence et fatalité en psychologie; *Brunswik*: Gestalt und Zeichen in kausaler Betrachtung; *Kelsen*: Entstehung der Kausalitätsvorstellung; *Neurath*: Soziologische Prognosen atd.

## EROS.

Dívá-li se člověk ve svém mládí na život a svět, je puzen ze svého nitra idealisovat mnoho věcí a životních úkazů, zvláště budoucnosti. Není tím řečeno, že by celý život mladých lidí byl idealisován, naopak, i v nich je střídání a změny. Dívá-li se však mladý člověk na život opravdu hluboce, pak v něm najde mnoho ideálního.<sup>1</sup>

Aniž by se popírala porušenost lidské přirozenosti (neboť je schopna mnohé nezřízenosti), přece není celá přirozenost zkažená; je schopna i ušlechtilých projevů a kloní se k nim. Zvláště v mladém věku se projevují vlastnosti ducha a jeho směru. Jednou z ušlechtilých vlastností lidského ducha jest *eros*.

Povahu erotu v nejširším smyslu lze určití pozvolna, zvláště pokud se projevuje v rozumné bytosti v nejdokonalejší formě.

Duševní stránka erotu znamená záchvěv duše, který má estetickou základnu. Je to estetická láska k oživenému tělu, na němž se odráží duše a její dílo. Duše proniká a oživuje tělo a dává mu výraz živé krásy. Živá krása nabývá svého vlastního rázu a půvabu jen oživujícím principem, to jest duší. Proto *eros* je duševní formou lásky, znamená duševní prožívání; není to jen touha po tělesném spojení, naopak je to snaha po duševním sjednocení s blízkým předmětem.<sup>2</sup>

V estetickém prožívání je tajemné spojení duševního života dvou osob, neb osoby a předmětu, jemuž člověk poskytuje sám něco duševního. (Estetické prožívání se liší od náboženského projevu duše; v tomto nestačí jen záchvěv nad krásou, nýbrž předpokládá poznání Boha, úctu a uznání a oddanost vůle. To jsou podstatné úkony náboženského života.)

Původní projev erotu znamená tedy jednotu s jinou duší, která vyžaduje přímou přítomnost (bud' skutečnou nebo v obrazotvornosti).

Živá krása jiné duše, jevíci se na jiném těle, má různé formy; nejsou to jen půvabné tahy, může to býti síla neb odvaha a jiné vlastnosti.

<sup>1</sup> Viz Spranger, *Psychologie des Jugendlichen*, Leipzig.

<sup>2</sup> Viz Spranger v cit. díle.

Tento první projev v erotu nelze odvodit už od jiného. Prvním postřehem lidských schopností poznávacích tušíme v estetickém prožívání forum duše a jejího vnitřního zákona; duše dává tělu zřízený životní rytmus, který vytváří jednotu a celistvost. Uvádí do totality a jednoty všechny životní jevy, ať jsou sebepestřejší. A tato jednota a totalita v mnohosti vyzařuje jako něco krásného.

Přirozenost neomezila jev živé krásy jen na některé projevy neb jen na některý druh života, každý život, jdoucí podle zákona entelecheie (to jest úplnosti a dokonalosti, k níž spěje přirozeně), se projevuje krásou (na příklad životní postup květiny). Nejvíce však vyniká projev lidského života, na němž zákon entelecheie vnitřní i zevnější je nejpatrnější. I svobodné úkony lidské jsou vázány zákonitostí mravnosti, a právě proto jsou nejkrásnější, poněvadž jsou nejdokonalejšími projevy života.

(Zákon entelecheie značí účelnost životního postupu. Podle něho lze poznati a rozuměti jednotlivým projevům života v poměru k účelu a celku, k němuž patří a spějí; jednotlivé jevy jsou součástmi celku a organické jednoty.)

Pro estetické vidění a prožívání má mladý člověk zvláště jemnou schopnost a cit, neboť svým mládím je bližší k pramenům životní krásy. Síla vidění vychází ze samého mládí. Je-li nitro samo<sup>3</sup> vyvěrajícím pramenem lásky, pak mladé nitro plné životnosti a síly je jím teprve. Podle přirozeného zákona v mládí začíná mocný proud životnosti erotu, aby skončil v mohutném díle tvůrčím v pozdějším období. Proto se stává, že mládí často idealisuje i to, co objektivně není takové. Není tím však řečeno, že by mladý člověk žil výlučně a plně podle tohoto zákona a po této stránce. Život lidský je spíše sloučenina z mnohých životních jevů a ideály se rodí až z duševního sloučení všech. Cit a vášně, vzlet a naděje, touhy, radost a odvaha se rodí spolu

<sup>3</sup> Viz Sören Kierkegaard, *Religion der Tat*, Kröner-Verlag, Leipzig.

s depresí a smutkem, a záleží jen na mládí samém, aby tvořilo životní systém dobrých vlastností a činů. Je v tom skryta úroda duše, z níž pochází životní projevy a činy, mezi nimiž na předním místě eros.

*V tajemném sjednocení duši a těl podle uvedeného zákona je hluboký smysl přírody a jejího Původce, aby vzešel nový život. Duševní zrození ideálu bez tělesného zrození není bezvýznamné. Naopak ale tělesné spojení bez duševního je bez smyslu a nízké.*

Úplná zralost značí plnou čistotu a připravenou schopnost k velkému životnímu prožívání lásky a k plození. Proto v mladém životě se objevuje erotika a sexualita odděleně jako *dva jevy*, které mají svůj vlastní předmět. Předmět erotu jest docela jiný, než předmět sexuálního vzrušení. *Přílišné sexualisování erotické lásky by zničilo ideální lásku.*

Láska svou povahou značí podle sv. Tomáše<sup>4</sup> jen to, co je principem, co podněcuje ke snaze po spojení s milovaným předmětem, a znamená to u člověka poměr a vhodnost vrozenou nebo probuzenou (coaptatio appetitus ad bonum) k něčemu, co přináší člověku zadostučinění nebo zdokonalení; psychicky se to projevuje jako záliba na věci, která patří k člověku a zdokonaluje ho (complacentia boni). Jinými slovy lze charakterisovat význam slova milovat, jako chtít to, co zdokonaluje, chtít dobro.<sup>5</sup> V erotické lásce předmětem lásky je živá krása, která má psychický poměr k milujícímu, vábí ho, povznáší ho a stává se předmětem touhy, aby patřila jako vlastní dobro milujícímu.

Poznání a prospěch věcí hmotných je příčinou lásky smyslové, poznání a proniknutí do duševní krásy je příčinou lásky duševní.<sup>6</sup> První projevy erotu mají v sobě oba prvky jak smyslový, tak duševní, a záleží na člověku, aby sebevýchovou a posvěcením v křesťanském životě pěstoval a zvětšoval duševní stránku a poměr navzájem, aby vynikala láska, která ve své čistotě přátelské znamená chtít dobro ne tak pro sebe, jako spíše pro přítele, a je podnětem vzájemné komunikace duševní krásy, duševních obsahů a vlastností.

Estetický poměr nezná žárlivosti, neboť žárlivost jest účinek intenzivní lásky, která má v sobě už i jiné prvky psychické, není už pouhým záchvěvem duše nad živou krásou.<sup>7</sup>

Živá krása pramení z dokonalého obrazu mládí. *Je to soulad mládí s rytmem životního jevu, který se projevuje ve své totalitě; je to projev obdivu a vděčnosti pro tvořící přírodu, která tvoří tajemně krásné životní formy. Je to tedy tušená duševnost přírody, která jest milována. Krásno se zjevuje milujícímu a určitá úcta jde spolu.* Proto tato první erotika není vázána na rozdíly sexu. Tak může *vzplanout jinoch k jinochu, nebo k chlapci, nebo k dívce.* Dualita začíná později. S tímto prožíváním je *spojen stud a úcta před tajemstvím lidské duše.* Charakteristické jevy erotu jsou: *vnitřní záchvěv, úcta k něčemu vyššímu, hluboká nesmělost, stud z vlastní maličkosti.* (Plato vyjádřil tutéž myšlenku tím, že řekl, že *duše, která patřila na krásu Boží, spatřila-li pak krásu, cítí, jak ji rostou křídla a podobá se dětem, kterým mají narůst zuby, cítí v dásních svědění; tak trpí i duše, které rostou křídla v mládí; dostává přímo horečku a prožívá duševní chvění.*)

*Sklesne-li zase touha a vzlet, duše upadá do své bolesti; jen vzpomínka na krásu ji může potěšit.* Jsou v ní smíšeny radost s bolestí, a proto *duše se odcizila sama sobě, je neklidná a bezmocná* a člověk nemůže v noci spát, ani ve dne nemá klidu a s touhou spěchá tam, *kde může zase spatřit krásu.* Teprve, když ji *nalezne, otvírá se a čerpá zase vzduch,* zbavuje se trápení a prožívá zase rozkoš. (Phaidros.)

Není nic přirozenějšího pro mládí, než tato touha po tělesné kráse. *Mladý člověk pozoruje tvořící přírodu i ve svých vlastních údech. Vzniká určitý autoerotismus, který až do určitého stupně může býti úplně normální.* (Je možné ovšem i zneužití tohoto autoerotismu, připoutat jej na sebe příliš, a vzniká *nehorázný egoismus, povýšenost, titěrná ctižádost, marnivost a jiné projevy autoerotismu.*<sup>8</sup>)

Životní hodnoty jsou pro mládí velmi blízké,

<sup>7</sup> Eros se liší od umělecké lásky, která též znamená záchvěv nad krásou, v erotu je to láska k živé kráse, k lidskému tělu, na němž vyzařuje duše.

<sup>8</sup> Viz Spranger, tamtéž.

<sup>4</sup> I—II. qu. 26. a 1.

<sup>5</sup> Tamtéž a. 4.

<sup>6</sup> Tamtéž qu. 27. a 2.

mohou býti nejlépe a nejhlouběji prožívány, ovšem, je možný i pravý opak; zklamání je snadnější, *melancholie z nevyplněných životních poměrů mladé duše ke kráse častější*. Na tomto základě se tvoří mnoho mladých přátelství a každý se blíží svým způsobem ke kráse a svým způsobem ji hledá. Přitažlivost krásy pro obě pohlaví i navzájem je v tomto období dosti přirozená. *Touto počáteční erotikou bývá protkáno i jiné mladické podnikání, na příklad sport, tanec, rytmus a jiné projevy.*<sup>9</sup>

Do těchto prvních zážitků krásy může tragicky zasáhnout zklamání. *Mladá duše je čistá i tělo je čisté, avšak do tohoto čistého díla přírody a Boha (zvláště křesťanským životem) zasahuje okolí, které ruší nebo předčasně a nesprávně uvádí mladého člověka do eroticko-sexuálního života.*

*Druhé nebezpečí je jednostrannost a předčasnost, s jakou mladý člověk prožívá krásu. Obvykle jen krásný zevnějšek bývá hlavní příčinou erotu; teprve později se dostává k pochopení duševní krásy (což jest ovocem duševní zralosti).* Pak se může objevit krásný obličej i ten, který dříve se tak nejevil. Jsou lidé svými tahy nepřijemni, avšak stávají se krásnými, jakmile se ožíví slovy a vnitřkem své duše. *Bohatá vnitřní dispozice duše pomáhá k přístupu na vyšší stupeň duchovní krásy, pak se pozná ideál snadněji ve své zduchovnělé postavě.* Chápe se lépe duševní forma a tím roste duševní erotika. První stadium bylo spíše procítění, po přepracování a vývoji nastupuje duševní vzájemné porozumění, jako druhý díl erotu.

Je to další duševní formace přírody a Boha, z níž pak se vyvíjí třetí stupeň chápající sympatie; *je to souzvuk duší, na dobré estetické základně a je základnou nových hodnot životních.* Láska se tak vyvíjí v duševní pronikání a spojení.

*Původně naivní a přirozený projev se snaží proměnit se v jasnější, vědomější a reflexí získanou formu. Jako vše lidské na počátku neurčité a konfusní má být propracováno v dokonalou formu lidského ducha. Tak se skládá duch lidský*

<sup>9</sup> Tyto projevy původní čisté estetické erotiky mohou být ovšem zničeny nebo porušeny z mnohých příčin, mohou se zvrhnout zvláště pozdějším vývojem i v nepřirozený poměr. To však z jiných důvodů než z erotiky mládí.

*tvorný i v erotu a projevuje tvornou sílu a pěstuje si duchovní vlastnosti až k nejvyššímu stupni.* K nejprvnějším vlastnostem lidského ducha patří láska.

*Toto porozumění bývá někdy podrobeno subjektivnímu prvku, neboť si volíme na jiném ty ideální tahy, které si vyžadujeme; jdeme podle sympatie.* Člověk je tažen sympatií a neví proč. Tyto sympatie jsou charakteristickou známkou přátelství mladých duší a liší se od zralých mužů a jejich přátelství. *Nebere se druhý tak jak je, nýbrž jak je povyšován.* Sílu k tomu bere mládí z rozkvětu své mladé duše, proto vidí v příteli svůj vlastní výsostný obraz. *Přestane-li po čase erotické vzrušení, pak člověk nachází zklamání nad skutečností jiného. Člověk se mýlí, hledá-li v jiném absolutno.*

Ovoce tohoto poměru pak je nesnesitelný život předhůzek. V takovém případě se stane, že rostou nesmírné požadavky na přátelství. Vystupňuje se smyslný poměr. (Není-li duševního prvku, odpadá i stydlivost.) *Takové přepjetí znamená kríši.* Věkem a vývojem přibývá poznání a náhledu na hodnoty a osobnosti, na skutečnosti života a lidí a proto první přátelství se ruší; nebyla vyburcována pro trvající budoucnost, neměla hlubších základů.

*Nejhlubší základ je ve vlastní duši, v níž zůstává vždy starý a pevný poměr, je to láska k ideálu.*

### *Známky dobré lásky.*

Přichází často mnoho nejistoty a hlavně v dívčí duši dost tragiky, když nezná znamení pravé, skutečné lásky, když se považuje nějaký poměr za přátelský, kamarádský atd. Obvykle v prvních letech záchvěvů erotických nepřichází ještě skutečná láska a přirozeně nemůže ještě přijít. Různost pohlaví působí navzájem a má určitý půvab a v něm je i zkoumání a hledání duše, jejíž struktura se prozatím jen tuší; nemůže však přijít tak brzy k porozumění. Láska se nesmí stát dobrodružstvím, které napodobuje lásku, avšak nemá jejího posvěcení a vychází docela z jiných pramenů než z duše. Láska pravá znamená *nový život, který vyvstává v mladém věku, jímž je duše jinochova oslněna.*

*Znamená to nesmírnou úctu a obdiv k dívce,*

posvátnost, jemnost atd., stává se strážcem čistoty! Dost pravidelně se však mladí lidé rozdělují na dvě strany: na záletníky (milující dobrodružství) a zdrženlivé, nesmělé. (Není to dosti příznivé znamení pro vývoj, začíná-li už při dospívání zamilovanost a s ní i jiné úkazy.) Záletníci žijí povrchně, mrhají silou, časem i penězi na zevnějšíkovost a stýkají se rádi s ženami, které dost ne-representují toto pohlaví. Jsou velmi pečliví na svůj zevnějšek, na účes, celé chování prozrazuje znalost módy. Jsou to dobrodruhovité velkých i malých měst.

Druhý typ je povaha plachých a nesmělých; tito jsou schopni de facto větší úcty a hlubšího poměru k dívkám. (Je tu však nebezpečí velké pýchy a povýšenosti, s jakou se zastírá vnitřní stav a nedá propuknout tiché a krásné erotice.) Jinak však tento typ je schopen ideálního poměru. (Je nutné bránit se komplexu méněcennosti.) Zdravá touha a náklonnost činí jinocha produktivním, zatím co jiné typy, které se oddávají dobrodružství, jsou neproduktivní. Jak dlouho září v duši čistý obraz krásy duše, tak dlouho jinoch nepadne. V tomto klidu a hloubce duše rodí se duševní moc plodit. Takový život je plný ideálu a dává velký duševní kapitál pro umění lásky. Kdo neumí milovat, nemůže ani věřit v život. Kdo se zbaví tohoto kapitálu, prostě nemá pak nic cenného. V něm je začátek hloubky příštího života. Pro zralou, čistou a skutečnou lásku nestačí první leta dospívání; tehdy je člověk ještě plný egoismu. Pravá láska musí chápat duši a osobnost v celé její povaze a proto vyžaduje duševní zralosti.

Cílem lásky je zploditi krásno, praví Plato. První stupeň lásky se obrací na tělesnou krásu a na plození v těle — vyšší stupeň je pohled na duši a povstává touha plodit v duši. Spolu s milovanou duší touží po výši až k Nejvyššímu, v Němž vzniká úzké spojení, užší než v dítkách, neboť plodí nesmrtelné plody ducha.

Z krásných věcí stvořených vystupuje lidské

uvažování k úvaze o věčné kráse, neboť vše stvořené je jen nepatrným odleskem Věčného. Proto i erotická láska je jen proto, aby povznášela k těmto vyšším stupňům, t. j. z krásného stvoření ke krásnému životu, z krásného života ke krásnému poznání až se dospěje k poznání Nejkrásnějšího, t. j. Boha, krásy samé. V Něm má život cenu, v kráse samé. Tam je věčné výtržení u Krásy, kde není úvaha a pohled na krásu rušen ani smíšen s lidskými barvami tělesnosti — je to Boží krása.<sup>10</sup>

Nejvyšší stupeň této lásky ke kráse Boží je mystika, která se snaží po nejintenzivnějším spojení s Bohem, kterážto spojení kniha Písní a mystikové sami přirovnávají ke spojení snoubenců a nazývají duchovním zasnoubením. Obraz je vzat tedy z toho, co je nejintimnější v lidské společnosti.

Není to erotické zanícení, tak jakoby si neuspokojená sexualita našla průchod, a tedy sublimovala si pozemskost v nebeské zasnoubení.

Byl by to nesmírně chudý názor na lidskou duši. Je sice možné, že si sexuální erotika nachází někdy jemnější průchod a proniká někdy i do svatých věcí. Avšak cílem i tohoto nového průchodu je vždy sexualita (na př. pohanské mystérie a j.). Avšak duše lidská je schopna i jiných úkonů lásky vyšší, čisté, duchovní a Boží, která má v sobě propast duševní schopnosti, v níž nesmírná čistota a duše dýchá svatostí, i když k tomu používá vášnivé schopnosti (vášnivě milovat Krista, sv. Terezie).

Člověk miluje nejvíce sebe, avšak může a musí se naučit milovat jiné; z toho vzniká společnost a intimnost. Život nesmí být jednostranný zvláště v lásce. Jedostrannost vzniká z egoismu, nebo smyslné lásky. Jen láska duchovní je všestranná. U dětí a starců je mnoho egoismu. U mladých sice též, avšak život je v nich příliš silný, než aby se omezil na sebe, proto se snadno sdílí. Proto je mládí doba lásky, nadšení a oběti.

<sup>10</sup> Viz dr. Savicki, Philosophie der Liebe, Paderborn.



# POJEM METAFYSIKY U ARISTOTELA.

## 1. Druhé období vývojové.

Úvodem ke druhé části vývoje pojmu metafysiky je třeba zmíniti se krátce o vnějších podmínkách, které doprovázely vnitřní vývoj nebo lépe vědecké utváření Aristotelovo. Po Platonově smrti (kolem r. 348), Aristoteles opouští Athény s Xenokratem, Erastem a Koriskem, bývalými žáky Platonovými. Cílem jejich cesty je Assos v Malé Asii, kde vládne jejich přítel Hermias. S jeho pomocí zakládají tam jakousi filiálku athénské akademie. Bylo to tedy vlastně v Malé Asii, kde začala růsti Aristotelova filosofie původní, neplatonská. Záměr Aristotelův ovšem nebyl dělat v Asii novou filosofii; šel tam jako platonik a za takového se měl ještě dlouho potom, když z jeho platonismu zbylo již jen velmi málo. Ale pobyt v Asii netrval dlouho. Macedonský král Filippos volá Aristotela po třech letech z Asie, aby přijel vychovávat jeho syna Alexandra. Kolem r. 335 Aristoteles přichází zase do Athén a zakládá svou peripatetickou školu v Lyceu. Když byl Alexander Veliký vypuzen, prchá Aristoteles na Chalkidu, kde zemřel r. 322 př. Kr. Doba od r. 347 do r. 335 je doba nejmohutnějšího vědeckého vzestupu Aristotelova. A tu skutečnost dosud přehlíželi historikové i scholastikové. Historie již poněkud opravila svůj nedostatek a pilně studuje toto období. Filosofie je ještě v té věci pozadu. Stává se proto, že celé dílo Aristotelovo se pokládá za jakousi pohádkovou stavbu, kde je všechno dobře urovnané, třpytivé, jasné a neomylné, a když se něco najde, co nejde dohromady, ani s tím, co je napřed, ani s tím, co je vzadu, vymyslí se nějaké stejně pohádkové řešení, a věc je spravena. To ovšem není Aristoteles aristotelický. Sledujeme-li Aristotela nejenom systematicky (ve vědě), nýbrž i vývojově (historicky), musíme věnovati náležitou pozornost právě tomu úseku, kde začíná změna. Z vědecké činnosti Aristotelovy v tomto druhém období vývoje si všimneme fragmentů dialogu *Περὶ φιλοσοφίας* a dvanácté knihy *Metafysiky* kromě některých úseků první knihy téže sbírky.

## 2. Spis *O filosofii*.

Aristotelův dialog *O filosofii* jest nejdůležitější prací pro určení pojmu aristotelické metafysiky ve druhém období vývoje. Ze vztahu kritiky platonských ideí v tomto spise k oné, která jest v úvodě *Metafysiky*, dá se určit zhruba čas, kdy dialog vznikl. Bylo to v době kolem smrti Platonovy. Dokonce se zdá, že to bylo právě r. 348, neboť všimneme-li si dobře fragmentů našeho dialogu, vidíme, že ve zlomcích první knihy není ještě po kritice Platonových ideí ani potuchy, ba naopak hemží se to tam ještě naukami z posledních let Platonových; kdežto ve druhé knize, jakoby uťal, trhá se filosofické dogma platonské a začíná kritika toho, co bylo dosud zásadou. Nadpis dialogu prozrazuje jakýsi všeobecný filosofický traktát pro širší veřejnost. Formou patří dosud mezi dialogy, avšak je to dialog nového rázu, jak jsme se o něm zmínili v první stati našeho pojednání. Starší kritika (Bernays, Heitz) nerozlišuje nijak v případě spisu *O filosofii* a počítá jej prostě mezi první Aristotelovy spisy (exoterické). Dyroff již poněkud odděluje tento spis od ostatních a Jaeger staví dialog *O filosofii* na vrchol přechodného období vývojového. Ať se to dělá jakkoliv, jest jisté, že předmět, hledisko, ba i sloh dialogu se nedají již dobře vtěsnat do prvního období vývojového. Dialog *O filosofii* máme dnes jenom zlomkovitě v berlínském vydání Aristotelových spisů,<sup>1</sup> ale zlomky jsou dosti rozsáhlé a četné, takže je možné udělat si dobrý obraz o spisu. Spis byl rozdělen na tři knihy. V první knize jsou všechny důležité nauky Platonovy. Tato kniha je jako krátké dějiny filosofie a náboženství. Kromě staré i nové moudrosti řecké jsou tam i nauky filosofů Východu. A je to úplně v duchu Akademie v posledních letech Platonových. Ve znamení vědeckého pokroku a snad i pro rostoucí pochybnosti o pevnosti základních nauk Akademie hledalo se na Východě. Byla to hlavně východní astronomie a etika ctností, která

<sup>1</sup> Aristotelis Opera omnia (edit. Bekker) Tom. V. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit Valentin Rose; 1870.

lákala Platonovy žáky. Někteří starší historikové se pro toto pokukování Akademie na Východ domnívali, že Platon sám cestoval do Egypta za tamní vědou, aby ji pak přenesl do Akademie. Spíše se zdá, že východní filosofové přicházeli sami do Akademie a přinášeli nové věci. Máme zaznamenáno, že dokonce jakýsi Chaldean byl členem Akademie.<sup>2</sup> A jistě takový parský dualismus náboženský se hodil, aby podepřel známý dualismus platonský. Nauku o dobré a špatné duši světa najdem již v Zákonech.<sup>3</sup> A ve zlomcích našeho dialogu je výslovně řeč o východních mudrcích a jejich naukách.<sup>4</sup> Naukově byl ten východní vliv ještě větší, jak uvidíme dále i v případě Aristotelovy metafysiky. Druhá kniha spisu *O filosofii* obsahuje první otevřenou kritiku Platonových ideí. Není pochybnosti, že Aristoteles svou kritiku již tvořil dávno před tím než ji napsal, ale na veřejnost nepřišla dříve než Plato zemřel. Důvody je těžko udávat. Nejspíše to byla úcta k učiteli, která bránila veřejnému útoku. Jinak ale se zdá, že Aristoteles přece jen nebyl ještě docela vypořádán s platonskou školou, v jejímž středu přes dvacet let rostl, a že teprve odchod do Asie ho uvolnil dostatečně z pout Akademie, i když zůstávají ještě silné a živé vztahy, jak se to projevuje v *Metafysice*. Přesto však kritika ideí v dialogu *O filosofii* neztrácí velkého významu a je dokonce rozhodující v tomto úseku vývoje Aristotelova. Ve třetí knize spisu konečně nacházíme první vlastní a původí metafysiku druhého období vývojového u Aristotela. To jest věc, která nás nejvíce zajímá v této části našeho pojednání. Budeme se také nyní obíratí jenom tou poslední částí dialogu, aby se studie příliš neprotahovala. To nejn nutnější z prvních dvou částí poznamenejme, pokud to bude ve spojitosti s hlavním předmětem.

### 3. Nauka dialogu.

Vlastní nauka dialogu *O filosofii* je nárys jakési kosmologie a ve druhé části nárys první aristoteléské theologie. Tyto dvě nauky krátce zpracované tvoří vědecký obsah třetí knihy dialogu. Je třeba říci hned na začátku, že Aristoteles pracuje

zde stále v živém poměru k filosofii platonské, jak se projevila ve známé platonské astrální theologii. Přesto však hledisko je nové a původní. Platonské ideje, kritikou odbyté ve druhé knize, ztrácejí se z obzoru a nenajdeme je již přímo ve vědecké práci Aristotelově. Hlavní problém knihy tedy jest problém kosmu a theologie.<sup>5</sup> Pro lepší přehled rozdělíme si obě otázky.

#### a) Nauka o Kosmu.

První aristoteléská kosmologie vyrostla z vědecké práce athénské Akademie, a to právě v posledních letech Platonových. Aby se tedy dobře určila první aristoteléská kosmologie, je nutné všimnouti si aspoň krátce stavu kosmologického myšlení v Akademii, a to hlavně u Platona. Je to kosmologie vztahu světa k celému vesmíru, založená zase na teorii o ideích. Místo, kde Plato zanechal svou nauku, je dialog *Timaios*. Patří již mezi poslední dialogy Platonovy,<sup>6</sup> a odtud jeho význam pro kosmologii aristoteléskou. Jiná přednost tohoto dialogu jest, že je psán velmi systematicky, takže A. Rivaud<sup>7</sup> o něm napsal, že jest to „une encyclopédie complète de la science platonicienne“. Hlavní je v dialogu kosmologický problém: o utváření Duše Světa, o teorii prostoru a prvků, o systému astronomickém. Jsou to jakési dějiny vesmíru. Plato založil svou spekulaci o vesmíru na mythu, pro svou nauku o návratu základních pravd a ve vztahu k nauce o ideích. Při tom ještě byl v ustavičném styku s Eleaty, Pythagorovci a Sofisty. O tom proměnlivém světě, neurčitěm a bez pořádku, nemůžeme míti dokonalé vědy, neboť ta jest jenom o nezměnitelných ideách. Jenom filosof může vnést jakýsi řád (harmonii) do měnivých věcí tohoto světa, ale přece jen stále zůstává propast mezi vědou o Ideách a vědou o věcech měnivých, proto je třeba mytů. Viditelný svět (*τὸ γιννόμενον αἰεὶ, ὃν δὲ οὐδέποτε*) nutně byl učiněn podle našeho všeobecného, trvalého (*τὸ ὄν αἰεὶ...αἰεὶ κατὰ ταὐτά ὄν*).<sup>8</sup> Je zde obtíž, zda Plato ztotožňuje tento věčný Svět se světem Ideí

<sup>5</sup> Cf. T. Cicero, *de Natura deorum*.

<sup>6</sup> C. Ritter (1888 a 1910), Lutoslawski (1897), Th. Gomperz (1902), Natorp a Raeder (1903). — F. Überweg-Praechter, *Philos. d. Altert.* I, Berlin 1926.

<sup>7</sup> Platon, *Timée*. (Texte établi et traduit par A. Rivaud.) Paris 1925.

<sup>8</sup> Cf. Tim. 27 D, 28 A—C, 29 A—B.

<sup>2</sup> Index Acad. Hercul. Col. III. p. 13 (Mekler).

<sup>3</sup> Leg. X, 896 E.

<sup>4</sup> Fragm. 6 R.

a podřazuje-li jej zákonu Dobra či ne. Podle výkladu sv. Tomáše Akvinského by platilo to první. Teorie platonských Ideí je v dialogu v plné platnosti.<sup>9</sup> Stejně je zde i Demiurg, jakožto činná příčina, tvořící pořádek podle Ideí.<sup>10</sup> Je však množství bohů: Demiurg, bohové planet (Tim 40 A-B), země, planet (38 A, 39 D) a lidové bohové mythologičtí. (Disputuje se dosud o tom, jaké místo ve filosofii těm bohům patří, jaký je jejich vztah k sobě a ke světu Ideí, atd.) Duše Světa, první a nejstarší produkt Demiurgův, je cosi božského. Ona jest počátkem uspořádaných a životních pochodů vesmíru.<sup>11</sup> Vzhledem k ideji Dobra a usměrnění k cíli uzavírá pak Plato, že svět jest jeden (30 D, 31 A), a nic (žádné těleso) mimo něj (31 B, 33 A), stačí sám sobě (33 C—D), jest kulatý, protože nejkrásnější, pohybuje se v kruhu (34 A). Duše světa přesahuje jeho těleso, neboť je totožná se sférou nebeskou (34 B). Duše světa se skládá ze dvou esencí, jedné nedělitelné a stále totožné a druhé dělitelné a tělesné. Spojení těchto dvou esencí jest obtížné pro druhou z nich (35 A).<sup>12</sup> Spojení děje se tajemně, my můžeme vnímat jenom jeho následky: harmonii světa, pořádek hvězdného nebe a nezměnitelný pohyb hvězd. Vesmír a svět podle dialogu *Timaios* mají tvar koule. Země jest ve středu vesmíru. (Mimo chodem poznamenáváme, že Aristoteles ve spise *O nebi* přijímá tyto závěry Platonova dialogu nezměněně.) Éter v pojetí Platonově (stejně u Empedokla)<sup>13</sup> jest asi to, co ἀήρ — vzduch, ne oheň, jak to bylo u pozdějších žáků Platonových. V dialogu *Faidon* (109 B) éter jest nejčistší hvězdná oblast, kde spočívají hvězdy, je to jako vzduch pro nás (111 B). Žáci Platonovi opouštějí tento výklad éteru a představují si éter jako oheň.<sup>14</sup> To jest v hrubých a nejdůležitějších rysech obraz platonské kosmologie, která byla základem kosmologie aristotelské, aspoň v prvním období. Aristoteles přijímá ve třetí knize spisu *o filosofii* platonskou kosmologii s jejím pozdějším akademickým zabarvením a tvoří z ní první vlastní kosmo-

logii aristotelskou, ve které snadno objevíme usměrnění theologické.

Čtème posudek Ciceronův:<sup>15</sup> „Aristotelesque in tertio De philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone (non<sup>16</sup>) dissentiens. Modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quemdam praeficit mundo eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. Tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum. Quo modo autem coeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? Ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? Cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. Quo porro modo moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?“

Zdá se, že Cicero nepochopil zde dobře pojem světa u Aristotela a že tedy Aristotelovi křivdí nakvašeným tónem své řeči. Aristoteles v dialogu *O filosofii* neběře již podle starší Akademie Svět ve své vlastní, jediné sféře, nýbrž se svým nebem (oblohou), ne jako část platonského Kosmu, celého vesmíru. Vidíme v tom dobře nové realisticke usměrnění Aristotelovo. Přesto však nový Svět aristotelský jest i věčný i božský, jako nebe samo, ba i slunce a jiné planety jsou bohové - τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν - podle výkladu Pseudo-Filona.<sup>17</sup> Opačné mínění, totiž o porušitelnosti světa, považoval Aristoteles za „strašný atheismus“ — δεινὴν ἀθεϊότητα.<sup>18</sup> Tím se již silně liší od názoru Platonova v dialogu *Timaios*, kde se ještě tvrdí, že svět je porušitelný. Zdá se, že tento nový postoj tonova v dialogu *Timaios*, kde se ještě tvrdí, že svět je porušitelný. Zdá se, že tento nový postoj Aristotelův ve věci tak důležité byl první větší důsledek kritiky ideí, která odstranila ověření pevnosti nebo porušitelnosti vesmíru ve světě ideí nebo v uspořádávající činnosti Demiurga.

<sup>15</sup> T. Cicero, *De natura deorum*. I, 13 (Arist. fragm. 26).

<sup>16</sup> Výklad Manutiův. (Rose po Lambinovi.) Vahlen, Plasberg etc. vypouštějí non.

<sup>17</sup> *De aeternitate mundi* 3, 10 p. 53. Cohn-Reiter. Cf. Arist. fragm. 18 R.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.* 27 D, 28 A—B, 29 A, 30 C, etc.

<sup>10</sup> *Ibid.* 28 A—C, etc.

<sup>11</sup> *Ibid.* 34 C... ὡς θεόπαιον καὶ ἄρξουσιν.

<sup>12</sup> Cf. o tom spojení A. Rivaud, *op. cit.*; str. 42—52.

<sup>13</sup> Fragm. 38. Ante Socr. I, p. 241, 15.

<sup>14</sup> *Epinom.* 891 E.

Mimo nauku o éteru a o neporušitelnosti světa Aristoteles v dialogu *O filosofii* souhlasí již ve všem ostatním s Platonem. Zvláštní styčný bod jest hluboké přesvědčení o úzkém vztahu theologie a astronomie. V posledním vývojovém období Platonově nebeská tělesa jsou bytosti rozumové, oduševnělé, přebývající v božské nezměnitelnosti a kráse. Podle Aristotela v dialogu *O filosofii* tělesa nebeská a nebe samo (obloha) jsou bytosti s immanentní duší a vnitřním zákonem, jehož poslouchají. Tomu jest ale zase třeba rozuměti ve smyslu současné Akademie. Byly tam totiž různé domněnky o příčinách pohybů hvězd. V *Zákoněch*<sup>19</sup> nacházíme ještě tři v Akademii přípustné domněnky.

Nebeská tělesa buď jsou oduševněna týměž způsobem, jako každé jiné živé tělo, duší immanentní. Nebo, podle druhé domněnky, duše není přítomna v nebeském tělese, ale utváří si zvenčí své ohnivé či vzdušné tělo a tím uvádí v pohyb nebeské těleso samo. Podle třetí domněnky, duše je zcela netělesná (to jest mimo tělo), a řídí pohyb nebeského tělesa „nějakými jinými, nadmíru podivuhodnými silami“. První domněnku zastával Plato sám, druhou někteří astronomové v Akademii<sup>20</sup> a třetí Aristoteles, ne však tak výslovně, jak tvrdí W. Jaeger.<sup>21</sup> U Aristotela je spíše spojena domněnka druhá a třetí. Důkazy k tomu máme zase u Cicerona<sup>22</sup> a částečně ve zlomcích<sup>23</sup> prvních spisů Aristotelových. Někteří pochybují o aristotelském původu těchto důkazů,<sup>24</sup> ale není třeba pochybovati příliš, zvláště, odmyslíme-li si přehnané stránky epikurejského stanoviska Ciceronova.

Naši otázky se přímo dotýkají jenom dva Aristotelovy důkazy, první a poslední. V prvním důkaze Aristoteles uzavírá na život, intelekt a velmi rychlý pohyb nebeských těles z nejlepší vhodnosti éteru k životu živočišnému. Aristoteles, ovšem, nemá zde úmyslu dáti nějaký důkaz apodiktický, nýbrž jen důkaz založený na vhodnosti. Éter jest jde jako pátý prvek (proti čtyřem prvkům dial.

*Timaios*), ale první v hodnotném seřazení prvků (proti *Epinomē*).

Poslední důkaz je z pohybu nebeských těles: Každý pohyb jest buď od přirozenosti, nebo násilím, anebo svobodnou vůlí. Pohyb pak těles, pokud jest od přirozenosti, vždycky se děje přímočaře, nikdy však v kruhu, jako pohyb nebeských těles. Násilím nelze hýbati nebeskými tělesy, neboť ona sama jsou nejsilnější. Zbývá jim tedy pohyb svobodnou vůlí, jak již je to v *Epinomē*<sup>25</sup> - ἀρίστη βούλευσις - nebeských těles. Tento důkaz má také veliký význam a vliv v aristotelické theologii, o čemž ještě bude řeč.

Odvození kruhovitého pohybu z povahy a vlastností prvků (v naší otázce éteru), najdeme až ve spise *O nebi.*<sup>26</sup> V dialogu *O filosofii* proti tomu Aristoteles sdílí ještě silně nauku platonské Akademie, podle níž „νοῦς“ přímo se pozoruje jako pohyb v kruhu.<sup>27</sup> A poněvadž kruhovitý pohyb nebeských těles známe ze zkušenosti, uzavírá se z toho, že nebeská tělesa mají inteligenci;<sup>28</sup> dokonce, podle mínění starší Akademie, „νοῦς“ a „ἀνάγκη“ mají podíl na formaci Kosmu.<sup>29</sup>

Z toho všeho máme zběžně narysovaný obraz aristotelské kosmologie v prvním období vývojovém. Je to vlastně více kosmogonie než kosmologie, a tomu, kdo zná poněkud pozdější vývoj a ustavení této scholastické discipliny i u Aristotela samého, bude jistě podivné, jak zrovna primitivně byly položeny základy toho, co se později stalo aristotelskou „filosofií přírody“. Kde asi hledati vysvětlení toho původního primitivního stanoviska Aristotelova? Systematicky jest věc dosti lehká, uváží-li se, že stojíme v prvních začátcích oboru vědění, kde ještě není znám dobře ani předmět badání, ani všechny principy, o něž se nová vědecká práce má opírat, tím méně pak metoda, jaké třeba užítí při řešení neznámých dosud otázek. Snažíme se zde vysvětliti jednotlivé úseky a body aristotelského systému také vývojově, a to ztěžuje poznání právě těch původních, začátečních pokusů Aristotelových.

<sup>19</sup> Plato, *Leges* X, 898 E.

<sup>20</sup> Podle W. Jaegera Eudoxos.

<sup>21</sup> W. Jaeger, *Aristoteles*. Berlin 1923; str. 144—145.

<sup>22</sup> T. Cicero, *de natura deor.* II, 15, 42—44.

<sup>23</sup> *Fragm.* 23—24 R.

<sup>24</sup> K. Reinhardt, *Poseidonios*, S. 228 sq.

<sup>25</sup> *Epinomis* 982 C.

<sup>26</sup> *De caelo* A 2—3.

<sup>27</sup> Jak dalece se liší pozdější aristotelské myšlení od tohoto viz *de anima*, A 3, 406 b 26 sq.; str. 22—24 vydání Hicksova.

<sup>28</sup> *Timaios* 34 A, 37 C a častěji. <sup>29</sup> *Tim.* 47 E.

K tomu ještě zvláštním předmětem naším jest právě metafysika, jejíž vývoj postupoval u Aristotela nejnejasněji, jak pro vnější okolnosti, tak pro její vnitřní povahu, ježto je to sice první věda v řadě hodnoty, ale poslední v řadě vědecké práce, a tedy nejtěžší.

Odtud také je hlavní obtíž vývojového vysvětlení části aristotelické nauky, kterou se právě obíráme. Zlomky první Aristotelovy kosmologie spadají do téhož vývojového období jako původnější zlomky theologické, a tedy metafysické. A řekli jsme hned na začátku této části našeho pojednání, že právě v dialogu *O filosofii* se oba problémy, kosmologický a theologický stýkají, ba že nejsou ani navzájem rozlišeny. Proč toto spojení, po němž není v pozdějším vývoji ani potuchy? Čistě systematicky je to spojení nemožné. A vysvětlovati toto sjednocení dvou otázek jenom povrchně, totiž literární formou spisu, odkud jsme zlomky čerpali, to není také uspokojivé. Vhodnější jest, chápati to stanovisko zase historicky, jako nové stadium vývoje, jak jsme již učinili s prvními

zlomky aristotelické metafysiky. Vystupuje tak spíše dynamická stránka aristotelického systému, a hlavně aristotelické metafysiky, kde skutečně ten dynamismus jest nejpatrnější právě pro to neočekávané spojování problémů a hledisek a pro to ještě neočekávanější jich rozlučování v těchto prvních obdobích vývojových. Zdá se nám proto, že W. Jaeger dobře vystihl ráz vývojového úseku, jímž jsme se právě obírali, když napsal:<sup>30</sup> „Die Lehre von den Gestirngöttern und der Göttlichkeit des Kosmos d. h. des Himmels, die in dem aristotelischen Dialog erst ihre volle Durchbildung erhalten hat, ist wie die platonische Kosmologie der dauernde Ausdruck der grossen geistigen Erregung, in die die philosophische Welt des 4. Jahrhunderts durch die Entdeckungen der neueren Astronomie versetzt wurde.“ Je to však jenom jedna stránka problému, a důležitější jeho stránka theologická nám ještě zbývá pro další stat'. (Pokračování.)

<sup>30</sup> W. Jaeger, *Aristoteles*. Berlin 1923; str. 158.

Fr. H. M. Podolák O. P.

## EXAKTNÍ FORMULACE FORMÁLNÍCH PRINCIPŮ ARISTOTELOVY FYSIKY.

Logickým rozbořem formálních principů z první knihy *Aristotelovy Fysiky* chceme proniknouti v této studii k logické jejich struktuře. Odtud pak snadno dojdeme použitím teoretické logiky k exaktní jejich formulaci.

Po důkazu, že principy jsou nutně protiklady a že je nutně více než jeden, avšak méně než čtyři, přichází *Aristoteles* v sedmé kapitole první knihy k důkazu, že jsou tři principy, a ke stanovení, které to jsou. *Aristoteles* tam praví:

„Stane se, že člověk se stane vzdělanecm nebo také že nevzdělaný se stane vzdělaným nebo že člověk nevzdělaný se stane člověkem vzdělaným. „Jednoduchým“ nazývám to, co se něčím stane, totiž člověka a nevzdělané, a také to, čím se něco stane, totiž vzdělaným. Složitým pak jest spojení toho, co se něčím stane a také toho, čím se něco stane, pravíme-li totiž, že nevzdělaný člověk se stane vzdělaným člověkem. V jednom z těchto případů neříkáme pouze, že se něco něčím urči-

tým stane, nýbrž také, že se to stane z něčeho určitého, na příklad z nevzdělance vzdělanec. Jindy se tak nevyjadřujeme, neboť neříkáme, že z člověka se stal vzdělanec, nýbrž člověk se stal vzdělanecm. Z toho, co jsme nazvali jednoduchým, něco se stává něčím, trvající při tom, jiné se stává něčím netrvající; tak člověk zůstává člověkem, stává se vzdělaným, a je stále člověkem. Naproti tomu vzdělaný a nevzdělaný nezůstává ani jako jednoduché, ani ve spojení. Když jsme toto poznali, lze říci, že při všem vznikaní vždy něco musí býti podkladem, totiž to, co se něčím stane. Dále, že jedno trvá, jiné netrvá; to totiž, co nemá protikladu, trvá, na příklad člověk trvá, ale vzdělaný a nevzdělaný netrvá, ani ne spojení prvního a druhého, jako na příklad nevzdělaný člověk.

Jest tedy všechno vznikající složené z dvojího, z toho, co se něčím stane, a z toho, čím se stane, a to dvojím způsobem, jako podklad a

jako protiklad. Nevzdělané na příklad nazýváme protikladem, člověka podkladem, nebo beztvárnost a neupravenost a neuspořádanost nazýváme protikladem, a kov nebo kámen nebo zlato podkladem. Existují-li tedy příčiny a principy věcí od přírody jsoucích, ze kterých mají svůj počátek, a nevznikly-li nahodile, nýbrž staly se právě tím, čím je podle jejich podstaty nazýváme, pak je patrné, že všechno vzniká z podkladu a z utváření; neboť vzdělaný člověk jest z určitého hlediska složen z člověka a ze vzdělanosti, neboť i ty rozebíráš pojmy věcí jsoucích na pojmy jejich částí. Je tedy zřejmé, že vše vznikající vzniká z těchto částí.

To, co je podkladem, je podle čísla jedno, podle druhu však dvojí: na příklad člověk nebo zlato nebo látka vůbec jsou jednotliviny spočítatelné, nahodile však jsou něčeho zbaveny a poskytují dvojici protikladu. Jedním je pak také tvar. Na příklad uspořádanost nebo vzdělanost nebo podobné. Jsou tedy v určitém smyslu dva principy a v jiném smyslu tři principy. První je podklad, druhý je tvar a případný třetí protiklad zbavenosti, kterou podklad vzhledem k tvaru vykazuje.<sup>1</sup>

Hledající teprve logickou strukturu nejzákladnějších principů *Aristotelových*, nemohli jsme hned rozebírat samotný důkaz Aristotelův formou teoretické logiky. Proto jsme nejprve uvedli v nepatrně zkráceném znění vývodu *Aristotelovy*. Jeho poznatku základního o třech principech všeho dění vynasnažíme se nyní dáti takový logický formální tvar, aby význam těchto principů v rámci teoretické logiky vždy odpovídal všeobecné platnosti, kterou *Aristoteles* pro fysiku těmto principům připsuje.

Přidržíme se symboliky *Hilbertovy*<sup>2</sup> a formální soustavy jeho, jeví se nám právě vyslovený požadavek jako problém vhodné interpretace *Hilbertovy* formální logiky pro *Aristotelovo* pojetí principů fysiky.

*Hilbert* vyjadřuje přísudek symbolicky funkčním znakem s jedním nebo více prázdnými místy. Na příklad přísudek „míti tvar“ mějž znak

<sup>1</sup> Ἀριστοτέλους φυσικῆς ἀκροασεως, βιβλία Α. Leipzig 1854.

<sup>2</sup> D. Hilbert und W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik. J. Springer, Berlin 1928.

$P ( )$ . Označíme-li pak znakem „ $m$ “ třeba kov, pak znamená  $P(m)$ : „kov má tvar“. Na prázdná místa dosazujeme předměty. Jde-li o určité přísudky a o určité předměty, pak užívá pro přísudky písmen  $P, Q, R \dots$  nebo jiných znaků speciálních a pro předměty písmen  $a, b, c \dots$ . Jde-li o obecné vyjádření nějakého přísudku, užívá písmen  $F, G, H \dots$  čili tak zvaných funkčních proměnných, které pak platí pro celou řadu určitých přísudků. Obdobně užívá k vyjádření obecnému o předmětech písmen  $x, y, z \dots$  čili tak zvaných individuálních proměnných, které pak platí pro celou řadu individuí. Je tedy věta v teoretické logice vyjádřená funkcí logickou. Logická funkce jest základem všech možných logických relací. Musí tedy již logická funkce býti interpretována pro naši *Aristotelskou* aplikaci se zřetelem k výše uvedeným třem principům.

Proto stanovíme:

1. Objekt fysiky čili to, co v přírodě jest, jest symbolicky vyjádřiti jednoduchou funkcí typu

$$\Sigma (x),$$

při čemž funkční znak, v našem případě  $\Sigma$ , vyjadřuje tvar objektu, argument, v našem případě  $x$ , vyjadřuje podklad a případně negace funkčního znaku, v našem případě  $\bar{\Sigma}$ , vyjadřuje jako kontradiktorický opak tvaru  $\Sigma$  zbavenost od tvaru  $\Sigma$ .

2. Vlastnosti a relace, připisované určitému objektu, jest symbolicky vyjádřiti funkcí z funkce tak, že argumentem bude funkce jednoduchá čili symbol reálného objektu fysiky, tedy na příklad  $D (\Sigma (x))$  což čteme: fyzikální objekt  $\Sigma (x)$  má vlastnost  $D$ . Nebo příklad pro relaci  $V (\Sigma_1 (x), \Sigma_2 (x))$  což čteme: mezi fyzikálním objektem  $\Sigma_1 (x)$  a fyzikálním objektem  $\Sigma_2 (x)$  jest relace  $V$ .

3. Co nelze vyjádřiti způsobem uvedeným ve větách 1. a 2., nemůže být objektem fysiky, neboť to pro fysiku je smyslu prosté.

4. Poznámka praktická. Jeví se účelným zavést pro naši interpretaci teoretické logiky užívání symbolických písmen poněkud odlišně od způsobu *Hilbertova*.

a) Funkční znak funkce jednoduché ... písmena velké řecké abecedy, pokud se liší od písmen velké abecedy latinské. Tedy:  $\Gamma, \Delta, \Theta, \Xi$  atd.

b) Funkční znak funkce z funkce ... písmena velké abecedy latinské.

c) *Obecný argument funkce jednoduché*.... písmena malé abecedy latinské.

aa) *Funkční znak individuální funkce jednoduché*.... písmena obecných funkcí jednoduchých, opatřená hvězdičkou, tedy na příklad:  $\Gamma^*$ ,  $\Delta^*$ ,  $\Theta$ ,  $\Xi^*$  atd.

bb) *Funkční znak individuální funkce z funkce*... písmena obecných funkcí z funkcí, opatřená hvězdičkou, na příklad:  $A^*$ ,  $B^*$ ,  $C^*$ ,  $D^*$

cc) *Individuální argumenty funkce jednoduché*... písmena obecných argumentů, opatřená hvězdičkou, tedy:  $a^*$ ,  $b^*$ .

Snadno lze nahlédnouti, že uvedené věty mohou mít mimo jiné tento dosah: Především stanoví nediskutovaný ontologický základ celé *Aristotelovy* fyziky, neboť pouze to, co jest, stává se ve fyzice vyjadřitelným. Dále jsou touto interpretací logické funkce přijaty všechny tři základní *Aristotelovy* principy tvaru, podkladu a zbavenosti. Je dosaženo formální souvislosti mezi *Aristotelovou* orientací fyzikální a teoretickou logikou, a to jednoznačným přiřazením ústředních pojmů obou vědeckých soustav: bytí a jeho tři principy na straně jedné a logické funkce na straně druhé. Věta 2. vyjadřuje přesný rozdíl mezi objektem fyziky a mezi jeho vlastnostmi a relacemi tak, že vlastnosti a relace bez objektů jsou ve fyzice nevyjadřitelné a tím podle věty 3. smyslu prosté. 3. věta vymezuje pro obor fyziky logicky velmi jasně hranici toho, co do fyziky patří a co nikoliv. Další důsledky uvedených vět, které při deduktivním zpracování fyziky by dostaly význam axiomatický, lze poznati teprve praktickou prací.

Provedeme nyní rozbor *Aristotelových* vývodů, kterými dospěl, jak jsme viděli, ke svým třem principům formálním, abychom poznali, zda námi vyslovené věty vedou vskutku k exaktnímu vyjádření všech argumentů *Aristotelových*.

Pojmy, kterých Aristoteles používá, jsou: člověkem býti... označíme symbolicky  $\Sigma(x)$ , vzdělaným býti... označíme symbolicky  $D()$ , nevzdělaným býti... má pak znak  $\overline{D}()$ , stávají se z něčeho (u) něčím (v) čili býti nejprve něčím (u) a pak něčím jiným (v)... označíme relací  $R(u, v)$ .

Tři věty stanoví Aristoteles v čele svých vývodů:

A.  $R[\Sigma(x), D]$ ... člověk se stane vzdělancem,  
B.  $R[\overline{D}, D]$ ... nevzdělané se stává vzdělaným.  
C.  $R[\overline{D}(\Sigma(x)), D(\Sigma(x))]$ ... člověk nevzdělaný se stává člověkem vzdělaným.

Z těchto tří logických funkcí je pouze funkce uvedená pod C správná formálně. První funkce pod A uvedená, má mimo jiné formální chyby, jejichž zjišťováním nechceme svůj rozbor zatěžovati, nesprávný druhý argument. Tento argument je sám funkcí a musí tudíž sám mít jiný argument, jinak jeho nelze užít. Mimo to je znak  $D$  přípustný pouze jako znak pro funkci z funkce. To je již druhý důvod, pro který nelze uznati výraz uvedený pod A za správně utvořenou logickou funkci. To, co bylo právě uvedeno o výrazu A, platí i pro výraz B. Tam dokonce oba argumenty relace  $R$  jsou z důvodů právě uvedených nepřipustné. Zbývá tedy pouze logická funkce, uvedená pod C, jako správná. Mohl by snad někdo namítnouti, že by bylo lze některý pojem jinak symbolicky vyjádřiti, na příklad pojem vzdělance. Snadno lze se přesvědčiti, že v podstatě jsou zde jen dvě možnosti, buď převedení na pojem vzdělaným býti, jakožto vlastnost a nic více, to však vede k formální chybě nahoře vytknuté, anebo převedeme pojem vzdělance na pojem býti člověkem, a jako takový mít vlastnost vzdělanosti, čímž ovšem docházíme k výrazu  $R$ , použitému pod C. Nesmí nás nikterak udiviti, že z výchozích tří vět *Aristotelových* A, B, C dvě nedovedeme formálně logicky jako správné ověřiti. *Aristoteles* zde zápasí s nepřesností svého vlastního jazyka a obyčejné mluvy vůbec. Musí různými způsoby opisovati to, co chce jednoznačně říci. Jsme téměř v pokušení říci, že *Aristotelovi* chyběla teoretická logika, neboť zde by měl v jediné logické funkci vše, co mnohými větami teprve vystihuje. Mějme tedy na mysli větu C.

$$R[\overline{D}(\Sigma(x)), (D \Sigma(x))]$$

a sledujme na ní, co *Aristoteles* vše dovozuje. Podstatným podle něho není pouze to, že se něco něčím určitým stane, nýbrž že se to stane z něčeho určitého. Určitost obou termínů nejprve neuskutečněného, něčeho postrádajícího východiska, a pak uskutečněného výsledku vyjadřuje logická funkce kontradiktorickými pojmy  $\overline{D}$ ,  $D$ , vyskytujícími se jako argumenty relace  $R$ , kte-



rážto relace je právě tak definována, že první z jejích dvou argumentů znázorňuje východisko vzniku a druhý argument výsledek vzniku. Dále vidí *Aristoteles* něco, co v obou termínech při procesu stávání se nezměněně trvá a něco, co netrvá. To, co v naší logické funkci trvá, je  $\Sigma(x)$ , neboť se to vyskytuje v obou argumentech funkce uvažované. To, co netrvá, jest  $\bar{D}$ , to jest jedna z funkcí, fungujících jako argumenty celé funkce uvažované. Rozlišení prvků jednoduchých a složitých odpadá, poněvadž je patrné, že jediné prvky složité ve smyslu *Aristotelově* byly pro větu C upotřebitelné. To, co trvá, nazývá *Aristoteles* podkladem, to jest v našem případě  $\Sigma(x)$ , to jest však také ve shodě s naší základní definicí logické funkce, kde jsme stanovili, že argument funkce bude tvořiti podklad. V naší relaci vzniku jsou dvě funkce jako argumenty  $\bar{D}$ ,  $D$ , každá pak sama o sobě má svůj argument  $\bar{D}(\Sigma(x))$ ,  $D(\Sigma(x))$ , a tím jest v obou případech  $\Sigma(x)$ . Protiklad jest kontradiktorický opak toho, co se stane, tedy formál-

ně negace toho, co se má uskutečniti, v našem případě  $\bar{D}$ .

Utváření konečně jest znázorněno v naší funkci výrazem  $D$ . Docházíme takto ke dvěma principům podkladu  $\Sigma(x)$  a tvaru  $D$ , a přibereme-li ještě opak tvaru, vyjádřený negací jeho,  $\bar{D}$ , máme principy tři. Relace změny, na které *Aristoteles* své principy ilustruje, ukazuje vskutku v našem formálním rouše pouze tři druhy prvků  $\Sigma(x)$ ,  $D$ ,  $\bar{D}$ .

Vidíme tedy, že nosnost logické funkce byla pro ilustraci *Aristotelových* principů právě tak veliká, jako slovní vývody původního textu, že však nad to, po stránce metodického postupu učinila myšlenkovou kostru textu mnohem přehlednější a průhlednější, a tím našemu současnému myšlení přístupnější.

Jsou tedy vskutku námi uvedené tři definice interpretující pojem logické funkce pro aplikaci na fysiku, exaktní formulací formálních principů *Aristotelovy* fysiky.

RNDr. Artur Pavelka.

## ESTETICKÝ SYMBOL.

**P**opatřme nyní na symbol ve sféře estetického významu. Jeho skutečnost, věčná realita zdá se vybledati víc a více, ale tím určitěji vystupuje na něm vlastně ideální moment. V celé spekulativní estetice — od Plotina až po Hegla — vzniká problém symbolična právě tam, kde běží o to, aby byl určen poměr jevu k ideji. Krásno je bytostně a nutně symbolem, poněvadž je v sobě rozpolceno vždy a všude jedno a dvojí. V této své rozeklanosti, v tomto lpění na smyslovém a v přesahování smyslového vyjadřuje se nejen napětí, které prochází světem našeho vědomí, nýbrž projevuje se v tom původní a základní polarita jsoucná samého: dialektika, která trvá mezi absolutní ideou a jejím zobrazením a ztělesněním vnitř světa jednotliviny empirické existence (srv. E. Cassirer, *Das Symbol u. seine Stellung im System der Philosophie*, III. Kongressbericht, Halle 1927).

### *Obsah symbolické představy.*

Podle Volkelta má symbolická představa obsah, který něco naprosto jiného vypovídá, než co

předmět skutečně znamená a který přece vystupuje s nárokem, aby v dané souvislosti tvořil význam předmětu, význam, který v této souvislosti přichází v úvahu. Předmět má tedy dva významy, jeden bezprostřední a skutečný, a druhý, ležící za tím, symbolický. Onen přichází v úvahu jen jako nositel pro nevlastní význam. Ve všech případech přichází ke skutečnému významu význam i od něho rozdílný. Bezprostřední skutečný význam je jenom prostředkem, nevlastní význam naproti tomu určením cíle. Radost ze symbolična ukazuje dobrou vůli přiblížiti se nekonečnému a nevyslovitelnému pokornému tušení, praví Platzhoff-Lejeune. A ještě mnohý hlas slyšíme (ovšem mnohé mluví také vůbec proti symbolu a jakémukoliv jeho kladnému významu), který doufá, že symbolem se vznese k Božskému, vidíme mnohou umělcovu ruku, která symbolem sahá po Božském. Symbol dává každému, po čem jeho srdce touží: Co jest mu blízké, stupňuje k zvýšenému významu a vzdálené dává mu takřka hmatatelně poznati. Je to doplnění skutečnosti,

jehož člověk nemůže postrádati, praví F. A. Lange; idea jest obrazem a symbolem nepoznaného absolutna. Totéž hluboké zdůvodnění v lidské přirozenosti, jako potřeba pojímání skutečnost podle přírodovědeckých zákonů má také potřebu tvořiti ideální obrazy. Ať jsou tyto obrazy vzaty ze světa smyslového, nebo ať si vedou do světa myšlenkového — podstatou symbolu jest utvářeti obrazotvorností, sdělovati, odhalovati, vyznávati pod tlakem neodolatelné moci skryté poklady ducha a duše. (M. Schlesinger, *Geschichte des Symbols*, Berlín 1912, str. 131—136.)

Kdo obrazy jevového světa nenapodobí otrocky, kdo jednotlivé jevy staví ve všeobecně, kdo dává tušiti ve spatřeném cosi vyššího, i když porušuje přemírou zákony umění, je nadanějším umělcem. Genius tvoří symbolicky. Co jest více v umění vůči přírodě, jest symbolické, zní formule Grillparzerova. V symboličnu spatřuje nejvyšší pojem estetiky. Za vlastní úkol umění pokládá, aby z přirozené látky vybíralo, to jest idealisovalo. Hermann Bahr přichází, pravděpodobně z vlastní zkušenosti, ke stejnému přesvědčení a hodnocení symbolična v umění.

Dodnes platí pojem symbolu za zvláštní druh estetického spoluzření duchového a smyslového. Pojem symbolu vždy jsme se snažili pochopiti tajemství estetické jednoty, píše Jonas Cohn. F. A. Vischer považoval symbol za trvalou, duševně nutnou formu. Cohn označuje krásno za symbol ideálu. Zde teprve stojí, píše, obvyklé pojímání estetična, jakožto obrazu na jeho místě. Krásno jest pro člověka symbolem ideálu, jakmile jeho duch se snaží za ideálem a cítí jeho nedosažitelnost. (U. d. str. 178—181.)

Hans Thoma vyslovil se v rozhovoru s Rüttenauerem o Potterovi, že je v něm veliké tajemství, které pochopil. Také prý viděl již v přírodě tisíce krav, ale jednou tu stanul náhle před takovým zvířetem, jak tu leželo a žvýkalo, a hrůza úcty jej pojala před velkým divem Božím, před tímto bohatým zosobněním celého nepochopitelného živočišného života. A z takového dojetí, jaké jen zřídka kdy zažijeme, patrně prý vzešlo všechno tvoření velikých umělců, že jejich díla nás tak uchvacují.

Takové umělecky tušivé proniknutí jevového

světa, který je spatřován jako obraz jen duševně pojetelného praobrazu a jeho zobrazení v takové dokonalosti, že se v mysli každého nazíratele odráží, to jest, zdá se, nejhlubší symbolické nazírání a nejvyšší stupeň symbolického umění. (Ib. 355.)

V estetickém symbolu tedy nejzřejměji se projevuje rozeklanost vědomí; estetické hodnoty jsou místem, kde se vždy a znovu odehrává srážka dvou řádů a má-li každé umění svou zvláštní mluvu symbolickou, mají všechna umění to společné, že symbolisují poměr dvou řádů, mezi něž je vklíněn člověk celou svou bytostí. Takto stává se umění též etickým zájmem lidstva a jen s tohoto hlediska — což buď zde jen mimochodem řečeno — jest možno úspěšně řešiti otázku poměru umění a mravnosti. Tím nemá býti řečeno, že na příklad z důvodů pedagogických by nesměly býti kladeny na umění zcela určité požadavky.

S estetickým symbolem je tedy zároveň dán inteligibilní svět; při tom jest otázkou pro sebe — a nikoli zásadní v této spojitosti — jaký jsoucnostní ráz mu přisoudíme. Mnohem významnější však jest otázka, zda se symbol projevuje stejným způsobem ve všech uměních, či zda se setkáváme s charakteristickými rozdíly mezi nimi a co můžeme z nich souditi na symbolisované.

V nejobecnější formulaci můžeme zajisté přimouti, že umění je výrazem duchovosti umělcevy a jeho doby, to je takřka samozřejmé. Jde o to, zda jest umění výrazem absolutna. (Solger: sebezjevování božské bytosti, Hegel: prozařování ideje.) To je věcí noetiky a metafysiky. Rozhoduje se podle užití metody filosofování na základě fenomenologicky bytostného patření na umělecký jev, nebo na základě transcendentální konstrukce uměleckého „předmětu“. Předpokládejme, že rozhodnutí vypadne kladně. Potom se tu projeví nanejvýše pozoruhodný rozdíl, který historicky existuje. Umění může býti pojato nesymbolicky, jakožto duchově konečný, jevový způsob absolutna, jako jevová sféra jeho reální bytosti. Takto pojímá na příklad Schelling absolutno samo jako světové umělecké dílo a umění jako konečný jeho zjev. Avšak umění může také býti pojato symbolicky, jako konečné prozařování absolutna smyslovým útvarem. Tak na příklad sluší pokládati Hartmannovu filosofii umění za nauku symbolic-

kou. V tomto případě odkazuje tedy umělecká forma toliko k absolutnu. Absolutno prozařuje formou. V prvním případě je forma konečným uskutečněním absolutna a ne již jeho symbolem.

### *Pojetí Coellenovo.*

Ať se rozhodnete jakkoli, znamená pro vztah umělecké sféry v absolutnu symbolická nauka minimum, za něj ještě sahá ona druhá konstruktivní možnost umění jakožto jsoucnostního modu absolutna. Coellen sám ve své noetice takto vybudoval uměleckou oblast, jakožto reální zjevování absolutna. Jemu se zdá symbolická nauka nepřiměřenou. Nedosahuje proto k významu umění, poněvadž není s to, aby vykazala umění nutné místo a funkci v systému poznání. Umění není nic náhodného v soustavě poznání a každá noetická konstrukce je nesprávná, v níž umění nefunguje jako nezbytný člen.

Již nazírání obecné skutečnosti jest poznání v pravém slova smyslu: tato přírodní existence je tu již a jen dána ve stavu zjevování v lidském vědomí, ale zde není tato přírodní existence ještě zjevna ve svém původu. V oblasti umění uskečňuje se toto zjevování původu. Umělecká forma jest produktem tvůrčího názoru, v němž přírodní existence se uvádí v identický vztah ke svému nekonečnému základu. Umělecká forma, umělecké dílo jest poznávací skutečnost se zjevným vztahem k svému původu, k příčině svého vzniku, k absolutnu jakožto příčině světové. Není pouze symbolem příčiny světové. Umělecká forma jest v názoru zjevná totožnost příčiny a jejího následku přírodní existence v omezení na konkrétní smyslový útvar. (L. Coellen Form als Symbol III. Kongresbericht 1927.)

Tímto pojetím Coellenovým staví se nám v cestu vážná nesnáz, pokud hájíme stanovisko, že umění vždy tím, že jest uměním, je také již symbolem. Avšak tato nesnáz nezdá se mi nikterak nepřekonatelnou. Neboť pro nás je pojem symbolu dosti pružný, aby byl srovnatelný i s pojetím, které by se mohlo nazývati nesymbolickým (ovšem jenom vůči symbolu v nejužším smyslu), to jest, kde se umění pokládá za duchově konečný projev absolutna. A myslím, že nezacházím

tak příliš daleko, nazvu-li tento rozpor, jakým právem se jeviti musí, běží-li o pojetí symbolické zjevné a nesymbolické s druhé strany, nakonec jenom otázkou terminologie; neboť i v onom nesymbolickém pojetí zůstává podstatná struktura symbolu zachována: i když nám takovýto „nesymbolický“ symbol nezjevuje jiné symbolisované, má přece onen „zjevovatelský“ ráz ono „v jedno spadání“ *συμβολή* zajisté alespoň potud, pokud právě absolutno se zjevuje ve svém konečném zjevu. Nejen připouštím, ale přiznávám, že takové rozlišování pojmání nesymbolického a symbolického existuje plným právem, ale nespátřuji v onom pojetí popření symbolické struktury, nýbrž jenom odlišný typ psychologický; vlastní jádro symbolické struktury, pokud zasahuje v noetiku, ontologii, chceme-li, a metafysiku, může zůstat nadobro nedotčeno při takovém přesunu, který se odehraje na poli psychologickém a jenž vlastně znamená eliminaci vztahových mezičlenů, jimiž vědomí může vystoupiti od symbolu k symbolisovanému, budiž ono v poslední příčině absolutnem. Příklad Schellingovy intuice je přímo výmluvný, že tu máme totiž co činiti se zvláštním typem psychickým, zde tedy s neobyčejně vyvinutou, dojista nadprůměrnou intuitivní schopností.

### *Kritika Coellenova pojetí.*

Ostatně do jisté míry se můžeme Coellena dovolávati přece i při jeho nesymbolické nebo dokonce protisymbolickém pojmání umění, neboť symbolická nauka znamená pro vztah umělecké sféry a umělecké formy k absolutnu minimum, nad které zajisté možno vystoupiti výše, ale pod které není možno sestoupiti; jest tedy symbol pro umění jakousi analogií Weinhadlova principu nepodkročitelnosti (*Nichtunterschreitungsprinzip*), který ostře vymezuje dolní hranici, ale směrem výše ponechává dráhu plně otevřenu. — A jeví-li se Coellenovi symbolická nauka proto nepřiměřenou, že nedovede vykazati umění nutné místo a funkci v systému poznání, mohli bychom snad plným právem říci, že požadavek konstrukce poznání jest proto pseudos jeho argumentace. Nehledě ani k tomu, že dnes nemáme již ani práva, abychom kritické poznání považovali za základní formu duševního dění, že tedy také

nejsme oprávněni, abychom a priori vznášeli tento požadavek, který tím se stává pro oblast umění heteronomním, abychom takto jeho autonomii porušovali heteronomní normou; můžeme proti Coellenovi argumentovati též ryze poznávací funkcí „zjevovatelského“ symbolu odkazem ke zmíněné studii Weinhadlově. Ostatně zůstává these Coellenova o umělecké formě jakožto identitě prapříčiny a přírodní existence pouhým tvrzením.

Jest ihned patrné, že takovýmto pojetím, jak je zastává Coellen, ocitáme se v onom okruhu problému spojení obrazu a významu, který — jak na počátku již zmíněno — nazývá Vischer temně — zaměřujícím, Warburg později magicko-slučujícím. A možno tedy mluvit o dvojím pojetí podstaty symbolu, o magicko-slučujícím a logicko-rozlišujícím, ale právě o dvou pojetích symbolu: neboť obraz i význam jest v obou těchto pojetích; v magicko slučujícím — a sem bychom mohli počítati i pojetí Coellenovo — znamená tento poměr ovšem identitu, pokud jest identitou právě absolutno a jeho jsoucnostní modulus, reální zjev absolutna.

Uhrnem možno tedy říci, že i nesymbolické pojetí Coellenovo náleží vlastně rovněž plně v to, co my nazýváme symbolickým pojmáním umění.

*Gori.*

Thesi umění vždy symbolem zastává též Gino Gori ve svém díle *l'Irrazionale*, 2 sv., Foligno 1924. Křivdili bychom mu, kdybychom mu nepřiznávali kladných hodnot, třebaže z velké části (druhým dílem téměř naveskrz) jest jeho dílo grimasou, která za každou cenu musí snížit, ba zesměšnit filosofii Croceho, zvláště jeho estetiky. A při tom všem máme často dojem, že rozdíly

<sup>1</sup> Až jak daleko mohou se rozcházeti krajnosti, jest zjevno z konfrontace hodnocení symbolu u Cuzzera (o němž dále) s jedné a Coellena s druhé strany. Zde nevyhovuje symbolické pojetí zplna umění, poněvadž nevěnuje je uspokojivě v proces poznávací, onde zase je přímo stíženo anathematem, ježto dospívá k poznatkové abstrakci neslučitelné s pojmem umění.

Proto spatřuji jedině správnou cestu tam, když již symbol jest přece určen pro člověka a pro jeho duševní život, kde symbol, dovede vyhověti psychologickým podmínkám, t. j. tam, kde se jeví hloubkovým prožitkem napětí, které znamená sice také poznání sui generis, které však se zdaleka jím nevyčerpává.

v názorech nejsou ani tak zásadní, jako spíše vplynuli z různosti stanovisk, s nichž oba myslitelé přistupují k stejným problémům. Účelností umění není — podle Goriho — pouze plné vědění o individuu, ale o individuu buď zasazeném do vidění metafysického, nebo zjeveném jako věc o sobě. Metafysika postihuje absolutno universální, umění absolutno v jednotlivém zjevu (Göthe) vnáší jev v plnou pravdu metafysickou. Zde se vynořuje nesnáz. Pravda, věc o sobě, září za věcí fenomenologickou. Jak ji postihne v umění, zároveň s fenomenem? Symbolisováním. Umění jest symbolem. Tvůrčí síly životní bouří za fenomenickým mihotáním; jsou to logoi spermatikoi, které se vrhají z hlubin, k periférii náhodnosti a příčinnosti jako příčiny, jako světla, která se snaží proniknouti neprůhledné přehradě těchto osmotických vnějšků. A příčinné dění, které vystupuje v jevech, se proměňuje jakousi osudovostí, zjevuje se jako evidentně axiomatický princip příčinného dění. Rozmanitost věcí zaniká. Zbývá Vše-Jedno, jež jediné jest; a zdání nabývají věčné formy. Nejsou vanutí, odkud mlží prchavost, nýbrž jsou postoji Myšlenky a Světa. Umění tedy zjevuje toto Vše-Jediné cestou symbolů. Symbol jest zasahování věci ve věc o sobě, počtu v Jedno Vše, případnosti v nous (*νοῦς*), Každá věc jest monadou. Každá monada ve svém životě řídí se částečně zákonem své zvláštní bytnosti, z částí zákonem obecným; její centripetální impuls jest aspirací za zákonem Věcho. Má tedy pud náboženský.

Symbol tedy jest věc s onoho zorného úhlu, v němž nejlépe se obrazí její pohyb paží, které se rozpínají, aby ztroskotaly v eteru, nebo v oceánech Jednoty. Svět viděný se stránky vzletu a úsilí. Idea se projevuje podle stanoviska, s něhož svět jest pozorován. Jestliť smyslový svět zřítelníci tu otevřenou, tu zavřenou, jíž prozařuje Idea. Objevíti Ideu a vyjádřiti: toť symbol. Může tedy býti definováno: Obraz, Idea, povrch, na němž se zrcadlí Absolutno, metafysické zpodstatnění sama Absolutna, jež bere na se zjev empirické a konečné reality (u. d. 20—22).

Zde Gori důrazně připomíná, že tento jeho symbolismus, jenž jest imanentním charakterem umění, nemá žádných styčných bodů se symbolismem středověkým a moderním francouzským.

Nuže, je-li umění symbolem, musí býti toliko náboženské. Poněvadž vskutku jest umění, jak bylo řečeno, zobrazením duchovosti, která se cítí odloučena od Všeho a za Vším se vzpíná, nebo duchovosti rodící se z věci, v čem se liší od náboženství, které lyrisuje totéž zrození a tentýž vzhled mythy uranicými, telurickými a slunečními? A nepředpokládají obé, umění i náboženství, Absolutno a věc o sobě? Emoce estetická jest neklamně emocí náboženskou, když touto rozumíme otřes, který naše duše zakouší, když přichází ve styk s tím, čím sama není, ale s čím jest zpřízněna; odezva, která se v ní budí, rozechvívá struny nesmírného života; poznání, které nespadá pod naše smysly, ale které žije za fyzickými a historickými obzory (u. d. 22—23). — Toto pojetí, které téměř ztotožňuje dojem estetický s náboženským a pokládá umění za náboženské, poněvadž jest symbolem, jest, jak vidno, úzce spřízněno s naším, které ve skutečném díle uměleckém předpokládá přítomnost symbolična. Toliko s rozlišením, že v subjektu vnímajícím může se vědomí symbolického hlásiti buď explicitě, nebo může býti pouze latentní. Vždy však jest provázeno oním citem sui generis, který bychom přímo chtěli nazvati citem symbolickým.<sup>2</sup>

*Krueger.*

Je-li však umělecká teorie Goriho určována velmi často na svůj neprospěch pózou za každou cenu proticroceovskou, smíme se dovolávati badatele, jehož přísná seriosnost vůbec nemůže býti brána v pochybnost: F. Kruegra. Uvádím tato místa: Strukturelní, tedy trvalá formovanost jest zpravidla základem, kde živoucí „útvár“ (Gestalt) nějak vstupuje v jev. Ona jest komplexem podstatných pro to podmínek. A tato podmíně-

<sup>2</sup> Toto ztotožňování umění s náboženstvím nevyjadřuje celou povahu pojmu náboženství, naopak úží jej na zevnější obrazový a symbolický prvek. Za ním je však lidsky nevyjadřitelný obsah. Ve věcech Božích se používá symbolu pro nedosažitelnost obsahu lidskými prostředky. Poměr k Absolutnímu Bohu se však ani psychologicky nesmí omezit jen na estetický záchvěv; musí tam být poměr celého života, intelektu a vůle, která řídí a vede celý život k Bohu.

nost není jen něčím (nutně) myšleným, natož pouze předmětem hypotheses nějaké vědy. Za okolností, t. j. těžko pochopiti, se onen fakt, ona souvislost mezi psychickou strukturou a psychickým děním bezprostředně prožívá: totiž v hloubkových kvalitách, zvláště našich citů a — rovněž bez pojmu — v symbolice našich významových prožitků. Svět umění a svět kulturně-náboženského jest zvláště bohat takovými prožitky. Každé pravé umělecké dílo jest symbolem proformované bezčasové celosti, tvůrčí umělec se propracovává svým způsobem k ideálním útvarům. Konečně ne naposled jest mravní svět tvořen a ovládán takovými ideály. Nejsou napřed a v plném smyslu skutečné. Ale ony znamenají více než jsoucno, nebo souvislosti jsoucího. Požadují uskutečnění a navádějí k němu. Pro člověka znamenají něco, co býti *má*. Toho se mu dostává k prožitku ve formách hodnotného, zavazujícího. Data, fakta toho druhu předpokládají duševní existenci a její strukturální zformovanost. — Čeho nyní jest potřeba, toho samy nemohou vytvořiti vědy a filosofie. Také umění sobě ponechaná zmohou málo proti bědě doby obratu. Avšak čím větší nebezpečí, tím nutnější jsou tyto mocnosti pořádku, tvoření, symbolu, duchového vedení. A tím rozhodněji musí se v účinnostní jednotě s ostatním děním fakt zaměřiti tam, kde všeho živoucího svéráznost a zároveň všechno bytostné společenství tkví, t. j. celost, která si žádá vnitřní formy (Ganzheit- und Symbol, B. D. Ph. VI., 1—2, 1932, str. 116—139).

Slovo Kruegrovo o uměleckém díle, jakožto symbolu proformované bezčasové celosti, vystihuje velmi pregnantně, oč se pokouším, řeše problém estetického symbolu, popředně symbolu v uměleckém díle. Kruegrovo pojmání zdůrazňuje zvláště to, co býti *má* (das Seisollende); nic nám však nemůže brániti, abychom tomuto řádu, který jest zahrnut v pojmu všeobsahující celosti, nepřikládali jsoucnost; potud nesporně mu jsoucno náleží, pokud duše nějakým způsobem si jej uvědomuje, pokud jej klade jako normu pro svou vlastní strukturální zformovanost.

Kam až smíme dojíti, jest dáno větou: Řád, jak jej smíme definovati, vycházejíce od psychologie, jakožto proformovaná nadčasová celost, jest postulátem duše, zvláště jejích hloubkových cito-

vých prožitků. Tento postulát nevyklučuje ovšem nikterak ontologického kladu tohoto řádu; ani psychologie, tím méně pak estetika mají však možnost, aby přistoupily k důkazu jeho transcendentní existence. Ale nechť i mluvíme potom o dosažení či o uskutečnění jeho, kategorický ten imperativ zůstává neotřesen ve své závaznosti: neboť v každém případě nerozdílně jest a zůstává tento řád exponentem duchového principu v nás a naše duchovost tihne — byť většinou neuvědoměle — za tím, aby se stala konformní jeho struktuře.

### *Schlesinger.*

Také pro Schlesingra umění vlastně eo ipso jest symbolické, jest symbolem. Všecko, co umělec proměňuje, z toho, co nazírá, v jiné nenazírané, co uvádí v myšlenkové vztahy, pokud jsou ještě umělecky zobrazitelné, jest symbolické umění; l'art symbolique est celui de la pensée, vysvětluje Vlám Baes. Proto ani umělci zásadně ve svých projevech protisymboličtí neuniknou v té či oné formě nebo stupni symbolu. Tak ani Whistler, ač jinak naprosto symbolu nepřátelský, nemůže se nepřiblížiti symbolickému tvoření, tím že vytváří své umění k nejjemnější schopnosti náznakové a tím vyvolává spolucitící přemýšlení divákovo, tedy symbolický požadavek (Schlesinger u. d. str. 333—334).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vycházejí se stanoviska, že umění jest výrazem, pokládá Häberlin (Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst, Bern 1916) všechno umění za symbol. V psychologii vyjadřují pohyby, řeč, gesta atd., t. j. různé smyslové výrazové projevy, něco nadsmyslného. Co umělec vyjadřuje, vyplývá z něho stejně jako smích, vzdech a každý jiný smyslový projev, který dlužno pojímati jako symbol. Umělcovo dílo stává se projevem jeho duše, jako pohyby a výraz tváře každého druhého člověka. Ovšem, umělec projevuje jenom svůj prožitek, nekopíruje, nýbrž utváří; všechna umělecká díla jsou proto osobní a symbolická, jakožto výraz osobního prožitku. Ale větu nelze obrátiti prostě. Neboť zda je symbol uměleckým dílem, závisí na jeho hodnotě, moment hodnoty odlišuje symbol

### *Symbolismus dialektickým principem umění.*

Ač pro nás symbolismus je vždy obsažen v umění, tu ovšem více spočívá na námětu díla, tu opět na formě a konečně i na prostředcích uměleckého výrazu, projevuje se druhdy v plné intenzitě, zachvacuje současně všechny složky díla. V této své intenzitě jest pak dialektickým principem umění. Postavilo se umění na půdu věcného pozorování přírody a setrvalo-li nějaký čas přitom, aby podávalo jenom to, co jest smyslům vnímatelné, nastává s pravidelností takřka zákonů přírodních dialektický pohyb jeho. Zrak počíná se opět zvnitřňovati, snaží se postihnouti duši událostí, nebo útočí na nebe, aby vydobyl onen svět — neviditelnost snaží se opět a znovu po utváření, ať dríme skryta pod všedností, nebo ať existující jenom ve fantasii umělcově, nenadále prudce vyšlehne — avšak symbolično není pouze následným pohybem, je dokonce tvůrčí; „přírodní krásno uchvacuje subjekt“, poznamenává Vischer, „a vzbuzuje v něm náladu. Tato nálada činí potom z předmětu více, nežli o sobě jest. Začátek jest objektivní, pokračování subjektivní“ (ib. 354).

*Dr. Jar. Hruban.*

v umění od symbolu v psychologii; psychologie jako věda zjišťuje pouze symboly, nehodnotí jich však jako umění. Každý symbol jest zajímavý pro psychologii, kdežto umění má co činiti jen s hodnotnými symboly. Umělecké dílo jest onen symbol, který jest jako symbol hodnotný. Soud o hodnotě symbolu označuje se za estetický soud na rozdíl od etického soudu: etický soud měří něco bytostného jeho vlastní dokonalostí. Při hodnotě symbolu běží ne o subjektivní, nýbrž o objektivní hodnotu.

Chtěl bych na Häberlinově pojetí zdůrazniti zvláště to, jak estetická hodnota souvisí úzce s hodnotou symbolu; setkáváme se napořád s tímto příbuzenstvím a při všech jemných odstínech (jaké jsme zde konstatovali mezi pojetím na př. Volkeltovým a tím, jež zde zastáváme) shledáváme jedno společné, co bychom mohli nazvati s Gentilem „infinità dello spirito“ (nekonečnost ducha) (př. La Filosofia dell'arte, Milán 1931, str. 71 násl.).

# PRO KŘEŠŤANSKÝ SOCIALISMUS.<sup>1</sup>

## *I. Je potřebný křesťanský socialismus?*

Během staletí vykonalo křesťanství těžkou, Bzrovna neuvěřitelnou úlohu. Přetvořilo starý, v sociálním ohledu tak (velmi) rozervaný svět, strhlo staropohanské otroctví a dalo člověku a jeho práci morální cenu a jeho spravedlivý sociální význam. Právě tehdy, když středověký feudální systém (ve 12. a 13. století) dosáhl své výše, vládl v křesťanských zemích všeobecný blahobyt a spokojenost.

Leč přišel, jak je patrné v dějinách lidstva, převrat. Místo živototvorné síly křesťanství, projevovaly se ve veřejném životě společenském zmatky. Opět se objevilo vykořisťování a utiskování, opět se střídalo vzbouření a povstání, zkrátka sociální otázka se objevila jako problém.

Křesťanství se neptá, jaký společenský řád vládne ve světě. Ono se nemění, vládne-li individualismus respektive liberalismus, nebo kolektivismus, případně komunismus nebo socialismus. Křesťanství je vyvýšeno nad každý společenský řád a má v sobě dosti moci, že dovede přemoci všechna ostrí a nespravedlnosti.

Avšak moderní svět je tak nuzný a tak ubohý, že velmi málo nebo povrchně plní křesťanská přikázání. O křesťanské lásce k bližnímu skoro vůbec nemluví.

Horší ovšem je, jestliže křivda, která se děje bližnímu, není na první pohled zřejmá a je-li třeba jednotlivé přímé, v praktický život sahající sociální povinnosti teprve vyhledávati a vysvětliti. Dnes se zdá takřka samozřejmé, že se nikdo nepřičiní, aby dokonce sobě ke škodě, svědomitě a přesně uvážil a vykonal, co je povinen dát a vykonat pro svého bližního. Každý mu odpustí, že si sám pojistí své právo, jež sám požaduje, a jestliže je třeba, také poví, co myslí a oč mu jde.

Čím více vzrůstá kultura, čím více se rozmáhá a rozvíjí hospodářský život, tím více se zaplétají

a komplikují sociální poměry jak mezi jednotlivci, tak také mezi celými stavy a třídami. Moderní dělník nebo zaměstnanec nepracuje svému pracodárci pro jeho osobní potřeby, nýbrž ukládá svou pracovní sílu v jeho podniky, které jsou včleněny v mechanismus společenského hospodářství.

Důsledek je ten, že práva pracujícího vůči pracodárci nejsou tak zřejmá, že jeden podnikatel sám — i kdyby chtěl — častokrát skutečně nemůže dát svým dělníkům a zaměstnancům, co jim patří, nečiní-li to současně také jeho konkurenti. Dokud se bude hnát jen několik větších podniků za co největším ziskem, nehledíce na meze, které jim při tom přikazuje křesťanská spravedlnost, potud budou nuceni také všichni ostatní podnikatelé téhož odvětví a oboru činiti totéž, nechtějí-li se vydati v nebezpečí, že padnou.

Hlavní účel moderních kapitalistických organizací, trustů, kartelů, koncernů a j. tkví přímo v tom, že se ve svém svazu usnesou a pak vyloučí nebo zničí všechny konkurenty. Chtějí utvořiti ve svém odboru jakýsi monopol, aby potom snadno určovali dělnické platy, zvláště ceny výrobků.

Je zřejmo, že za takových okolností a poměrů jednotlivý podnikatel, snad ještě spravedlivý, není svým pánem a nemůže podle své vůle býti k dělnictvu a konsumentům spravedlivější a skromnější než ostatní.

Ostatně takoví podnikatelé, kteří by chtěli upírati právo kapitalistickému násilí, jsou velmi řídkí. Výmluva na společnou organizaci je jim velmi vítanou, neboť svoje kapitalistické vykořisťování tím snáze ospravedlňují. Křesťanství a jeho přikázání jsou většinou mezi nimi devátou starostí. Proto čekati na jejich obrácení, že sami od sebe budou konati, co je jejich povinností, bylo by ve většině případech beznadějně, vždy velmi zpozdilé. Z tohoto stavu není jiného východiska, než utvořiti takový hospodářský a vůbec společenský řád, ve kterém budou všichni přinuceni držeti se neklamných křesťanských nauk, vždy přibližně odpovídajícím mezím. Odvolávati se pouze na křesťanství a jeho přikázání, je málo. Všichni se podle něho nebudou nikdy řídit, jako se také dosud ještě nikdy neřídili. Půjde-li podle přiká-

<sup>1</sup> Název dr. Gosara „Křesťanský socialismus“ nesmí mást na první pohled. Znamená to podle autora hospodářský plán, podle něhož lze uskutečnit zásady encyklik o rodinné mzdě, o odproletarisování atd. Autor se nezastavil jen na formulaci řešení, nýbrž přechází k praktickému provádění.



zání jen několik, ostatní budou museti třeba aspoň napodobovati. To je táž příčina, zakořeněná v ústrojí moderního hospodářského života, ze které vyrostl ne pouze materialistický, ale také křesťanský socialismus. Socialismus není tudíž nijaká svévolná hospodářská soustava, naopak jeho potřeba jest upevněna v organisaci moderního hospodářství.

Ovšem, není pochyby, že by se pouze zevním upravením hospodářského života a lidské společnosti, i kdyby odpovídala nejideálnější sociální osnově, se nedalo nikdy dosíci, aby zavládly mezi lidmi ty poměry, které chce a musí mezi nimi založiti křesťanství. Kontrola společnosti, policie a dozor, průmyslové a hospodářské rady, dělnická a ostatní stavovská zastupitelstva, sociální zákonodárství atd., to vše tvoří jen mrtvý aparát, kterému může dáti skutečnou životnost jediné duch pravého křesťanství. Bez něho je každý socialismus mechanismem bez srdce, který činí lidstvo podobné stroji, bezcitným dřevem.

Právě proto je nutné a potřebné, aby se hlásala *veliká důležitost praktického, živého a dokonalého křesťanství. Neboť bez něho nemá žádný socialismus životní schopnosti. Nicméně nesmíme při tom přehlížeti a zapomínati, že také obráceně je to dnes v moderních hospodářských poměrech a při skutečném, povšechném morálním stavu lidstva bez socialismu není a nemůže býti křesťanského společenského řádu.*

Tím ani trochu křesťanství nekřivdíme, *naopak pouze ubezpečujeme a pouze uvažujeme, že v moderním světě je tak málo pravého, životatvorného křesťanského ducha, že se nedá dnes bez socialismu křesťanský žiti. Proto tedy je křesťanský socialismus nutně potřebný.*

## *II. Sociální programy a křesťanská spravedlnost.*

Slyšel jsem theologa-moralistu, který se snažil dokázati, že různé programové požadavky moderních socialistů, zvláště křesťanských, jsou nepotřebné, poněvadž pouze křesťanství je dosti radikální a že snadno odstraní všechny výstřelky moderního kapitalismu. A zvláště zdůrazňoval, že každý dělník smí již na podkladě křesťanské spravedlnosti sám ze sebe požadovati od svého

zaměstnavatele za poctivou práci tolik platu, *aby snadno uživil nejen sebe, ale také svou rodinu.* To právo, podle jeho názoru, platí úplně všeobecně, a jde tak daleko, že dělník si smí, kdyby nemohl jiným poctivým způsobem toho dosáhnouti, přivlastniti na příklad tolik zboží, oč méně dostal v platu.

Ačkoliv je to na první pohled správné, tkví v tom přece jen určitá nemožnost. Otázka, kterou jsme načali, spadá v řadu nejvážnějších a nejtěžších sociálních problémů. Zrovna proto se velmi jasně ukáže, jak přímo je potřebný jasný a stanovený program pro řešení různých sociálních otázek, které jsou s moderním hospodářským životem tak spjaty, že by se bez něho vůbec nezlepšil nebo že by měl naprosto jiný charakter.

Právo na přiměřený a člověka důstojný život *má každý člověk, který podle svých sil koná produktivní nebo jinak sociálně užitečné dílo. To platí nejenom pro dělníka, nýbrž také pro zaměstnavatele,* a to právo nemůžeme odřikati ani člověku, který je trvale nemocen a proto nemůže pracovat.

Poněvadž tedy právo na život, důstojný člověka, je pro jednotlivce i jeho rodinu *zcela obecné, nemá samo sebou s poměrem dělníka k jeho práci co dělat.* Je to požadavek celé společnosti a jeho upravení jest především odvislé na všeobecném uspořádání společenském. Od svého prácedárce smí dělník požadovati vlastně jen *protihodnotu za to, pokud svou prací dopomohl k tržní hodnotě výrobků, případně, jakou má hodnotu jeho dílo na trhu, čili jakou má cenu.* Tolik, ne méně, ne více je mu povinen platiti podnikatel v každém případě.

Pokud jednotlivé spolky, respektive jednotlivé soukromé sociální a hospodářské jednoty, na příklad Slovanské zádruchy, žily samostatně, každá pro sebe a přidělovaly si a rozdělovaly skoro všechny potřeby samy, potud každý její člen a rodina mohl a směl požadovati vše, co potřeboval na tehdejší přiměřené poměry, jen přímo od nich.

Jinak je to však v moderních, zvláště průmyslových podnicích. Ty nejsou, aspoň obyčejně ne, takové, v sobě zaokrouhlené hospodářské celky, žijící samostatně, to znamená, že by mohly samy trvat a se rozvíjet. Většina mezi nimi představuje jen jeden úd v dlouhém řetězu nejrozličnějších pod-

níků, které tvoří společně celý hospodářský obor národního hospodářství.

Moderní podnikatel nerozhoduje proto sám ze své vlastní moci, aby v každém případě platil svým dělníkům takové mzdy, které by dostačovaly také pro průměrný život rodin. To také nezáleží jen na nahodilé a měnící se konjunktúře (jako při rolnictví na dobré nebo slabé úrodě), spíše se to řídí ponejvíce společným opatřením, buďto jednotlivých hospodářských oborů, nebo národního, nebo i celosvětového hospodářství.

I poměry moderního průmyslového dělnictva k jeho prácedárcům jsou docela jiné než poměr čeledína k jeho hospodáři. Ten snadno svého služebníka, nemůže-li mu platit, vypoví, snadno také své hospodářství omezí a uskrovní, aniž by to mělo dalekosáhlé hospodářské a sociální důsledky. Jinak je to u moderního průmyslníka. Jeho podnik má mimo soukromého také veliký význam národohospodářský a sociální. Na jeho trvání a uspořádání závisí nezřídka život tisíců dělnictva a jejich rodinných příslušníků.

Poměry moderního dělnictva k podnikatelům nejsou proto zcela soukromé, naopak mají *obecně sociální význam*. Na stavu a rozvoji podniku jsou zainteresováni — ačkoliv ne všichni stejně — jak podnikatelé, tak i dělníci. Proto nemohou uvaliti odpovědnost a všechno riziko na podnikatele a najednou prostě říci, že dělník smí požadovati od svého prácedárce rodinnou mzdu (tolik, kolik potřebuje pro sebe a svou rodinu).

Ne pouze proto, že by to bylo v mnohých případech skutečně neproveditelné, nýbrž i proto, že by to bylo jen málo anebo docela nic platné. Dělníci přesto by nedostali přiměřené platy, a to proto, že by jim je podnikatel vypláceti nemohl — neboť by pak podnik upadl a bylo by snad tisíce lidí bez chleba.

(Rodinnou mzdu smí dělnictvo docela všeobecně požadovati od prácedárců jen tehdy, když rodina trpí případnou celní, tarifní a vůbec hospodářskou politikou, udržují-li a ochraňují-li se také podniky, které samy o sobě nejsou konkurenční, přesto jsou nutné a potřebné buď pro všeobecný hospodářský stav, neb pro dělnictvo, které by jinak zůstalo bez chleba.)

Dělník smí jinak v každém případě požadovati, aby mu byla dána možnost žítí životem člověka

důstojným. Leč to nemůže a nesmí uplatňovati jen u svého zaměstnavatele, nýbrž *musí to požadovati od organisované lidské společnosti*. Ta je povinna, že mu buď poměrnou hospodářskou politikou nebo na příklad sociálním pojištěním zaručí to, co by mu jeho prácedárce sám o sobě nemohl dát.

Již tu je patrné, že poměr moderního, zvláště průmyslového dělnictva k jeho prácedárci jest značně spletitý a že všeobecné zásady samy nedávají dostatečné záruky pro spravedlivý řád. Je třeba, aby při tom bylo uváženo zvláštní postavení průmyslových podniků k celým hospodářským oborům, a pak teprve v této souvislosti získáme klíč pro řešení otázky.

Ale jestliže se omezíme na strohý, spravedlivý požadavek, že dělník musí dostati od svého zaměstnavatele jen protihodnotu za vykonanou práci, neznamená to v jednotlivém, konkrétním případě ještě nic jasného a určitého. Dělníci se platí dnes v penězích a poněvadž by jinak neměli z čeho býti živi, ihned, nebo zpravidla každý týden. V takových krátkých lhůtách je pak skutečně nemožné stanoviti, kolik je hodno průměrné dílo, kolik jednotlivý dělník přispíval k hodnotě výrobků a kolik připadá na suroviny, stroje, vůbec na kapitál. Nechce-li podnikatel zabřednouti do těžké situace, musí velmi bedlivě počítat a dávat pozor, aby nevyplácel dělníkům více, než jakou cenu má jejich práce. Vždyť přibližně teprve po uzávěrce za určitou dobu se to dá zjistiti, při čemž ve formě případného zisku se ukáže, zda a o kolik byli dělníci při výplatě zkráceni.

Chceme-li, aby dělníci dostali svůj spravedlivý podíl, případně svůj spravedlivý plat, tedy jim musíme přiznati právo na přiměřený *podíl na čistém zisku*, který podnik získal za určitou dobu.

To ovšem není ještě všechno. Pro nízké platy půjčují dělníci týden po týdnu část svého výdělků, a ten má pro podnik takový význam, jako podnikový kapitál zaměstnavatelův. Jako má podnikatel právo se svým kapitálem sám hospodařiti, právě tak musejí také dělníci míti příležitost a možnost sami se svým majetkem rozhodovati, který je — ovšem jen dočasně — vložen do podniku.

Dělníci a zaměstnanci musejí tedy míti *právo nahlédnouti do vedení podniku*, a musejí býti ta-

ké účastni jeho vedení. To je velice nutné a potřebné, poněvadž jinak je zaměstnavateli dána možnost, skutečný zisk při uzávěrci utajiti a tímto způsobem zkrátiti dělníky o jejich spravedlivý podíl.

Všechny tyto a různé jiné požadavky jsou tedy především výsledkem vnitřní soustavy moderního hospodářského života. Nauky o nestrannosti křesťanské spravedlnosti ještě nikdo sám o sobě nemůže považovati za řešení moderních sociálních poměrů. Je nutno, aby se mimo všeobecných zásad jasně a určitě řeklo, co žádá křesťanská spravedlnost v jednotlivých případech, je třeba jasného sociálního programu.

Je třeba konkrétně stanoviti, co moderní podnikatel je povinen svému dělnictvu a co smí od něho požadovati. Bez toho bychom přes všeobecné požadavky křesťanské spravedlnosti zůstali pouze při slovech. *Kdo chce dnes uskutečňovat křesťanskou spravedlnost bez stanoveného sociálního programu, dokazuje, že nemá správného pohledu v moderní hospodářství a jeho ústrojí a že jeho mechanismu nerozumí.*

Dr. Andrej Gosar, Ljubjana, přel. Fr. Moudrý.

## VARIA

### „Tragische existenz“

V myšlenkovém zmatku v Německu stále více převládá myšlenka osudového určení a poslání německého národa. A jest to konečně myšlenka „tragické existence“ německé, která v posledních letech láká tolik německých myslitelů. Zvláště jasně formuloval tu myšlenku Hans Naumann:<sup>1</sup> „Titanischer Finitismus.“ — „Niemand erlöst uns hier. Die Gegenwart ist immer nur eine Auswirkung harter, notvoller Erscheinungen.“ — — „Wir gehen nun mit keiner andern Haltung aus dem Germanischen Mythos hervor als aus der Heideggerschen Philosophie, nicht mit einem guten oder schlechten Gewissen, nicht mit Reue oder Sündengefühl, mit Selbstzufriedenheit oder Vorsatz zur Besserung, sondern nur mit dem Bewußtsein von unserer Existenz als einer schicksalhaften Gegebenheit und Geworfenheit. Dieser Glaube an die Unabwendbarkeit des verhängnisvollen Schicksals, dies Wissen um Bedrohung und Untergang begegnet vielmehr einer sehr mutigen Kampfentschlossenheit, Einsatzbereitschaft und innern Größe, einer Haltung, in der der Mensch — — mit Größe und Gefaßtheit untergeht.“ Tedy myšlenka zániku, a boj jenom pro boj, ne pro vítězství. Nikde jinde snad nebylo tolik porážek a zase povstání k životu jako právě v dějinách německého života. A přece jenom znovu a znovu „všecky studně otráveny a cesty spásy vedou do záhuby a ztracení“. A při každém novém pokusu o lepší život vždy ten „tragický moment“, který vše mění v opak. Celý dnešní německý život, každý jeho projev je tímto „tragic-

kým“ zákonem ovládan a utvářen. To jest mínění německých myslitelů samých. Zákon toho tragického rozleptávání a ničení sama sebe proniká dějiny německého státního života, dějiny společenského života, dějiny německého duševního života. Tajemství této tragiky jest tajemství Lutherovo, tajemství Kantovo, tajemství Nietzscheovo, stejně tak jako Hegelovo, a konečně také tajemství Heideggerovo: *tajemství pochybeného středu.*<sup>2</sup> Německý myslitel nehledá mezi dvěma extrémami životní řešení, leč jen ničivé napětí (Spannung), které ubíjí všechnu jasnost a všechnen vzlet. Nová Heideggerova filosofie byla na začátku vítána jako záchrana, jako východisko z nutnosti onoho tragického zákona. „Návrat k bytí jako takovému“ byl první program této filosofie. A přece jen se zase zdá a tvrdí, že i zde ten jasný pohled na střed zůstává zahalen, že zase převládla ta tragika. Co pomůže vrátit člověka světu, ale zbaviti jej sama sebe? Co pomůže ukazovati na to, že „existence“ není nějaké klidné spočívání v sobě a vykázaní člověka do kolísání tísnivého a vratkého a vratkého „Ex“, a vzítí mu všechnen klid, všechno svébyť, všechno stálé „sistere“. Jest tragika v této filosofii, protože nedává záruky a jistoty o řádu posledních a nejvyšších hodnot a skutečností v této nepokojné a bezmocné době, ale dává se jen vésti a nakonec i strhovati vnitřně plytkým a časovostí propadlým světem, o který opírá svou práci. Jest to zase volání po „tragické existenci“, protože jednostranné existenci, a proto také volání po umírající, zanikající, neudržitelné a tedy také bezsmyslné existenci. Odtud chápeme slova H. Naumanna, která jsme dříve citovali. A jest to tentýž autor, který se odvolává při svém „tragickém“ vyznání na filosofii Heideggerovu. A těch vyznavačů jest více. Jak dalece jest pravdivá tato spojitost světozoru „tragické existence“ a Hei-

<sup>1</sup> H. Naumann, *Germanischer Schicksalsglaube* (Jena 1934; str. 73 a 82).

<sup>2</sup> A. Delp, *Tragische Existenz*, Freiburg 1935.

deggerovy filosofie, dalo by se těžko rozhodnouti, zvláště se strany Heideggera samého. Zdá se nám proto ukvapenou kritika A. Delpa S. J. v díle „Tragische Existenz“, kde je ta spojitost souzena jako bezprostřední.

Existenciální filosofie M. Heideggera jest, pravda, tak cizí „obyčejnému“ myšlení, že jí nelze rozuměti bez dějinného vývoje, ale přece jen také není cestou k relativismu.

Hlavní body dějinného vývoje Heideggerovy existenciální filosofie (vlastně jenom filosofické metody) jsou: Renesance — Humanismus, Reformace a Osvícenství, Empirismus — Racionalismus — Logicismus. Duchovní vůdcové těchto etap jsou Luther a Kant. Myšlenka Lutherova zásahu je myšlenka osvobození od autority církevní. Kant, jak se jeví vývojově a ve filosofii svých pokračovatelů (Fichte, Schelling, Hegel), vyhladil z filosofie Boha a v člověku roztrhl vnitřní jednotu na „čistý“ a „praktický“ rozum. Výsledkem toho všeho jest *dokonalé uvolnění člověka*. — Hned potom jdou předchůdcové dnešní existenciální filosofie: Sören Kierkegaard a Fridrich Nietzsche, H. Bergson a W. Dilthey, E. Husserl a Max Scheler, a první na cestě existenciální filosofie G. Simmel, za nímž hned M. Heidegger. Kierkegaardovo: „Pryč od esence k existenci“, proti racionalismu, bylo bojovým heslem a zároveň novým pracovním programem. Nietzscheův „Jen — člověk“ a „pud k moci“ jsou jen jiným výrazem stejného usměrnění. U Bergsona napětí: Duše — Vlastní život — Stroj, vychází ideál: Homo faber, ne již: Homo sapiens. Jen „instinkt“ ustálený „intuicí“ je schopný skutečnosti. A podle Diltheye člověk je střed dějin, člověk historický, ve své činnosti. Synthese celého toho přechodu jest: Člověk se stává středem problematiky. Jest to náboženský postoj člověka bez vlasti, otázka po smyslu života. K celkovému pohledu na svět se tento směr dostává jen zřídka. Jsou to systémy člověčenství a jejich vyvrcholením jest systém vášnivého filosofa člověčenství Maxe Schelera. Na tom všem vyrostla fenomenologická metoda Martina Heideggera a mluvíme-li kriticky i existenciální filosofie, neboť tím nakonec chce být tato nová metoda — filosofii „existence“, filosofii dějícího se bytí v tom jeho nejživotnějším pochodu. A přece jen chce býti filosofii universální, neboť hned na začátku dává otázku o smyslu bytí. Ale tato filosofie, „universální fenomenologická ontologie“ zůstává nakonec jenom „analytikou existence“, „Philosophie — — — universale phänomenologische Ontologie — — — als Analytik des Daseins — — —.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Halle 1927, 1931); S. 38.

*Bytí* znamená *bytí ve světě*, Sein heißt In-der-Welt-sein.<sup>4</sup> A nemluví se zde o světě předmětném, mimo nás, nýbrž o světě „Subjektu“, o světě, který je místem faktické existence jako takové.<sup>5</sup> Tento „svět“ je tvořen jakýmsi vnitřně-subjektivním Apriori.<sup>6</sup> Přístup k tomuto světu není poznáním, asimilací předmětů v subjektu, nýbrž jest možný jen se strany subjektu, jeho stálým svazkem se světem (Bei-der-Welt-sein des Subjekts).<sup>7</sup> Tím se dává *existenci* jen hodnota *nástroje vhozeného* do světa, časově, v přítomnosti. Existenciál Uvědomění, Porozumění a Řeči jsou jen předvědecké, všeobecné hodnoty subjektivního styku se světem. Teprve druhou reflexí se přichází k uvědomění *jednoty* existence. A je tedy úlohou pravé filosofie objeviti a objasniti celé bytí jako jednotu. A toto uvědomění vystupuje v *úzkosti*. Úzkost staví existenci před sebe samu. Existence v úzkosti zakouší nejistotu a závislost svého bytí, stojí nad temnou propastí, z níž vyšlo a před temnou budoucností, jež ji čeká. Neboť z ničeho vyšla<sup>8</sup> a Nic jest její konec. Z toho také vystupuje hlavní charakter této filosofie: *Starost* (Sorge), starost o svébytí a myšlenka na zákon ztracení, pádu, posledního vnitřního rozkolu. Pojem spolubytí, druhé existence, se kryje s pojmem své-bytí, je to stejně nástroj a prostředek jako má vlastní existence. Svět celý je v této filosofii strašně *nicotný*. Měla to být revoluce proti nacionalismu a mašinismu a zatím je to jen druhý extrém, má-li se totiž bráti jako světonázor, což je ale proti úmyslům M. Heideggera. A přece se tomu nelze vyhnouti. Každá filosofie dnes s sebou nese nějaký světonázor. Musí jej tedy míti i tato, jakmile se změnila z pouhé vědecké metody ve filosofii.

Bylo pokrokem, vrátila-li se v této filosofii znovu otázka po smyslu bytí. Je to pokrok, vrací-li se v této filosofii otázka po celku. Je to pokrok, chceli se znovu filosofie, a má-li býti programem nové filosofie: k věcem, ke skutečnosti! A hodnotné jsou i některé výsledky rozboru poznání, který podala existenciální filosofie. Je to pokrok, jestliže pyšný, jistý a vychytralý člověk včerejška je postaven před smutnou skutečnost své nicotnosti a závislosti. Je to pokrok, mluví-li filosof uprostřed života, a v něm chce myslit a v něm chce řád. A přece jen to není cesta spásy, není to východisko ze zmatku, naopak, zdá se, že tímto světovým názorem je ohroženo vnitřní zdraví a ja-

<sup>4</sup> *Ibid.* S. 53 sq.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 65.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 64.

<sup>7</sup> *Ibid.* S. 66.

<sup>8</sup> ...ex nihilo omne ens qua ens fit. M. Heidegger, „Was ist Metaphysik?“ (Bonn 1929) S. 25.

kýkoliv pokrok „Existence“, pro níž byla přece tato filosofie dělána. A je to hlavně proto, že tato filosofie, jako je sama subjektivní a parciální, přináší zase jen názor životní částečný, ve zlomcích a bez určitého cíle, i když se to děje neúmyslně.

H. P.

*Nikolaj Berdajev:  
Christianstvo i klassovaja borba.*

(YMCA Press, Paris.)

Autorovi se jeví svět jako bojiště. Zápas o bytí je známkou života u všech stupňů jsoucna, živého i neživého, hmotného i duchového. Zvláště významné místo v dějinách má boj společenských tříd, obrazy se nejlépe v různých soustavách filosofických. Skoro do nedávna se dělila společnost spíše z důvodů biologických: šlechtic a plebej se lišili hlavně krví a předky. Dnes má veliký vliv na rozřídění společnosti příslušnost politická.<sup>1</sup>

Nejvíce pozornosti si zaslouží Marxův názor na třídní boj, ne pro svou správnost — neboť jí nemá — nýbrž pro vliv, jaký měl a má.

Pak Berdajev (od str. 16...) podává čtenáři pohled na svůj vnitřní vývoj názorový: třebaže nebyl nikdy materialistou, pojilo ho s Marxem zdůraznění velikého poslání proletariátu. Ve filosofii byl spíše idealistou a odchovancem Schopenhauerovým. Při tom uznával absolutnost, transcendentnost i analogii pravdy, jsoucna, dobra a krásy. (Byl tedy eklektikem dosti zajímavým.) Pochopil brzy, že Marx má hodně pravdy, ale že je spíše sociálním pathologem. Viděl však, že na dokonalé vyřešení sociální otázky nestačí ani idealismus ani liberalismus. Světová válka připravila pád kapitalismu a komunismu, a tak mu v ně vzala důvěru. Ani demokracie neodstranila třídních bojů, nanejvýše snad je zakryla různými prostředky. Sama Francie ukázala, že vábná „rovnost, volnost, bratrství“ zůstanou neskutecnými hesly, nejde-li za nimi opravdová vůle hmotně pomoci dělníkům. Nejvíce naděje na pomoc dělnictva dnes dává t. zv. syndikalismus.

## II.

Marx sám se dostal do slepých uliček, z nichž se zachraňoval antithesemi: „Buržoasie je špatná, neboť vydírá dělnictvo; ale zároveň je nutná, poněvadž by bez ní nebylo proletariátu.“ Taková antithetická tvrzení jsou důsledkem Marxovy

<sup>1</sup> Zdá se, že v budoucnu rozřídí lidstvo zájmy čisté hospodářské. Začátkem toho jsou tak zv. odborová sdružení dělníků téhož druhu (krejčí, kovodělníci a pod.), hlásání stavovské myšlenky a pod. (Encykliky.)

monistické ekonomické metafysiky, proti níž se staví ostře — a dnes již možno říci, vítězně — tomismus a téměř všechny moderní směry filosofické v západní Evropě. Marx přičítal skutečnou existenci pojmům, jež však existovaly jenom v jeho myšlenkách (universální proletariát...); jedinec stál se mu funkcí a nástrojem kolektiva a třídy, třída jen funkcí výroby (str. 41). Je jasné vidět naivní logiku Marxovu. Teprve budoucnost má přivést vývoj ke konci, t. j. k dokonalému člověku, jímž však nebude již osobnost jedince, nýbrž třída. Ruský komunismus může žít z takových názorů jen proto, že v Rusku politika určuje a vede ekonomii. Ústřední výbor komunistické strany je orgánem panlogismu, to jest vtělením sociálního rozumu(!).

Pro Marxa je všechno třídění společnosti zlem a omezováním svobody. Proto žádná třída není ničím nejlepším sama v sobě, nýbrž proto, že má takové členy. Marxův proletariát je nejlepší třídou, ne proto, že má teď nejlepší členy, nýbrž že jednou tomu tak bude, až totiž přijde čekané království Boží na zemi, vybojované proletariátem. Touto větou přechází Marx od svého materialismu k Hegelovu idealismu: nikoli skutečnost určuje poznání a myšlení, nýbrž myšlenka, představa určuje skutečnost (pensare è creare: Croce, Gentile...)

Marx učil amoralismu a přece všechny důvody jeho třídního boje jsou etické: nespravedlivost vydírání. Prostředkem postupu jest mu revoluce, dobře promyšlená a připravená. Dnes tuto jeho tradici uskutečňuje jen Rusko. Ale i tam vlastně se sklání touha i těch nejpravověrnějších k zařízení pohodlného bytu, k zajištění rodinného života nerozlučitelným manželstvím atd. Což ve srovnání s kolchozy a pod. jsou věci skoro buržoasní a západní. Ale je to hlas přirozenosti. Proti buržoasii nelze bojovat jenom hospodářstvím, nýbrž vyspělostí ducha. Kde je kultura ducha, tam je spravedlnost za každé vlády; kde jí není, tam nespasí svět ani proletariát.

## III.

Hmotné zájmy a tedy i hospodářství padají jen nepřímou pod soud Církve. Přímo, jen pokud berou na sebe mravní ráz jako lidský kon. Třebaže kapitál je důležitým prostředkem v lidském životě, přece křesťanství staví nad něj lidskou práci.<sup>2</sup> Athény, Řím a starověk vůbec, pohrdal ruční prací jako údělem otroků. Nazaretský Tesař dal jí nový význam. Křesťanství tedy má od Ježí-

<sup>2</sup> Jsou tři hodnoty hospodářské: bohatství země, práce a kapitál.

še Krista jasně určený postoj k práci a hlavně k pracujícímu člověku.<sup>3</sup>

Nové zákonodárství odstranilo otrockou práci, ale kapitalismus ji obnovil, ve skryté ovšem formě. Neušel tomu ani komunismus, jenž se proměnil ve státní kapitalismus a má na starosti prospěch ne dělníků, nýbrž svůj. Berd'ajev soudí, že otázka práce se musí řešit za pomoci náboženství, jelikož jde o věc vnitřní, jež závisí na náboženském poměru člověka k životu a světu.

Práce je nutná a proto je bolestná. Je trestem.<sup>4</sup> Kdo řeší problém práce bez křesťanství, musí odsoudit některý stav lidí k otroctví, aniž se čím provinil. Jako útěchu může dát jen hořkost a revoluci. A odstranění práce zavedením strojů končí hladověním nezaměstnaných zástupů.

Otázka práce se musí řešit se zřetelem na člověka jako člověka, ne jako příslušníka té či oné třídy.<sup>5</sup> Kapitalistický systém zotročuje i samy kapitalisty, kteří též mají nesmrtelnou duši, a přece neznají než mystiky peněz. Křesťanské vyrovnání společností nesmí přinést jen soud, nýbrž i milosrdenství, a to hlavně; neboť soud patří k posledním věcem člověka a není v rukou jeho. Ke křesťanskému vyřešení nestačí, aby se některý vládní útvar prohlásil za křesťanský; o tom svědčí minulost. (Ruské pravoslaví, francouzský katolicismus, německý protestantismus...) V napjatých poměrech sociálních a hospodářských vidí Berd'ajev blížící se trest Prozřetelnosti (dějin) za křivdy, spáchané lidstvem v tomto oboru.

#### IV.

Právo je pojem souvztažný. Právo svou podstatou předpokládá někoho, kdo jest jím vázán; a znamená vždy určitou podrobenost druhého. Nutným předpokladem správného postupu ve vědě i v řešeních hospodářských a politických otázek je správné rozlišení a hodnocení řádů, hodnot a zájmů. Tak jsou práva hospodářská, společenská, třídní a konečně právo, které patří člověku jako takovému. Takovým právem všelidským je na př. mravní svoboda.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> V katolické Církvi vzniká teď kult Krista-Dělníka, propagovaný hlavně dominikánským řádem.

<sup>4</sup> Práce jako taková (= činnost) je přirozeným posláním každého tvora a působí přirozenou radost z tvůrčí moci, vložené do bytosti Stvořitelem. Teprve po pádu se stává prokletím (Genese).

<sup>5</sup> Zákonem práce je vázán každý člověk, bohatý i chudý. A jen podle množství a těžkosti práce má člověk právo na osvěžení a oddech (divadlo, hry, letní byty...).

<sup>6</sup> Mravní svoboda (*liberum arbitrium*), svoboda vůle, neznamená, že člověk má přirozené právo chtít, co se mu z jakýchkoli důvodů líbí. Mravní svoboda znamená, že

Lidskou činnost rozděluje Berd'ajev podle jejího významu takto: duševní, hospodářská a politická. Politická činnost podle něho má význam potud, pokud má vztah k ekonomii, to jest k hájení hospodářských zájmů. (Neboť Berd'ajev předpokládá vládní útvar spravedlivý. Toto rozdělení je dosti zhuštěné. Také tato práce velikého ruského myslitele, třebaže je mistrným shrnutím jeho sociálních názorů, přece se nevyhnula občas ruské rozvlácnosti a opakování myšlenek, jež jsou místy zabarveny dosti silně eschatologickým naladěním skoro liberalistického pravoslaví.)

Dnes je pojem svobody buď příliš rozšiřován, až na možnost dělati všechno (u neuvědomělých potlačovaných vrstev); nebo omezován do té míry, že člověk je pak vlastně otrokem (vrstvami zaměstnavatelů). V Marxově teorii přistupuje k tomuto nezákonně širokému uplatňování významu svobody ještě nenávistný a závistivý poměr k okolí, což není smýšlení člověka přicházejícího spasit.

Že kapitalismus a buržoasie je dnes odsouzena k zániku nebo aspoň k veliké reformě, o tom svědčí zjev, že ztrácí dorost. Mládež dnes — jako snad vždycky — má silné nadšení pro revoluci a radikalismus. Také toto je důkazem Berd'ajevovi, že nejde o zjev jenom hospodářský, nýbrž i psychologický. Socialismus, který ještě nedávno tak strhoval, přinese lidstvu něco kladného jen tehdy, odchýlí-li se od svých materialistických počátků a opře-li se o duchovní hodnoty. Můžeme říci skoro s jistotou, že dnešní zmatek světový byl způsoben odpadem od pravého křesťanství.<sup>7</sup> Co myslí autor slovem „pravé křesťanství“, toho ovšem neříká. Naivní útok na encykliku *Quadragesimo anno* ukazuje, že jím asi — podle něho — není Církev katolická.<sup>8</sup> Právě při té příležitosti (str. 83): „Vatikán doporučuje utváření katolických dělnických svazů, ale třídní boj odmítá a

člověk po poznání různých prostředků vedoucích k poslednímu cíli lidského života (dokonalost = blaženost) má svobodu vůle vybrati si prostředek, který mu rozum označil za nejvhodnější; je tedy svoboda schopnost milovat lepší dobro. Této mravní svobodě se neprotiví, podléhá-li člověk nějaké vládní nebo hospodářské moci. Určitá podřazenost je přirozeným zákonem. Neboť spravedlivá vláda má důvod své existence jenom v tom, aby pomáhala svým občanům k hmotnému a duševnímu blahu a rozkvětu. A to jen tehdy a tam, kde na to občan sám nestačí (školy, dráhy...). Každý jiný zákrok je proti přirozenému právu člověka.

<sup>7</sup> Zajímavé by bylo vyšetřit, čím byl způsoben tento odpad.

<sup>8</sup> Čteme-li díla nekatolických, i značně slavných autorů, překvapí nás u nich, že o katolické víře užívají vý-



odsuzuje. To je řeč plná rozporů, neboť třídní boj neznamena vždy krvavé revoluce a násilí, nýbrž může se vésti také mírnými prostředky.“

Podle Berd'ajeva totiž třídní boj nastává již tehdy, když vznikne nějaký svaz, mající hájit svých zájmů proti ohrožovatelům. Podle této jeho nauky Vatikán tedy v téže větě doporučuje třídní boj (dělnické organizace) a současně jej odsuzuje.

Odpověď jest snadná: Encyklika doporučuje tvoření odborových svazů, poněvadž i dělnictvo potřebuje si hájit něčeho, aby mohlo žít jako člověk. A otázka spravedlivé mzdy není otázkou lásky k bližnímu, nýbrž spravedlnosti: *unicuique suum*. Vatikán neodmítá třídního boje, je-li spravedlivý. Odsuzuje však jej, je-li nespravedlivý, to jest stal-li se prostředkem k vydírání a tak k novému útisku.

Tak, má-li člověk trochu logiky a dobré vůle, může pochopit papežské encykliky, i když je jinověrec. Konečně, několik řádek dále hájí Berd'ajev sám, a to velmi rozumně, nutnost dělnických organizací, neboť bez nich je dělník hříčkou v rukou kapitalistů.

Marx neznal těchto dělnických syndikátů; proto jich nepřipouští ani komunismus, kde dělník je hříčkou vlády. Komunismus je jednou z forem státního kapitalismu, velmi blízká tyranii.

Mluvě pak o rozdílu mezi svobodou a násilím, přiznává Berd'ajev, že jde o věc velmi těžkou.<sup>9</sup> Tentýž čin může být bojem o svobodu nebo násilím, podle různých okolností a motivů. Bolševismus však — končí autor kapitoly — nebude možné nikdy nazvat bojem o svobodu, poněvadž bere člověku jeho nejpodstatnější práva. Třídní boj je nutný, ale jeho cílem nesmí být jen zlepšení hmotných poměrů, nýbrž musí vésti aspoň nepřímo k cílům vyšším.

## V.

Karakteristickými typy společenskými jsou šlechtic, buržoa a dělník.

Aristokrat bývá obyčejně bohat, ale jeho stav jest určen rodem a posloupností krve. I když ztratí majetek, zůstane aristokratem, neboť od davu jej činí odlišným kultura ducha, jež na něho přejala od dávných předků, jdoucí z pokolení na pokolení. Žijí z minulosti. Šlechtictví je převážně

razů a pojmů zastaralých a až dětinsky školáckých. Ani při nejlepší vůli to nelze vysvětlit jinak, než že — studující horlivě jiné věci — o katolictví vědí jen to, co jim zbylo z obecné školy. A tím se ohánějí třeba i se stolice universitního profesora bohosloví. (Viz na př. Hromádkovy úvody k Lutherovu odkazu a ke Kalvínovi.)

<sup>9</sup> Tato otázka poutá značně ruské moderní spisovatele; na př. Merežkovského (Nemocné Rusko).

věcí zrození, tedy bez osobních zásluh. Něco podobného jako tělesná krása. K pravému šlechtictví je třeba dlouho zrát. Život aristokracie je něčím uzavřeným a odloučeným od davu. Její rodovou vlastností je hrdost, kdežto demokracie žije v závisti. Odpor ke smíšení se zástupy však odsuzuje šlechtu k odumírání a k sociální jalovosti. Jen málo z nich se dovede přizpůsobit duchu doby. Zkouškou šlechtictví by bylo vzít jim jejich výsady a blahobyty, aspoň na čas, aby byli nuceni bojem o život ukázat, zda je skutečně tím, čím šlechta má být: vynikajícím člověkem.

Hříchem šlechty je, že dělala přílišné ústupky, ne dělnictvu, nýbrž buržoasii (Anglie, Německo). Aristokracie rodová, praví Berd'ajev, je dnes odsouzena k zániku, poněvadž nemá spojení s velkým rozmachem průmyslu a techniky. Budoucnost patří šlechtě ve smyslu duševním a uměleckém.

Tato aristokracie je nad třídami, i když její práce může zneužít některý stav jen pro sebe. Jejím bohatstvím je myšlení a tvůrčí síla. Její zástupci mohou být z jakékoli krve.

Ve středověku byli jejími členy převážně mniši, protože jen oni žili stranou feudálních válek. Časem však tvůrčí síla duchovních vrstev poklesla; když si totiž počaly přivlastňovati duchovní šlechtictví jako dědičné třídní vlastnictví, což je nemožné. Dnes šlechtictví ducha vyrůstá z tvůrčí síly osobnosti jedinců. Jejich vyniknutí závisí na Bohem daných vlohách a vlastní práci. Odpůrcem tohoto šlechtictví bývá zaviněná prostřednost. Geniů je málo; a i tato aristokracie se může zpronevěřit svému poslání tím, že obrátí své schopnosti do služeb nižších cílů.

Jako existuje aristokracie sociální a duševní, tak i buržoasie. Po aristokracii duše musíme toužit, buržoasii duše musíme zavrhnout. Sociální buržoasností se stává člověk *homo oeconomicus*. Je ekonomickým materialistou, aniž poznal Marxe. Skrývá se v něm nesmírná vývojová rozpínavost. Jest opakem šlechtictví. Zmocňuje se světa hospodářským promyšleným vlivem. Nežije sobě, nýbrž svým podnikům až do té míry, že se stává jejich otrokem. Zanechav expanse, stává se úpadkovým parazitem, jenž dohnuje v rozkoších nižšího druhu.

Třetí vrstvou společnosti je dělník. Cena dělníka je stanovena cenou práce. Pro křesťana práce je posvěcena, a tak stojí dělník Bohu a Bibli blíže než ostatní třídy. Prožívá nejopravdověji prokletí prvního hříchu.

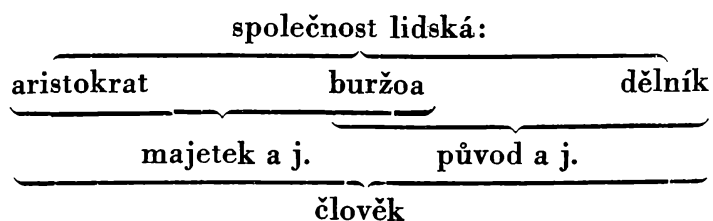
Aristokrat krve se první vymknul příkazu práce. Buržoa je téhož původu jako dělník. Je to vlastně dělník, jenžž přálo štěstí. (Na příklad v Americe, kde buržoasie má nejmladší tradici.) Zbohatnuv, zapomněl na svůj původ, a obléknuv



cilindr a frak, začal se stydět za lidi, z nichž vyšel; začal je nenávidět a ničit vydíráním. Pohrdal dělníkem jenom proto, že byl dělníkem. Zatím co mnoho buržoů, postavivších se na místa první, hodnoceni čistě jako lidé, nezasloužili by si ani míst posledních. Zbohatlík a aristokrat ducha, i když pocházejí z téže rodiny, liší se od sebe tím, že buržoa obrací ovoce svého úspěchu ve svůj prospěch a ochuzuje společnost; rozvíti hospodářské moci staví nad cenu člověka. (Jsme, zdá se, velmi blízko bolševické praksi; a přece bolševismus tak ostře *hlásá* boj proti buržoasii.) Žije se pod vládou peněz a vzájemným poměrem je nenávisť.

Je-li sociální buržoasie něčím třídním, pak buržoasnost duševní je zjevem čistě osobním. Je to t. zv. buržoasní duch. Může se vyskytnouti kdekoliv. Materialistický socialismus a komunismus bojuje proti buržoasii hospodářské, avšak sám žije v buržoasii ducha. Proti buržoasnosti stojí duch. Každé odstrčení velkodušnosti je buržoasností. Právě křesťanství tedy nemůže býti nikdy buržoasním. Z toho též plyne, v jakém postoji se musí stavět křesťanství k řešení sociálních otázek.

Zdá se, že ze všech tříd mají dnes nejvíce práva na reformu dělníci. Ale i tu Berd'ajev zdůrazňuje znovu a znovu, že k obrození společnosti nestačí jen nové uspořádání hospodářských poměrů, nýbrž na prvním místě musí býti dělník vychován na člověka a na křesťana.<sup>10</sup> Jinak se celý dnešní boj a celý socialismus přerodí v tyranii buržoasie. Budoucnost patří dělníku-aristokratu. Takový je závěr celé práce autorovy. Dále: Společenské třídy nejsou něčím naprosto sobě cizím, odděleným, nýbrž splývají v mnohém navzájem.



## VI.

Církev<sup>11</sup> se musí vmísiti do řešení sociální otázky. Je smutnou skutečností, že Církev ve svém dějinném, vnějším bytí zůstává dosti pozadu za přítomností, a tak ještě dnes, spjata se starým

<sup>10</sup> I mezi katolickými sociology se zapomíná často na to, že napřed musí býti opravdově přijato evangelium, a teprve pak přinesou encykliky takový užitek, jaký se od nich čeká. A toto je jasná vůle sv. Otce.

<sup>11</sup> Církev u Berd'ajeva znamená společenství víry, tedy něco nemající ani zdaleka pevného vyhranění jako Církev katolická, která pochopila důležitost sociální otázky již za Lva XIII. a všímá si jí od té doby stále.

zřízením patriarchálním, neoceňuje dosti důležitost nových poměrů. A přece je nutné, aby křesťané jednou řekli zcela jasně, na čí stranu se přidávají. (Za katolíky to vše udělaly encykliky sv. Otce.) Křesťanství je svou podstatou komunistické, ne ovšem tak, jak to chápe dnešní kapitalismus. (Srovnej na příklad sociální projevy svatého Jana Zlatoústého.) Ztrnulost se nejvíce vymstila ruské pravoslavné církvi. Lámou se sice staré sociální řády, ale na Církev to nemusí míti vlivu, uvědomí-li si včas pravý stav věcí. Církev je sice věčná a hlásá věčnou pravdu, avšak musí mluvit tak, aby jí člověk dneška mohl rozuměti; není vázána na žádný určitý režim. Církev — jako Bůh — se neptá, čím je člověk, nýbrž jaký je. Třebaže Církev dovoluje třídní boj, přece nepřestane nikdy zdůrazňovati „neodpírání zlému“ odkazem na poslední hodnocení všech věcí, které je v rukou Božích a jemuž neujde nikdo, ať buržoa, ať proletář.

I když Církev bojuje o práva nějaké třídy, nikdy o ně nebojuje jménem třídy, nýbrž jménem člověka, který jest utiskován. Od kolektivu je nutné se vrátit k jedinci, tedy k jakémusi individualismu, ale překlenutému křesťanskou láskou.

Dnešní dělnictvo je velmi nedůvěřivé ke všem novým nabídkám pomoci. Bylo tolikrát zneužito jeho důvěry a bídy. Je nutné najíti slova plná svěžesti, mládí a síly, života a oběti. Ruská mládež si teprve začíná uvědomovat nutnost přeorientování: byla příliš hluboko pod vlivem buď zastaralého pravoslaví, buď komunismu. (Psáno roku 1931.)

Západoevropská mládež se dostává nyní do druhého radikalismu: národnostního (Italie, Německo). Marx přehlédli sílu nacionalismu, anebo spíše — jako žid — jej podceňoval. Nacionalismus přehnaný je však již rasismem a protikřesťanský. Kdo věří v Boha, vidí člověka i v Číňanu a židu, a záchranu před nebezpečím z nich — je-li jaké — ponechává Prozřetelnosti. Zdá se, že budoucí válka mezi státy by měla v zápětí i krvavý boj třídní uvnitř států. Musí-li kdo se bránit válce, pak jsou to na prvním místě dělníci.

Jako závěr celé knihy zdůrazňuje znovu Berd'ajev, že základem všeho řešení všech otázek jest a zůstane především obrození osobní, pokřesťanění a mravní uvědomení jedinců.

Br. Jiří O. P.

## *Erasmus a Vitoria.*

(Pokračování.)

V nesčetných shromážděních pařížských theologů bylo jednáno o Erasmovi, jemuž nic nepomohlo stálé ujišťování o pravosti katolické víry ani to, že se umířňoval ve svých smélostech, ani

že se prudce srazil s Lutherem. Vůdcem všeho odporu k Erasmovi byl uvedený už N. Beda.

A v této tísní se utíká Erasmus k španělskému theologu, který se těšil už takové autoritě, že byl jmenován profesorem theologie v Salamance. Erasmus potřeboval někoho, kdo by se ho zastal před tribunálem theologů pařížských. Nevěděl ovšem, že se Vitoria zatím z Paříže vzdálil. O hnutí, které proti němu vzniklo ve Španělsku, Erasmus mnoho nedbal, spoléhaje na přízeň Karla V., inkvisitora a své četné přívržence v měsících španělských.

Kromě generálního inkvisitora Alonso Manrique de Lara, arcibiskupa sevillského, a jeho sekretáře L. N. Coronela zastávali se Erasma též arcibiskup toledský Alonso de Fonseca, který mu dokonce poslal 200 zl. dukátů; Juan de Vergara slavný humanista, někdejší sekretář Cisnerův, kanarský biskup Alonso de Virués; opat Petr z Lermu a jeho synovec Luis de la Cadena, kancléř university v Alcale, Alonso de Valdés, sekretář císařův a j. Proti němu stáli někteří dominikáni, kteří se marně snažili v tom směru působiti na císařský dvůr, a několik ohnivých kazatelů z řádu sv. Františka, hlavně v Salamance. Archidiakon z Alcoru, Alonso Fernández, zv. Palentinský, horlivý stoupenec Erasmův, přeložil dokonce do uhlazené španělštiny „Příručku křesťanského rytíře“, upraviv některá choulostivá místa a zmírniv některé výpady proti mravům kněžským, předložil překlad cenzuře inkvisice a vydal s věnováním gener. inkvisitoru (1527). Španělské „Enchiridion“ nabylo záhy velké obliby, horlivě jsouc čteno všude, na dvoře císařském, v klášterích, ba i krčmách.<sup>1</sup>

Přesto neměl Erasmus z tohoto úspěchu své knihy ve Španělsku valné radosti. Tušit' důsledky, které by mohlo míti pro jeho pověst jako katolíka v nejkřesťanštější zemi evropské. Proto dopsal překladateli naznačuje mu, že by bylo lépe přeložiti do španělštiny díla, která spíše vedou k zbožnosti — ne taková, která byla určena jen pro choutky vzdělanců.

Obavy Erasmovy nebyly bez podstaty. Leklit' se mnozí mniši španělští erasmismu pronikajícího do všech vrstev společenských a snažili se utlumiti vliv nebezpečného humanisty přes hlavy biskupů a císařovu. Zvláště se ozval bratr našeho

theologa, znamenitý kazatel Diego de Vitoria, O. P., převor dominikánského kláštera v Burgosu. Nyní uznal sám inkvisitor za nutné vyslechnouti obvinění vznesená proti Erasmovi a předložiti je ve formě článků shromáždění theologů. O tom byl také Erasmus svými španělskými přáteli zpraven. K řečenému shromáždění, které se konalo ve Valladolidu, pozváni byli četní theologové z university salamanské i z Alcalý. Mezi nimi byli i přátelé Erasmovi, ovšem i Francisco de Vitoria. Erasmus nemohl si nijak stěžovati. Jeho protivníci sestavili z jeho spisů 22 kapitol, které měly býti zkoumány a posouzeny jako bludařské, pohoršlivé, mylné a urážlivé.

Po mnohých seděních, jimž předsedal sám inkvisitor, nemohli se theologové odlišných mínění dostati od prvních článků (Contra sanctam Dei Trinitatem; Contra Christi divinitatem, dignitatem et gloriam). Inkvisitor konečně nařídil, aby se pro nebezpečenství moru rozjeli do svých domovů, ve vhodný čas že je zase povolá k přerušené práci. Přívrženci Erasmovi mohli jásat. Shromáždění se už vůbec nesešlo. Rozhodnutí nebylo učiněno, ač se dalo očekávati, že nebude pro Erasma tuze mírné. Rozvážný nález Vitoriov rozoznává se scholastickou přesností smysl pravý od bludného, zachraňuje však podle příkazu křesťanské lásky subjektivní úmysl autorův. Po několika měsících píše Erasmus Vitoriovi z Basileje obšírný dopis s tímto podivným začátkem: Erasmus jistému španělskému theologu na Sorboně pozdrav! Zmiňuje se tam nejprve o bratru Vitoriově, který prý celé to tažení proti Erasmovi zosnoval, o shromáždění theologů na Valladolidě a jeho rozpuštění. Přesto prý má Erasmus k Vitoriovi důvěru, protože mu přátelé vylíčili jeho učenost a spravedlivost. Slyšel, že jeho nepřátelé ve Španělsku se chystají ve spolku s theology pařížskými proti němu podniknouti rozhodný krok. Poukazuje na vážnost, které požívá ve světě — svědčí o ní četné dopisy králů, císaře, kardinálů, biskupů, vévodů a učenců — má příznivce i ve Španělsku, jež nabádá, aby nechtěli způsobiti osudnou roztržku v zájmu dobrých studií. Svět prý očekává od kolegia theologů pařížských díla vynikající ve službách Kristových a nikoliv pro soukromé zájmy. Důstojnost sboru theologů, proslavených studiem filosofie a Písem, by prý vyžadovala, aby v něm nebylo Bedů, za druhé, aby neměli takový vliv. Erasmus sbor sice nezná, ale ví z dopisů přátel o Vitoriovi, jeho učenosti a přímosti, i doufá, že všechno vynaloží, aby se nestalo nic neslušného. Je ochoten odvděčiti se službou hodnou křesťana. Ale nesnese zlých pomluv, i kdyby rozhodnutí pařížských theologů bylo podepsáno třeba šesti papeži. Ani autorita papežů ani pařížských theologů není s to potlačit prav-

<sup>1</sup> R. 1932 vyšlo v Madridě nové vydání s předmluvou hispanisty Marcela Bataillona, který podává výsledky dosavadního zkoumání vlivu knihy Erasmovy na obnovu duchovnosti španělské ve stol. XVII., líčí úspěch knihy i útoky proti ní. Kritické vydání samo je dílem Dámasa Alonsa, který srovnal všechna vydání knihy, vyšlá ve stol. XVI., a také původní text Erasmův s volným překladem španělským.

du a nevinnost. V tom smyslu ať působí i na svého bratra. Tak dobudou (Vitoria a jeho druhové) krásného vítězství, zvítězí-li Kristus, bude-li triumfovati křesťanská láska. Tak se Vitoria víc zaslouží o sbor svých theologů a o svého bratra než o Erasma.

Kdosi nazval tento dopis vzorem obezřelosti. Tím jistě není. Naopak je pln pošetilosti a nesmírné pýchy, ba chvástivosti, zvláště jeho konec si nemohl naklonit španělského theologa a dominikána století XVI. Dostalo se Erasmovi vůbec odpovědi na tento dopis? P. Getino, životopisec Vitoriův, myslí, že ano. Dějepisec Arriaga tvrdí, že Vitoria naň neodpověděl. Než vtírá se nám otázka: Dostal jej vůbec Vitoria? Věděl Erasmus o tehdejšímu pobytu Vitoriově? Je podivno, že na počátku vykládá o událostech ve Španělsku, jako by Vitoria sám nebyl jejich očitým svědkem; žádá ho, aby se ho ujal ve sboru theologů pařížských, ač Vitoria tehdy už v Paříži nebyl a Noel Beda, hlavní odpůrce Erasmův mezi nimi, nebyl Vitoriovým kolegou.

Všechny tyto věci je možno jen tak vysvětlovati, že Erasmus se domníval, že Vitoria stále ještě (t. r. 1527) působí v Paříži mezi theology Sorbony, kteří se skutečně tehdy scházeli, aby censurovali díla Erasmova. Jak si vysvětliti tento omyl Erasma, který byl jistě L. Vivesem zpraven o tom, kde je Vitoria a jaké má postavení? Erasmus, tehdy již letitý, byl tak mnohostranně zaměstnán a vedl tak rozsáhlou korespondenci s vynikajícími muži nejrůznějších zemí, že není divu, že nemohl podržeti všechno v paměti. Snad neměl, píše onen dopis, právě po ruce zprávy Vivesovy a jen nejasně se rozpomínal, že se ho nějaký španělský theolog kdysi zastával ve sboru pařížských mistrů. Proto adresoval dopis do Paříže: Theologo cuidam hispano Sorbonico. Je zcela možné, že jej Vitoria nedostal. Bylo by k rozhodnutí této otázky potřebí věděti, kde se našel originál tohoto dopisu. Bezpochyby v Basileji, nikoli v Salamance. Byl uveřejněn ve sbírce dopisů Erasmových ještě za života Vitoriova (roku 1538).

V Allenově několikasvazkovém vydání dopisů Erasmových je také dopis adresovaný Jiřímu Smotzerovi, který osvětluje poněkud naši záhadu. Tam se dočítáme, že nějaký Švýcar, jménem A. Bletz, konal tehdy cestu z Basileje do Paříže. Erasmus mu svěřil několik dopisů, mezi nimi též Vitoriovi. Ale Bletz procházející osadou Thann v Alsasku, nechal je v hospodě, odtud pak se různými oklikami dostaly Erasmovi nazpátek. Byl dopis Vitoriovi znovu poslán jistější cestou? O tom není zpráv. Je možno, že Erasmus vyzvěděl nové působiště Vitoriovo a pak by byl musel dopis jinak stylisovati nebo myslel, že mu není po-

třebí Vitoriovy pomoci ve Španělsku, nebo byl zpraven, že Vitoria zaujal k němu kritické stanovisko ve shromážděních valladolidských — a do pis už neposlal. Snad je to škoda; neboť Vitoria by byl na dopis odpověděl a jeho odpověď by nás jistě zajímala.

Zbývá ještě zmíniti se o humanistickém vzdělání Vitoriově a o tom, jak byl naukově, spíše však metodologicky závislý na Erasmovi.

Je jisto, že Vitoria četl díla předních humanistů, neboť dovedl oceniti jejich kladné zásluhy, jen se mu protivilo, že vycházejíce z filologie pletou se do theologie. (Tak sám Erasmus.) Pojednáváje o pojmu „víry“ píše: De termino „fides“ non parum erit si explicemus significationem, non ut grammatici hujus temporis, qui theologiam ducunt ad significationes nominum.

Z Melancthonova díla znal aspoň řeckou grammatiku, jíž se dovolává. Není ovšem pochybnosti o tom, že dovedl oceniti všechny výhody, které přinesla renesance lidské kultuře, počítaje v tom i theologii. Bylť humanistou v nejlepším slova smyslu. Cítil dobře touhu po obnově, které byla doba plna, a byl s to proměnit ji v čin. Španělská theologie zlatého věku a mezinárodní právo jsou jeho výtvozem. Osvojil si klasickou kulturu, pokud jen se to srovnávalo s jeho povoláním a s poměry, ve kterých působil. Jeho snahy pacifické se podobají obdobným snahám Erasmovým a Vivesovým.

Vitoria uměl řecky, bral na příklad zřetel na řecký text děl Aristotelových a cituje řecký text Nového zákona. Jak dovedl psáti klasickou latinou, ukázal v úvodě k některým přednáškám mimořádným (Praelectiones zv.). Také četní současníci chválí jeho vynikající učenost, uhlazenou řeč (lat.) a půvabný i ryzí sloh. Protivila se mu barbarská latina, jakou se tehdy ve školách mluvílo. Vykládaje sv. Tomáše, zachovává postup v otázkách, nezačíná jinou, dokud neprobral důkladně první. Chválí se dále jeho rozhodnost v řešení otázek mravních, jeho správné názory o válce, státu a pod.

Z toho patrně, že mu byl styk s humanisty prospěšný. Od nich se učil péči o formu, jasnosti, zřetelnosti a správnému členění látky, vylučovat otázky, které nemají vztahu k současnému životu, šťastně spojovat klasický klid se starým vzletem theologickým, umění pojednávati srozumitelně o všech základních problémech práva, mravouky a věrouky.

Směřoval k vědě pozitivní, v theologii více, než se dosud dalo, čerpal z pramenů dogmatu, ze scholastické tradice, z dějin; při studiu Písma sv. bral na pomoc svaté Otce, filologii a ostatní vědy, které přispívají k lepšímu porozumění původnímu textu. A tak se u Vitorie podivuhodně k

sobě druží scholastika a nové směry metodologické i vědecké, tradice i pokrok. Bylo velikou škodou, že španělští theologové století následujícího nekráčeli v jeho stopách.

Vraťme se ještě k srovnání obou mužů — Erasma a Vitorie!

Byli syny téže doby, vychováni v témž prostředí duševním a oba povoláni za reformátory — i mají vedle odlišných rysů také mnohé společné. Vitoria ovšem podléhal vlivu Erasmovu, opačného vlivu nebylo. Erasmus nebyl duch tvůrčí, nepřinášel původních myšlenek a metod. Přijal jen to, co hýbalo dobou, a stal se mluvčím jejích tužeb i revolt. Jeho hlas kritika i učitele slyšeli všichni, i ti, kdož si zacpávali uši nebo odpovídali křikem. Nebyl však muž činu, nýbrž studovny, neměl přímého vlivu na události, nýbrž jen na myšlenky. Srovnáme-li zase humanistu rotterdamského s profesorem salamanským, řekneme, že onen se omezil na spisování knih, tento formoval lidi.

Jestliže právník a theolog španělský vynikl tím, že dal vědám církevním pozitivní a praktický směr, nabyl Erasmus svým prvním vychováním ve školách Bratří společného života a u augustiniánů windesheimských i svým povoláním humanistickým, charakteru výlučně pozitivního. Pobyt mezi umírněnými nominalisty koleje Montaigu v Paříži vzbudil v obou smysl kritický, pozitivní, moralistní, eklektický. Nezapomínejme též, že v oné koleji vládl horoucí duch t. zv. Devotio moderna.<sup>2</sup>

Tvrdit, že se Erasmus podobá Vitoriovi horováním pro sv. Tomáše, by byl nevhodný žert. Přesto si vážil Erasmus jak řádu dominikánského, tak i sv. Tomáše, jen Skotem pohrdal a svou satirou nemilosrdně stíhal františkány jako představitele úpadkové scholastiky a podporovatele lidové zbožnosti, již Erasmus potíral.

Ve shromážděních valladolidských bylo vytýkáno Erasmovi, že považuje za malicherné důležité otázky dogmatické (jako je na př. ot. podstaty Boží), nemohl tedy s ním Vitoria vysloviti souhlas. Oba se ovšem shodovali v tom, že je třeba zanechat otázek neužitečných, v nichž si libovala upadající scholastika. Erasmus tuze zdůrazňoval jen praktický účel theologie, protischolastickou tendenci t. zv. Devotia moderna, podle níž stačí bohoslovci, je-li zbožný, má zanechat rozumování a snahy o soustavné uspořádání dogmat. Necení theologa podle umění syllogismů, nýbrž podle hnutí srdce, podle zápalu ducha, ni-

koli podle zchytralosti. Erasmus ovšem považuje za zchytralost hádat se o slova, jako bylo *ὁ μολοῖς* na konciliu nicejském. Hluboké spekulace nebyly pro hlavu humanisty, který vydává spisy sv. Hilaria o Nejsvětější Trojici posteskl si, že světec si nezvolil lepší námět pro svou výmluvnost. Takové a pod. otázky nemohli ani Vitoria ani jeho žák Melchior Cano považovat za neužitečné.

Přesto není možno ani Erasmovi upíratí zásluhy, zvl. pokud se týče uvedení nových metod do theologie. Žádá-li postudujícím theologie nejen důkladné vzdělání všeobecné, nýbrž i znalost jazyků, vedle latiny i řečtiny a hebrejštiny, činí tak jistě právem. Pak může přistoupiti teprve ke studiu Písma sv. a sv. Otců. Tyto považuje Erasmus za pravé theologie — než třeba zas podotknouti, že nejvíc si u nich váží vlastně formy, jejich výmluvnosti. Po té stránce uchvacovali zaníceného humanistu sv. Jeronym a Origenes. Méně komentářů a spisů scholastických, zato tím víc znalosti řečtiny a hojnější četby Písma potřebuje prý ten, kdo se obírá dogmatikou. Citovat třeba z úplného Písma, nikoli z výtahů. Doporučuje revisi Vulgaty. Proto sám uchystá kritické vydání Nového zákona s vlastním překladem latinským. Proto vydává spisy sv. Cypriana, Hilaria, Jeronyma, sv. Jana Zlatoústého, Ambrože, Ireneae, Augustina, Basilia i Origena. Jeho kritika textová ještě nevyhovuje, ale podnět jeho byl celkem plodný. Připomeňme si znovu vydavatelskou činnost Vitoriovu, o níž už byla svrchu řeč!

Kritický smysl, šířený hnutím renesančním, se však nejednou slučoval s jistým skepticismem, který se obracel proti tradicím středověkým, máje namířeno nejen na lidovou zbožnost a její výstrelky, ale i na věci nadpřirozené a zázraky! Erasmovy žerty bývají neuctivé i k věcem nejsvětějším a připomínají Voltaira. Najde se i u Vitorie ohlas hyperkriticizmu Erasмова, zvl. ve spisech z mladší doby. Když však Vitoria později viděl, jak si Erasmus odvážně počíná ve výkladu Písma, jak málo jsou soudržné jeho názory theologické, musil uznati, že se tu literát a filolog pouští pošetile na pole, kde přestává jeho oprávněnost.

Jaký si Vitoria konečně učinil úsudek o Erasmovi?

Shromáždění theologů ve Valladolidu bylo sice rozpuštěno, nedostavši se přes druhou z 22 kapitol výtek, vznesených proti Erasmovi. Dobré zdání Vitoriovo, které se zachovalo, vztahuje se tedy jen na věty týkající se Nejsvětější Trojice a Božství Kristova.

Různé věty, vyňaté ze spisů Erasmových, jsou ovšem pohoršlivé a nebezpečné, a proto potřeb-

<sup>2</sup> Hnutí vycházející z Nizozemska klade proti středověku větší důraz na duchovní život jednotlivce než celku a je zastoupeno hlavně známým Následováním Krista. Svým individualismem souvisí s humanismem a renesancí.

buji opravy. Ale Vitoria se přesto varuje, aby zval Erasma kacířem, luteránem nebo ničitelem náboženství, zachraňuje, co se dá, ze smýšlení Erasmovea. Pravíť:

Secundo dico mihi videri Erasmum verum et catholicum sensum probare, sed non satis alium et alienum improbare... (osvědčuje pravý a katolický smysl, ale nedosti zavrhuje jiný a cizí). Equidem nolim hoc sentire de Erasmo viro catholico, sed certe quod negari non potest occasione magna prebuit lectoribus ut ita sentirent... (Nechtěl bych ovšem tak smýšleti o Erasmovi katolíku, ale jistě — to se nedá popřít — velkou příležitost dal čtenářům, aby tak smýšleli...) Svá dobrá zdání pak zakončuje návrhem, že nelze opovrhovati pohoršením z takových maličkostí a že je třeba takových řečí se vyvarovati tím, že by ty a podobné výroky Erasmove byly vypuštěny nebo opraveny (ut haec et similia Erasmi dicta aut tollantur aut corrigantur).

Je jisto, že by sám Erasmus byl tento návrh přijal, jako přijímal upozornění jiných svých přátel. Nemohl však snést nesnášenlivé chování svých protivníků, jako byl Beda, kartusián P. Sutor, Angličan Lee a V. Teodorich z Haarlemu, O. P. Jak objektivněji, s jakou přesností theologickou a křesťanskou láskou vyznívají posudky Vitoriovy a Erasmove! Theolog učinil pravdě a spravedlnosti a tudíž i svému svědomí zadost, ale při tom si zachoval pro něho obdiv a sympatii. Byl ovšem obdivovatelem kritickým. Proto nemožno jej zvatí erasmistou. V mládí byl ovšem okouzlen novostmi metody i formy, které Erasmus zaváděl, ale později, když viděl osudné důsledky Erasmových kritik, krutých a neoprávněných, když pochopil dosah zastřených tvrzení a vytušil nebezpečí oněch „ano“ a „ne“, tak často sloučených ve spisech Erasmových, odloučil jako dobrý scholastik pravdu od bludu a — zachraňuje subjektivní pravověrnost autorovu — odsoudil rázně jeho neprozřetelné a pochybené jednání.

A tak španělský humanismus, v podstatě katolický a theologický — vzdav se přechodních ilusí, nemohl jíti jinou cestou, než mu ukázal František Vitoria, O. P.

F. S. Horák.

*Las Casas hájí práva domorodců proti Sepulvedovi. Domingo Soto ho podporuje.*

Nové zákony pro Indie, vydané v r. 1542 jako výsledek komise dvě leta zasedající ve Valladolidu, ztělesňuje ducha dominikánského misionáře Las Casas a jsou slávou národa, zakládajícího kolonie. Vzbudily ovšem jak ve Španělsku, tak v Americe značný odpor se strany těch, kdož se

jimi cítili dotčeni a kteří proto usilovali všemožně o to, aby byly odvolány. Když toho nedosáhli, organizovali aspoň pasivní odpor, vykonávající nátlak na členy Rady (Consejo de Indias), přičiňující se, aby se panovník dověděl o hrozícím povstání osadníků; nakonec se hledal, kdo by je potíral písemně, dokazuje buď jejich nespravedlivost nebo nevhodnost. Zarputilci našli učeného obhájce v královském kronikáři Ginés de Sepulveda, který za tím účelem napsal dílko *Democrates secundus sive dialogus De justis belli causis*. Je složena formou rozmluvy mezi demokratem (Sepulvedou) a Němcem zvaným Leopoldem, který potírá vývody prvního. Jsou tu zkoumány podmínky spravedlivé války a její příčiny. Dokazuje se, že mohou býti zbraní (když nelze jinak) podrobeni ti „quorum ea conditio naturalis est ut aliis parere debeant“. To prý lze vztahovati i na války, které vedou Španělé v Americe, aby rozšířili evangelium Kristovo a přemohli domorodce, dopouštějící se mnohých zločinů proti přírodě. Neboť mají být od nich odvráceni a přivedeni do lůna Církve.

Sepulveda se domáhal svolení k tisku své knihy. Prohlašoval, že zamýšlí ospravedlniti právo králů kastilských na svrchované panství nad Indiemi, aby lépe skryl nauku, kterou chtěl rozšířiti doma i v zámoří. Tak předložil knihu Radě pro Indie, žádaje o svolení k tisku. Když jeho úsilí bylo marné, snažil se pomocí svých přátel u dvora dostati potvrzení od krále, že věc odevzdává Královské radě, kde se o věcech, Indií se týkajících, nemluvílo.

Tehdy se vrátil Las Casas z Ameriky a zvěděl, co Sepulveda zamýšlí, i obává se škod, které by mohla kniha jeho způsobiti, kdyby byla vytištěna, postavil se se vši rozhodností proti úmyslu Sepulvedovu, potíraje jeho nauku i zistné záměry. Dosáhl toho, že Královská rada, vidouc, že věc zasahuje do theologie, vložila rozhodnutí do rukou profesorů university salamanské a komplutenské (Alcalá). Ti rozhodli po pečlivém zkoumání proti tisku knihy, jejíž nauka není zdravá. Posudek jejich předcházela diskuse, jíž se účastnil sám Las Casas s profesory. Také Sepulveda byl osobně přítomen, aby své knihy hájil. Snad nevěděl, že jeho důvody již byly oběma universitami zamítnuty jako nedostatečné, když byl jasný duch Vitoriův stanovil právní normy, podle nichž se měla řídit evangelisace Ameriky.

Po svém neúspěchu se Sepulveda uchýlil do svého sídla v Kordobě, aby se tam uklidnil a vyčkal rozhodnutí Rady. Zatím se o věci písemně domlouvali Sepulveda a profesor salamanský Melchor de Cano. Sepulveda našel i mimo kruhy akademické (v Salamance a Alcale) zapřisáhlé odpůrce. Z nich se ozval na příklad biskup města

Segovie A. Ramirez de Horo. Jeho odsudek dal Sepulvedovi podnět, aby napsal Apologia pro libro „De justis belli causis“. Ale výtisky její, rozšířené po Španělsku, byly na rozkaz králův posbírány. Sepulveda se pokusil ještě vydat španělský výtah ze své původní knihy, aby se její myšlenky dostaly do veřejnosti.

Když se spory neutišovaly, nařídil panovník konati ve Valladolidu shromáždění učených theologů a právníků, kteří se měli sdružit se členy Královské rady pro Indie, aby záležitost projednali a rozhodli, zda mohou po právu dále býti vedeny proti národům objevených zemí dobovač-  
né války, aniž by se dobyvatelé dopouštěli nové viny, kromě té, která už byla spáchána.

Sepulveda sám si žádal disputovati o té věci s nejučenějšími theology ze Salamanky a Alkaly před očima Královské rady a několika jinými theology. Ale když viděl, že mezi theology povolanými je Cano a jiní dva dominikáni, jež považoval za své protivníky, usiloval o změnu osob, nepochodil však. Zůstalo při původním výběru osob. To je tedy ta pověstná „komise čtrnácti“. Takové komise byly občas svolávány už od dob Ferdinanda Katolického, aby projednaly záležitosti Indií se týkající; některých se účastnil i Las Casas, a z těch vzešly známé už Zákony pro Indie. Předmětem této komise nebylo vlastně urov-  
nati spor vzniklý pro knihu Sepulvedovu, nýbrž rozhodnouti podle svědomí, zda může býti pokračováno v dobovačných válkách tím způsobem, jak se dosud dalo, a zda by mohl vítěz požadovati práva nad přemoženými podle zásad práva válečného. Bohužel, nejsme dosti zpraveni o jednání této komise. Jsme z valné části odkázáni na poznámky samého Sepulvedy, které ovšem nejsou dosti spolehlivé. Nebylť Sepulveda sám členem komise, neúčastnil se jejího jednání, leda když byl volán, aby vyložil své mínění, nemohlť věděti tudíž, o čem se jednalo a jaké mínění členové komise pronášeli. Musilť se také spokojiti s tím, o čem ho jeho přívrženci zpravili. Upravil svou zprávu tak, aby své protivníky potřel, vině je ze ctižádosti, zarputilosti a jiných nízkých pohnutek. I odporuje mnohdy faktům, odjinud dostatečně známým. Než z nedostatku jiného pramene je třeba spokojiti se jeho zprávou a uvésti ji na pravou míru. Neboť po aktech komise bylo marně pátráno v archivech v Simankách a misijním archivu sevillském. Také historikové o nich mlčí. Snad jich tedy není. Přesto je možno objasnit některé věci s komisí související: kteří theologové se jí účastnili a kdy komise zasedala. A tu nás upoutává zvláště *Domingo Soto*, účastník komise, nejen jako nejpovolanější theolog, ale i proto, že se už dávno před tím zajímal o věci, týkající se evangelisace Ameriky a podmaňování jejích kmenů

jak s hlediska právního, tak historického. Zamýšlel proto sám panovník vyslati jej tam se šesti jinými dominikány, aby pomohli urovnávati nespáry, které se tam stále naskýtají kněžím a řeholníkům. Soto se vzpěchoval podniknouti tuto cestu, ale v náhradu za to se postaral, aby mladí a naděšní dominikáni (z kláštera salamanského) rozmnožili počet řeholníků, do Ameriky každoročně vysílaných. S vysláním misionářů se Soto (opětne zvolený za převora řečeného kláštera a zároveň profesora university) nespokojil, nýbrž projevil i zájem pro obhajobu práv Indiánů, stavě se tak po bok slavného Vitorie. Ještě než Vitoria podal v přednášce „De temperantia“ první náčrt spasitelné nauky, vyložené o rok později v první přednášce „De Indis“ (1539), zabýval se Soto touž věcí v přednášce „De dominio“ (1534), jež dosud nebyla vydána. Tam popírá, že má papež přímou světskou moc nad celým světem, narážeje mimochodem na první přednášku Vitori-  
ovu „De potestate Ecclesiae“. Rovněž popírá, že císař je pánem světa. Táže se dále: „Jakým tedy právem podržujeme zámořské panství, které se právě objevuje? Opravdu nevím,“ odpovídá. Jdeť mu o právní základy panství španělského. Připomíná ovšem jus praedicandi evangelium ubique terrarum (podle Marka, 16) a důsledek jeho „jus defendendi nos a quibuscumque nos impedirent a praedicatione — to se ovšem může dít na útraty nevěřících. Ale bereme-li jim nadto jejich statky a přivtěluje je našemu panství, nevidím, odkud bychom takové právo měli.“

Neboť Kristus, posílaje učedníky kázat, neposílal je jako lvy, nýbrž jako ovečky mezi vlky. A ještě dodal, aby setřepali prach s nohou svých na ty, kdož by je nepřijali, na svědectví proti nim. „Neřekl, abychom proti vůli jich samých jim kázali, nýbrž abychom vyšli a ponechali Bohu potrestání jich. A neříkal bych to na odsouzení toho, co se děje u těchto ostrovanů, neboť mnohé úradky Boží jsou propastí a snad Bůh chce tolik národů k sobě přivéstí neznámou cestou.“

V těchto názorech, v nichž se Soto již dříve zcela shodoval s Vitoriou, zračí se pevnost jeho zásad — je patrné, že viděl jasně tam, kde se jiní nedovedli orientovati pro směr nejrozumnějších mínění a sporných zájmů — ale i obezřetnost, neboť se nechtěl odvážiti předčasněho úsudku o tom, co se stalo. Později se vrátil k těmto otázkám, aby podle těchto zásad potíral neblahé, mylné názory Sepulvedovy. Nebyl však jmenován členem svazku jmenované komise pro svou kompetentnost v té věci a horlivé úsilí, aby americké záležitosti byly vyřešeny ve shodě se zásadami spravedlnosti, nýbrž proto, že byl donedávna zpovědníkem císařovým. Komise, do níž vedle Sota povolání z dominikánských theologů Barto-



loměj de Carranza, provinciál španělský, Melchior Cano, profesor salamanské university, a fran-tiškán Bernardin de Arévalo, se sešla po prvé v polovici srpna r. 1550, aby projednala vhodný způsob, aby se výboje, objevy a zakládání osad dělo řádně, spravedlivě a rozumně. Soto se chtěl nejprve vyhnouti tomuto nevděčnému úkolu (jsa zaměstnán dosti jako převor a obávaje se též přílišných kompromisů), ale nepodařilo se mu to.

Když Sepulveda vyložil v komisi důvody, pro které je možno vésti válku proti nevěřícím: jeť prý třeba odvésti je od modloslužby a nelidských obyčejů a pak jim kázati evangelium — byl povolán Las Casas, který se dovolával na odůvodnění svých opačných názorů práva přirozeného a svědectví bible, vykládaných podle pravidel tomistické theologie. Sepulveda jsa si vědom své nedostatečné znalosti disciplin scholastických, přisuzoval výhody, získané s počátku protivníky, jejich obratnosti dialektické, jejich zchytralosti a pomlouvám, jež o něm rozšířili. Prý mu přičítali zistné úmysly.

V seděních diskutovaly obě strany se členy komise a členové komise mezi sebou. Ale nikdy si nestáli protivníci sami tváří v tvář. Každý toliko vyložil odděleně své mínění a hleděl je odůvodniti. Aby pak se mohli členové komise orientovati ve směsi názorů a důvodů pro i proti a rozhodnouti o věci podle svědomí, pověřili mistra Soto, aby je shrnul, ale svého mínění nepřipojoval. (Soto, touže se o věci vyjádřiti, učinil tak v přednášce, konané o dvě leta později v Salamance.) Souhrn Sotův byl rozmnožen, aby každý člen komise měl po jednom opise a oba protivníci po jednom. Sepulveda potom odpověděl na vývody svého odpůrce a četl svou odpověď před komisí, Las Casas dostav opis repliky, podal své námítky proti ní. Replika Sepulvedova i duplika Las Casova se zachovaly. Proto je možno rozebrati důvody obou.

Sepulveda, jak už bylo z části naznačeno, odůvodňoval válku proti nevěřícím čtyřmi důvody: jejich velkými přečiny, kterých se dopouštějí modloslužbou a hříchy proti přírodě; že, jsouce pro svou drsnost národem otrockým a barbarským, jsou povinni sloužit lidem ducha jemnějšího jako jsou Španělé. Třetím argumentem je víra, neboť budou-li podrobeni, bude možno jim snáze víru hlásati a je o ní přesvědčiti, čtvrtým pak důvodem je bezpráví, které páchají sami proti sobě, zabíjejíce lidi, aby je obětovali nebo dokonce pojídali.

Důvody obhájce Indiánů se v celku shodují s názory Sotovými a Vitoriovými. Sepulveda na příklad ospravedlňuje dovolenost války proti nevěřícím modloslužebníkům příkladem Židů, kteří bojovali se svými sousedy. L. C. k tomu odpo-

vídá, že se tak dělo z výslovného nařízení Božího a odtud nelze vyvozovati zákon pro Španěly. (Soto se později vyjádřil v témže smyslu. Quae divino iudicio fiunt, ad consequentiam trahi non debent.) S. dále ukazuje na postup císaře Konstantina a jiných vladařů proti pohanům k tomu směřující, aby byli odvráceni od modloslužby. L. C. vytýká, že se Sep. chce jediným důvodem chrániti proti námitkám, které matou jeho úmysl. Neboť svatý Tomáš i Vitoria, jehož čtení o *Secunda secundae* zde L. C. cituje, pečlivě rozlišovali mezi pohany a pohaný, jsou-li poddáni či nikoli knížeti, který proti nim chystá válku — a jsou-li mu poddáni, rozlišuje, zda žijí v míru s křesťany nebo nežijí.

Tvrdí-li dále Sep., že papež má moc nutiti kterékoli nevěřící, aby poslouchali kazatelů, souhlasí L. C. se Sotem, který praví: Připouštíme, že papež má moc a příkaz hlásati evangelium po celém světě, ale není zcela jasno, lze-li z toho odvozovati, že by nevěřící mohli býti násilím nuceni poslouchati kázání. Neboť Kristus posílaje apoštoly hlásat evangelium, nepřikázal, aby se dopouštěli násilí na těch, kdož by je nechtěli slyšeti, nýbrž chtěl, aby to místo pokojně opustili, a zůstavil sobě trest, kterým je stihne při posledním soudu. Poslední útočiště hledá Sep. v misijních bulách papeže Alexandra VI.<sup>1</sup> (podle vzorů většiny tehdejších právníků). V nich šlo hlavně o to, zaručiti katolickým vladařům (Ferdinandovi a Isabelle) právo zakročiti v tom směru, aby bylo podporováno hlásání evangelia a chráněni ti, kdož se na víru křesťanskou obrátili. Už dřívější papežové přiznávali křesťanským vládcům, bojujícím proti mohamedánům, právo ochrany křesťanů v území nepřátelském. Když pak takřka přes noc byly objeveny zámořské země, udržovala se ještě v kancelářích papežské i světských právníků svůdná idea křižáckých výprav proti islamu. Právníci zastávali hledisko odvozované z bojů zapřísáhlých nepřátel proti Církvi. Theologové se vraceli k původním zásadám, předvídajíce, že jsou nevěřící pokojní, proti nimž nelze použití norem, stanovených pro boje proti mohamedánům. Když pak jim skutečnost dala za pravdu, vyvstaly zase pochybnosti o tom, kam až sahá právo papežovo udíleti svrchovanou vládu nad objevenými zeměmi. Bylo-li v bulách, vydaných pro katolické vladaře španělské (r. 1493) jakési kolísání, mluví již bula *Ineffabilis*, vyd. r. 1497, pro portugalského krále Manuela řečí jasnou: přisuzuje se mu sice svrchované právo zákroku ve věci evangelisace objevených zemí a ochrany

<sup>1</sup> Buly ty rozebral P. Leturia S. J. v díle „Las grandes bulas misionales de Alejandro VI.: 1493“ (Bibliotheca missionum, Barcelona 1930).



křesťanů, ale co se týče vybírání poplatků a jiných výsad světského panství, vyslovuje se nutnost souhlasu národů podrobených.

Dvořané a právníci málo významní (*leguleyos*), kteří se snažili hájiti právo španělských vládařů, vyslovené v bulách papeže Alexandra VI., přisuzovali mu tuze velký dosah, místo aby je vykládali ve světle událostí, jež zahrnovaly v sobě změnu předpokladu a pozměňovaly nebo přesněji stanovovaly účel těchto dokumentů. Theologové však (zvláště tomisté) poznali hned, že to není jejich smysl. Zvláště mezi dominikány, jimž stáli v čele Vitoria, Soto a Baněz, se šířil správný výklad oněch bul — i tvrdili, že se světské panství nad objevenými zeměmi nemůže jimi ospravedlňovati. Pro ně bylo jasné: papež není světským pánem a nemá přímou a pozitivní pravomoc nad oněmi národy: nemůže tudíž jimi disponovati.

Sepulveda se pře s P. Las Casas o smysl papežských bul: L. C. tvrdí, že nejprve třeba Indiánům hlásati evangelium, a když se stanou křesťany, mohou býti podrobeni svrchovanosti králů kastilských, ne však jako otroci zbavení majetku. Sep. je toho názoru, že se má postupovat opačně: nejprve divochy podrobit a pak obracet na víru. Tak prý si také králové kastilští bulu papeže Alexandra VI. vykládali. Podrobovat divochy až po jejich obrácení musí prý u nich vzbuzovat dojem, že jsou za ně trestáni, ač obrácení mělo býti jejich odměnou. A což odeprou-li poslušnost, nebude tu příčiny k válce? Las Casas nikdy nepřipouštěl, aby divoši směli býti jednoduše podrobováni, leč za podmínek, které by podrobení ospravedlňovaly, i pohoršoval se velmi nad tím, že Sep. jeho výklady překrucuje. Jedinou slabostí jeho bylo, že se dal ovládati svým výbušným temperamentem, odsuzuje šmahem nauky i osoby, svoláváje kletby na krutosti proti Indiánům spáchané, zahrnuje ve svůj odsudek nejen jednotlivá fakta, nýbrž i sám výboj i toho, kdo jej nařídil. V tom se od něho liší ostatní dominikánští theologové, omezující se na to, že odmítli nároky fiktivní, ale neodsuzující věc samu, která může býti oprávněna z jiných důvodů.

Další repliku Sepulvedovu netřeba rozbírat, nepřidává nic nového. Obrátme se nyní raději k Sotovi a jeho mínění o těchto věcech. Soto — jak jsme uvedli — dotkl se věci už v přednášce „*De Dominio*“, kterou konal už dávno před komisí valladolidskou. Pojednal o ní v dílku *De ratione promulgandi evangelium*, o němž se v pozdějších spisech zmiňuje, ale které se ztratilo, dále v přednášce „*An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam*“ (jen z části zachované), ve 4. knize díla „*De iustitia et jure*“ a v komentáři *In Quartum Sententiarum*. Pro

stručnost budiž tu shrnuto, co o věci praví zhuštěné v díle posledním:

Předpokládá platnost tvrzení, že ani papeži ani císaři nenáleží světské panství nad celým světem, táže se: *Utrum sola ratione fidei, ut scilicet eam suscipiant, minis ac terroribus, immo aperto bellorum impetu sint cogendi infideles*. Duns Skotus na to odpovídá kladně, kdežto svatý Tomáš a jeho škola zastává mínění opačné. Z jejich zásad vyvozuje Soto tři důsledky: Církev právě tak jako kterýkoliv smrtelník má božské i lidské právo hlásati kdekoli na světě evangelium. 2. Kdyby někdo hlásání překážel, právem můžeme násilí i zbraní odvracet. 3. Není nikterak dovoleno někoho k víře nebo křtu nutiti. V třetím závěru Soto přímo vylučuje thesi Skotovu a nepřímou Sepulvedovu. Násilím nutiti ke křtu ty, o nichž se dá očekávat, že ve své nevěrnosti vytrvají, znamená ukládati bezbožné bezpráví víře. Neboť — jak praví svatý Pavel — není možno dělat zlo, aby odtud vyšlo dobro. Soto se dovolává špatných zkušeností, získaných s Maury na oko obrácenými, kteří ani ve třetím nebo čtvrtém pokolení nepřestali býti Maury (mohamedány). Soto se obrací přímo proti thesi Sepulvedově: Jiní, aby se vyhnuli tomuto nesmyslu, praví, třebas není dovoleno nutiti k přijetí víry, je možno divochy nejprve podrobiti zbraní, aby jim mohlo evangelium býti hlášáno, a pak dosáhnouti, aby víru přijali dobrovolně; neboť kdo určuje cíl, dovoluje a dokonce nařizuje užití prostředků k tomu nutných. Soto odmítá tento náhled slovy „*quod si nativa fidei conditio est ut ad eam nemo possit cogi, eadem conditio admonet nullam coactionem esse medium ad ejus persuasionem licitum, atque adeo nec necessarium*. Quod enim non licet, id absurdum est dicere ut sit necessarium“. Rozhodně také odmítá Soto nesprávný výklad bul papeže Alexandra VI., tvrdě, že dovolení papežovo se může týkati jen toho, co uvedl v 1. a 2. závěru. Papeži přísluší hlásání víry po celém světě, i může jej rozdělit mezi hlasatele víry. Králové španělští dostali dovolení vyslati do Ameriky učené a poctivé muže k hlásání víry. Kdyby jim byly činěny překážky, mohou býti chráněni. A ty potom, kteří by se na víru obrátili, svěří ochraně řečených králů, aby se jménu Kristovu, které by přijali, později nerouhali.

Tato nauka Sotova, v níž se harmonicky formou logickou a jasnou spojuje právo přirozené a zjevené, svědectví Otců a nařízení Církve (zvl. ta, která se týkají hlásání evangelia v Americe) jest zřejmě táž, kterou zastával Las Casas a kterou měl na mysli učitel všech, mistr Vitoria. Odporovali jí především dobyvatelé a kolonisté, kteří vykořisťovali domorodce, právníci, kteří vycházeli ze špatné zásady, že papež nebo císař jsou

pány světa nebo mají právo si jej podrobiti, Sepulveda, který vynalézavou argumentací, třebas bezpodstatnou, usiloval ospravedlniti předcházející výboj, a přívrženci školy Skotovy, přidržující se zásady svého mistra.

Jak patrně, these Las Casova měla odpůrců dost a byla by padla v komisi valladolidské, kdyby se jí nebyli ujali tři theologové dominikánští. Jejich důvody přesvědčily některé členy. Ale ani Sepulveda nezahálel a získal při druhém svolání komise na svou stranu františkána Bernardino de Arevalo. Když se komise po prvé sešla, odsunula rozhodnutí (neznámo, z jakých důvodů) na počátek druhého roku (1551). Když však se blížil termín druhého svolání, odložilo se vzhledem k blížící se době postní na polovici dubna. Soto se chtěl, jak obyčejně, vyhnouti této povinnosti, ale nepodařilo se mu to. Odložení komise však způsobilo nové potíže. Měliť se někteří její členové účastniti znovu zahájeného koncilu tridentského. Bylo jim nařízeno, aby své mínění vyjádřili písemně. Shromáždění se tedy konečně sešlo v polovici dubna. Nová překážka totiž, že se provinciál řádu dominikánského Carranza měl zúčastniti generální kapituly v Salamance, odstraněna zásahem císařovým, poněvadž jde „o věci důležité pro věc našeho Pána a šíření Jeho svaté víry katolické v Indiích“.

Sepulveda se sám osobně dostavil, aby hájil své nauky. Jak věci postupovaly při tomto druhém svolání komise, v tom jsme odkázáni jen na zprávy Sepulvedovy, kterým nelze zcela důvěřovati, neboť Sepulveda se sedění neúčastnil jako člen komise a pak znetvořuje věci, pokud se jeho týkají. Hned s počátku tvrdí opovržlivě, že komise vůbec nebrala zřetel na repliky Las Casovy. V seděních prý mluvil nejprve Bernardino Arevalo, háje horlivě these Sepulvedovy. Pak žádal o slyšení Sepulveda a dlouho disputoval a se přel se členy komise o důvodech bul papežských. (Alexandra VI. a Pavla III.) Theologové prý odmítli s ním diskutovati (nebyliť tady, aby s ním diskutovali o věci, v níž mu šlo víc o zájem osobní než o pravdu). Jejich neúčasti přisuzuje Sep. kouzelný účinek, neboť — kdežto dříve byla různá mínění — nyní se právníci rozhodli přidati k mínění kanonistů, kteří připouštěli dovolenost výboje, aby byla potlačena modloslužba a vštípeno pravé náboženství. Už Vitoria se s nimi musil přiti, a třebas tak činil s plným úspěchem, přecipěli na svém rozhodnutí. Není tudíž divu, když viděli, že jejich nauka je hájena některými theology, že sami reagovali. Přesto však měli proti sobě dominikány. Ze dvou, kteří se účastnili tentokrát sedění, toliko jeden prý potíral názor Sepulvedův. Druhý prý odepřel vyslovit své mínění (tak tvrdí Sep.) a třetí (Cano) odejel do Triden-

tu. Oponentem Sepulvedovým byl zřejmě Soto, odmítl se vysloviti Carranza, který nebyl tak rozhodným přívržencem Vitoriovým, třebas — jak patrně odjinud — v podstatě souhlasil s biskupem Las Casas, nemohl tedy státi na straně Sepulvedově. Vůbec nebylo význačného theologa z řádu sv. Dominika, který by byl nehájil thesi Vitoriových. Co se týče juristů, o nichž tvrdí Sep., že byli jeho rozhodnými přívrženci, tu třeba i toto tvrzení Sepulvedovo omeziti. Všichni souhlasili totiž toliko se dvěma jeho důvody (t. aby modloslužba byla vykořeněna a divochům bylo uloženo řídit se přirozeným zákonem), nikoli se všemi čtyřmi. L. C. ve své apologii, čtené před komisí, ukazuje jiný výsledek. „Indicaverunt expeditiones quas vulgo *conquistas* dicimus, iniquas esse, illicitas et ingustas, atque ideo in posterum omnino prohibendas. De assignationibus (přídělech pozemků) quas vulgo appellamus *repartimientos*, nihil decreverunt.

Pozoruhodno je, že ani za života Sepulvedova, ani po jeho smrti nebylo dáno dovolení k tisku jeho knihy. O svrchu řečené otázce se sice dále teoreticky diskutovalo, ale ve skutečnosti názory Vitoriovy, Sotovy a Las Casovy získávaly půdy a nabyly převahy po celou dobu vlády Filipa II. Svědčí o tom na příklad pokojné obsazení a evangelisace Filipin, třebas ani tu nechyběli ti, kdož chtěli postupovati opačně. Ale když i tu byla věc předložena komisi theologů, rozhodli ji ve smyslu zásad Vitoriových a Sotových. Jejich nauka se mezi theology tak upevnila, že ve sporu mezi těmi, kdo se dovolávali donace Alexandra VI., a těmi, kdo zůstávali věrni zásadám formulovaným Vitoriou, všichni se rozhodli pro názory Vitoriovy a hlásali je se svých kateder jako jediné stanovisko, jehož možno hájiti.

(Srovn. El Maestro Domingo de Soto en la controversia de las Casas con Sepulveda. La Ciencia Tomista, 1932, I. str. 35—49, 177—193!)

Problém kolonisace se stanoviska právního ještě dnes zaměstnává ušlechtilé duchy, děsící se každého bezpráví, páchaného na domorodcích zemí kolonisovaných (srov. dnešní Habeš!), jako se jím zabývali mužové rázu Las Casova, když Španělé zakládali osady v Americe. To je patrně v knize „*Le Droit de Colonisation*“, kterou sepsal Josef Folliet (Paříž, Bloud & Gay). I v duši tohoto spisovatele zápasí křesťanské a lidské city s láskou ke kolonisující Francii. Folliet se vrací až k ideám hlásaným před 400 lety Vitoriou, v jehož řešení vztahu křesťanství ke kolonizaci hledá upokojení. Svě dílo dělí ve tři části. V první se probírá prameny, odkud čerpal podněty k rozluštění této otázky: jsou to především grotesky dominikána Las Casas a čtení „De Indis“ P. Fr. Vitorie. Časově jsou to prameny první a do jisté

míry jedinečné, poněvadž spousta ostatních pramenů buď ideje těchto dvou velkých Španělů potvrzuje nebo jim odporuje, a pak je sluší odmítnouti. Jako pramenů užívá též projevů různých papežů, vysvětlovaných v duchu Vitoriově; Misie v Paraguay jsou mu pak uskutečněním oněch idejí v praxi. Kolonisaci španělskou samotnou posuzuje různě. Připomíná-li příležitostně, že Španělsko, řídící kolonisaci, podalo v památných Zákonech pro Indie krystalisaci idejí Vitoriových a tužeb Las Casových, zapomíná na to zas a vidí v koloniích ztělesňování lakotnosti a krutosti Španělů, bera doslovně stíznosti P. Las Casas, o němž je známo, že upřílišoval. Údaje Las Casovy byly sice podrobeny kritice, ale nedošlo se ještě k úsudku definitivnímu. Španělský kritik svrchu jmenovaného díla odkazuje autora na nové dílo P. Bayle, které se pokouší spravedlivě hodnotit tato fakta. Naráží patrně na dílo „España en Indias“, jež jest obhajobou kolonisujícího Španělska v celku, třebaš připouští přechyby jednotlivců. Španělský kritik vytýká dále autoru neznalost nejnovější biografie Vitoriovy, kterou sepsal dominikán P. Getino (La Ciencia Tomista, červenec—srpen 1934). V 2. a 3. části svého díla se obírá Folliet návrhy, které zakládají právo kolonisace, a dělí je na nepravé a oprávněné s hlediska katolického (tomistické filosofie). O zásadách mezinárodního práva poučuje spis „Derectio internacional“, který sepsal nynější předseda společnosti „Francisca Vitoria“ Aniceto Sela y Sampil (Madrid 1932).

F. S. Horák.

### *Křesťanství a majetek.*

*Majetek je jako mrva;  
není k ničemu, dokud se nerozkydá.*

G. K's Weekly.

Sleduje-li člověk český politický tisk, má stále více dojem, jako by žil v toužebném očekávání jakéhosi nového josefínského věku osvícené tolerance a mírumilovného pořádku. Je dojemno pozorovat, s jakým nadšením je vítán každý nový záblesk červánků tohoto občanského ráje — a zdá se, že nikomu ani nevdá, že tyto červánky mají tentokrát neobyčejně rudou barvu.

Chuti jsou zajisté rozličné a hlas srdce se nedá umlčeti. A my bychom se nad tím nijak zvlášť nepozastavovali, kdyby při tom nebylo také pozorovat vliv chorobné přitažlivosti, již působí podobné nezdravé sny na ducha jistých katolíků. Je to jedna z mohých podob léčky, do níž bylo vždycky snadno katolíka polapit a jež záleží v apelu na jeho touhu po Pokoji. K tomuto apelu nemůže zůstat křesťan lhostejným — vždyť slo-

va „Pokoj lidem dobré vůle“ jsou jednou z jeho nejzářivějších nadějí pro tuto zemi; ale proto také tím snadněji zapomene hledět k tomu, zdali je mu nabízen pokoj živý a plodný nebo pokoj, který pro jeho duši znamená jen živoření. Má-li dobře v mysl vštípeno slovo o mnohých příbytcích v království Božím, zapomíná, že jsou také jisté příbytky, jimiž má podle příkazu opovrhovati tak prudce, že nemá strpět ani jejich prach na své obuvi.

Snad nikde to není v této přítomné hodině vidět tak naléhavě jako tam, kde jde o křesťanský pohled na dobrou správu majetku — neboť to je dnes v přirozeném řádu věcí úkolem nejnaléhavějším. V této věci nebyl průměrný křesťan snad nikdy radikální, a dnes, kdy je na jedné straně povinen vzdalovati se se vší rozhodností všech popěračů práva na majetek a na druhé straně vyzván, aby se pro všeobecný shnilý pokoj přizval k pořádku, který znamená jen zmatené záplatování naprosto pochybeného společenského pořádku — dnes a v takové situaci je křesťan více než kdy jindy sváděn k tomu, aby uvázl na mrtvém bodě. A přece je to pravý opak toho, co by právě zde měl osvědčovat.

A kdyby aspoň měl omluvu v nejistotě cesty, kterou by se měl pustit! Ale nemá ani tu výmluvu; nemůže říci, že by po výzvě náměstka Kristova k obnově křesťanské společnosti neměl udán jasný směr a určen zřetelný rozkaz k dílu. Jestliže si může býti ve věcech přirozeného pořádku křesťan něčím jist, tedy je to skutečnost, že se nesmí spokojit s žádným přístipkářským řešením „řízeného kapitalismu“ o nic méně než se zoufalým řešením otrocké společnosti socialistů, nýbrž že má usilovati o nastolení křesťanského principu spravedlivě rozděleného majetku jako základu svobodné společnosti.

Zdá se, že to jsou hlavně dva omyly, jež brání dnešnímu křesťanovi, aby se odlišil od lidí tohoto věku tak, jak by toho žádalo svědectví pravého řádu uprostřed všeobecného vítězství úchylky. První a tvrdošíjnější z těchto omylů je mínění, že je nutno přijímati usurpaci bohatce jako fakt, že ji nelze vymýtit, nýbrž ji jen nanejvýš stále omezovat — ubírat po kapkách ze zlaté stoky, aby se příliš nepřeplnila. Věru pěkná představa řádu, v němž bude spravedlivý lid podoben mravencům, stírajícím sladké kapičky ze mšic zvláště vybraných a pečlivě krmených jako dojných krávy! Představa poněkud bláznivá, jež znamená jen nové kolo starého valčíku z dob, kdy si lidé se zlatými měsíci osobovali práva králů a dobyvatel; ne však myšlenka, na níž by bylo možno založit něco podobného řádu. Nikoli, býti v této věci křesťanem znamená zcela jiný poměr k bohatci, který chce býti dobyvatelem. Je to poměr dvou

nepřátel. V křesťanském řádu nestačí omezovat tohoto dobrodruha, který se nazývá kapitalista. V křesťanském řádu je třeba zničit samého ducha kapitalismu, znemožnit jakékoli uplatnění výbojů, jež činí ze služebného nástroje předmět uspokojení. Je třeba obnoviti majetek jako svěřený prostředek k zabezpečení svobody všech lidí; je třeba rozdělit majetek tak, aby nebylo nikde volného místa, na němž by zlatý podnikatel mohl založit své tyranské panství. Nestačí z něho učinit zlatou krávu; je třeba vymýtit instituci zlaté krávy a dáti místo rozdělení zlatého mléka každému člověku možnost, aby dobýval své skromné zlato vlastníma rukama z vlastního rýžoviště. Je třeba učiniti z bohatství opravdu pouhý přebytek spíše nežádoucí, věc, která vznikla spíše ze špatného počtu a která je tudíž spíše k hanbě — předmět zbytečných starostí, nenajde-li se dobrý způsob, jak se ho užitečně zbavit. Hle, co se na křesťanech žádá — ačkoli je to cíl, po němž by se mělo toužit a o nějž by se křesťan měl ucházet jako o privilegium.

Druhý omyl se týká moderního názoru na stroj. Vidí se, co všechno bylo vykonáno proti řádu přičiněním tohoto příliš věrného služebníka, který poslouchá tak věrně prvního rozkazu svého pána, že již není s to slyšeti jiných. Ale poněvadž je stroj již zde v plné své slávě, domnívá se leckterý křesťan, člověk pokoje, že je nutno jej trpět a ponechat mu ono místo, jež zabral, ať je sebe větší a neúměrnější. Ach, té šetrnosti a toho jemnocitu! Jako by stroj byl živý obr, jemuž nelze utíti příliš mohutné údy, protože by vykrvácel. Dovoluje se tedy raději stroji, aby olupoval člověka tak, že již nemá k čemu užít svých vlastních živých údů. Toť jedna z těch věcí, jež moderní duch dovede nejméně pochopit — že by bylo možno jíti zpět, učiniti služebníka skromného a příležitostného, pouhého podělkujícího nádeníka, jemuž náleží jedno z míst posledních. Kdo by to tedy měl neustále připomínati ne-li křesťan, který to má chápat lépe než kdokoli jiný? Neboť křesťan, který miluje svobodu — a to svobodu takovou, o jaké se ani nesní ostatním synům země, kteří nevědí nic o svobodě dětí Božích — ví přece dobře, jakým nepřítelem svobody se stává stroj příliš hýčkaný, jemuž hospodářova lenost věnuje příliš mnoho vlastních úkolů, jež by zmohly obratné ruce a bystré oči k mnohem větší radosti, i když k mnohem menšímu pohodlí. Neboť radost v práci, toť vrcholný stav, k němuž křesťan může dojíti ve věcech tohoto světa. Tato pravda je příliš zapomínána v této době, jež ztratila pravou radost z práce. A přece bez ní není život proniknut pravou jednotou. Je třeba, aby člověk pracoval svými rukama na svém díle podle vlastního svobodného záměru

prostě proto, že tím zařadí hmotu do svého životního řádu a že tím obrací v radost všechnu trpkost toho, co mu bylo dáno na počátku jen jako pokuta. To je něco, čeho se křesťan nemůže vzdát. Kdyby se toho vzdal, nezbylo by mu než přijmout ohavnou alternativu zoufalství, jež nedoufá v radostnou práci a proto hledí svrhnout její břímě zpět na hmotu — na stroj, oddělit ji jako něco nečistého od pravého duchovního života. Ale což není právě toto zoufalství z práce tou alternativou, kterou nám nabízí moderní milovník stroje? Je prý třeba zdokonalit stroj, aby člověk za několik hodin mechanické práce si vykupoval volný čas pro pravou duchovní práci... Nuže, co je to jiného, než že se člověk rozděluje na otroka, který slouží stroji, a na muže svobodného, který si svou svobodu vykupuje svým otroctvím? Postřehneme-li duchovní význam této ideje, objeví se nám jako něco nesmírně obludného — toto zařazení otroctví do duchovních hodnot jako jejich podmínky, jako potupného poplatku za zdánlivou svobodu. Ale právě k této obludnosti směřuje všechno hýčkání stroje a všechno pokojné snášení zlaté usurpace; a není proti tomu jiné cesty než potření těchto dvou omylů.

Nuže, toť v podstatě to, co se žádá na křesťanovi v této bezradné hodině. Je to v pořádku tohoto století věc mnohem radikálnější než všechny socialistické programy. Neboť ty jen pokračují v úchylce, jež se vyvíjí již celá staletí a jež směřuje vytrvale k obnovení otrocké společnosti; toto však je volání svobody, jež by setřásla tuto úchylku jako pouhý škraloup bláta. Taková je dnes křesťanova služba společnosti — služba, kterou je povinen plniti nejen sám u sebe, nýbrž o kterou má usilovati i v řádu obecné spravedlnosti. A toho nedosáhne jinak, než bude-li žádati neúprosně první podmínku toho všeho — obnovení spravedlivé míry majetku — toho majetku, který je jako mrva, jež musí být rozkydána, aby byla k užitku.

*Timotheus Vodička.*

## *Pokus o křesťanskou estetiku.*

### I.

Náboženství neochuzuje umění, nýbrž naopak propůjčuje mu oné obecnosti, kterou má samo. Tak umění nevymykající se náboženství, nýbrž vědomě se živící jeho plností, rozlétá se po všech skutečnostech a všechny chce lidem přiblížiti. Proto také křesťanské umění projevuje neobyčejnou měnivost a barvivost formy. V umění, které vychází z křesťanského myšlení, z křesťanského života, třeba i jen obecnosti křesťanské, ze které zase umělec žije, vře plnost a životnost křesťanství samého.

Smysl umění jest podle svatého Tomáše, *recta ratio factibilium*, čili udělati dobře věc, přiblížiti se k Tvůrci a vyplniti co nejdokonaleji jeho rozkaz. Zvládnouti zemi, a tak obnovit aspoň něco z rajského řádu.

Zvládněte zemi. Země totiž trpí a vzdychá, podle svatého Pavla prvním porušením řádu souladu. Člověk si má podrobiti zemi, má si ji podrobiti ale tak, aby ji svou poslušností uvedl v řád, proti kterému se postavil prvý člověk, když chtěl, aby tvorstvo nesloužilo výlučně Bohu, nýbrž především jemu, člověku. Umělec ovládá zemi, ale ovládá ji dokonale proto, že odhaluje podstaty věcí, jejich tajemné vztahy, protože tak přenáší na zem něco z rajského souladu. Hledati rajskou krásu, tušenou umělci, jest vlastním úkolem umění.

Křesťanství ale dává umění ještě další klady. Nejenom že má umění zvednouti původní řád, nýbrž od křesťanství se mu dostává řádu vyššího, a tak jest jím pozvedáno do zcela nové sféry. Umění žijící z křesťanství žije nejenom z plnosti řádu přirozeného, nýbrž také z plnosti řádu nadpřirozeného. A znovu zdůrazňuji, že se tak může státi třeba i bez vůle umělcovy, když totiž žije prostě věrně z obecnosti a pospolitosti Církve.

Umění křesťanské nejenom že stojí pevně na zemi, nýbrž také prolíná formou věčnosti, věčnou tesknoutou po dokonalém a naprostém po pravém spočinutí v domovině, své výtvoře.

Jak přijímá umělec plnost Kristovu, takže je možno mluvit o křesťanském umění? K podstatě umělcově patří větší smyslová vnímavost a silnější přijímací schopnost. Umělec postihuje zřetelněji než ostatní rozdíly barev, tvarů, tónů a smyslových vjemů. Celý souhrn vjemů stává se pro něho více než pro ostatní výrazem anebo symbolem celkových nálad. I duchovní náplně a předměty působí a umělce smyslovým zprostředkováním na smysly. Tato zvýšená smyslová citovost potřebuje vedoucí kompensace, řízení, aby touto plností nebyl umělec zmitán na všechny strany. Tu jest umělci ochranou jeho osamocенost, samota, ve které tvoří, kde jest docela sám, kde mu nikdo nerozumí, kde jest takřka opuštěn, kde mu nic nepomohou teorie, školy, kamarádi, vzory... Býti umělcem znamená totiž řád, výraz a smysl. Umělec již nachází, ale přetváří a utváří tyto tři skutečnosti. Umělec tvoří hotovými věcmi. Nepracuje teprve s pojmy. Umělec nemá řešiti problémy, nýbrž smyslově vyjadřuje řád a smysl a výraz pojmů o problému. Všechno trojí musí umělec nalézati a přetvářeti. Kdo nalézá jedno nebo druhé, může býti nanejvýše dobrým kopistou. Ale na to máme dnes docela dobré fotografické aparáty, na to není třeba umělce. Nejvyšší jest nalezení a utváření smyslů. Ostatní dvě

skutečnosti řádu a výrazu jsou jenom přípravou na vlastní poslání a činnost umělce. Smysl v umění znamená vytažení pochodu vnějšího anebo vnitřního světa. Určit smysl znamená dáti věci její místo v řádu hodnot.

Řád jest uspořádání mnohosti pod určitým pravidlem. Jakmile uchopí umělec řád, přestává býti mnohost pro něho fantomem, pronásledujícím upírem. Dobrodiní osobního řádu jest, že zachraňuje ze zmatku.

My ovšem tento řád jsme nevynalezli. Přijímáme jej vděčně.

Výraz jest znamení dění vnitřního, duchovního ve věci, v každé skutečnosti. Řád nám činí věci přehledné, výrazem pak cítím onen kus světa mne obklopující, který právě postihuji, jakožto něco mně blízkého a příbuzného, co mohu svým slovem, svým prostředkem vyjádřiti.

A nyní je každá věc plná smyslu, jestliže ji můžeme chápati jako prostředek k uskutečnění nějaké duchovní hodnoty anebo jako výraz duchovní moci. Zde umělec se povznáší nad běžný život a nad dav a ukazuje, že věci a hodnoty mají nejen okamžitý soukromý, osobní vztah, nýbrž že mají vztah k Nejvyššímu, ke Kráse samé, k lidské a věčné pospolitosti. Něco z toho obecného ducha musejí míti všichni ti, kteří chtějí cokoliv uskutečniti, musejí si býti vědomi, že jejich činy mají ohlas a souvislost obecnou. Čím více i obyčejný člověk a obyčejný činitel je si toho vědom, tím více uměleckého nádechu přechází i do jeho běžného díla.

Umění totiž, i když pracuje hodnotami a ne pojmy, nemůže přece vyloučiti teoretické. Umění řízené rozumářstvím, není proto ubohé, že je řízeno rozumem, nýbrž protože je řízeno rozumem strašně vydrancovaným.

Proto každé velké umění jest zároveň vyjádřením světového a životního názoru. A tak jako se nedá tvořiti umění jenom z pouhých pojmů, což bývá omylem u tak zvaných samovolně se kanonisujících katolických umělců, tak zase je třeba umění, aby jeho původce ve svém tvoření měl jeden celkový pohled na věci, na život, na hodnoty. Někdy to ani nemá vyjádřené, někdy to ani teoreticky neuznává, ale ve svém uměleckém snažení žije třeba z víry matčiny, z víry celého svého pokolení...

Velkému umělci stávají se vjemy a zážitky tušením tajuplných souvislostí. U nás nejdokonaljším mistrem v tomto ohledu byl Otokar Březina, který vytušil a obnažil dokonale tajemný soulad života a dění.

Umělce činí otřásající do hlubin věcí zasažené chápání zákonů a věcí. Slunce denně vychází, ale umělec je objevuje tak, jak bylo, když vyšlo po prvé. Umění stále opěvuje lásku muže k ženě, ale

umělec ji vidí jak vyšla právě z rukou Božích, jak se odrazila od tvůrčí lásky Boží.

Umělec jest ten, jenž se dovede diviti, jenž si uchoval vzhledem k věcem a k životu kus naivní dětské zvědavosti, která poznává, že toho ví vlastně stále jenom málo z pravých záhad a tajemství.

Umělec jest vnímající, cítící orgán celého lidstva.

A tak stojí umělec také před tím, jež první umělci starokřesťanští znázorňovali jako Orfea, který svou hrou okouzluje lidskou duši. Kristus stojí před umělcem plností, obecností svého Zjevení a života.

Řekl jsem, že umělec hledá výraz a smysl. Obojí mu dává Kristus v takové míře, že ani se ji neodvážil před tím tušiti. Kristus ukazuje naši nejvyšší spojitost totiž v otcovské náručí Boží, ukazuje nejvyšší plnost a povýšení života v naší účasti na Boží přirozenosti a pak také na Božím životě. Kristus zasazuje všechny lidi a všechny věci v jednu velkou tajemnou hodnotu plánu Božího, vůle Otcovy, v němž jsme spojeni navzájem k jedné součinnosti.

Umělec nachází v Kristově učení konečné vyřešení nejpalčivějšího problému, totiž touhy lidské po Bohu a jeho přesahující vznešenosti. Tak jest umění křesťanské či umění křesťanovo spojeno nejenom s vesmírem, jako bylo umění řecké, nýbrž s Bohem, s jeho životem, s cílem a určením, které on dal.

Tak nabylo umění z Kristova přínosu tři ústředních myšlenek. Nejprve vychází umění křesťanské z duše povznesené, posvěcené a obohacené spojením s Bohem. Za druhé, nauka o spojení všech vykoupených ve skutečném, třebaže mystickém těle Kristově v jeden celek, nejpevněji, nejreálněji ztmelený. Za třetí, posvěcení člověka ustavičným přeléváním Kristova života a jeho hodnot do života našeho.

Tak se otvírá tímto povoláním k podobnosti s nejvyšší dokonalostí umělci větší bohatství pochopení a vyjádření smyslu člověka. Tak víme ze skutečnosti, že jak Kristus, tak Maria Panna, tak i svatí dali lidstvu a umělcům nejvíce dosud možností k pokusu o vyjádření krásy vnější i vnitřní a k vyjádření řádu obou těchto krás.

Umění křesťanské jest provanuto hlubokou úctou ke člověku, jehož duše jest svatostánkem Božím. Tak poskytují svatí vždycky vděčnou látku po této stránce totiž k vyjádření tohoto propukání božského, které bylo vloženo do člověka. Na nich vidí umělec, co to znamená dáti se proniknouti Boží plností a velebností.

Křesťanské umění se vyjadřuje dále jednotou, kterou čerpalo z velké myšlenky o jednotě všech jednak v Otcu, jednak v mystickém těle Kristově. Proto se zvedají k jedinému bodu gotické kate-

drály, proto naznačuje kopule jednotné objetí a zahrnutí všech, kteří vyšli z jednoho srdce a k němu se vracejí. Tímto zasazením do mystického těla nabývá pro umělce každý člověk novou důstojnost, totiž, jako úd samého Krista. K tomu směřuje zápas křesťanství vynucovati i viditelně, dokonale toto tajemné tělo ve skutečnou obec Boží, Civitas Dei. Křesťanský umělec již napřed vidí tento cíl a naplnění a vidí v něm onen nejvyšší, protože dokonale jednotící, dokonale naplňující smysl všeho. Dr. Silv. M. Braitto O. P.

### *Vědecká osobnost sv. Tomáše Akvinského.*

Lev XIII. v encyklice *Aeterni Patris* charakterisoval třemi slovy celou práci Tomášovu: *Unice Veritatis amator*.<sup>1</sup> Malířské umění zdůrazňuje totéž, malujíc Tomášovi na prsou zářící slunce. Příčinný vztah mezi myslitelem a jeho myšlením, nebo vůbec poměr původce k dílu, dovoluje závěry vzhledem k oběma.<sup>2</sup> Tím je také odůvodněno rozlišení dvojí charakteristiky *osobní a vědecké*. První hledá osobitý ráz, z něhož nějaký systém vyšel, snaží se naléztí nejhlubší duchovní podklad, z něhož vyšla osobní tvůrčí práce, chce míti co nejjasnější obraz o tvůrčí osobnosti samé. Druhá pak určuje systém samotný, ukazujíc vědecký obsah nauky, základní poučky, jež blíže určují vlastní ráz systému nebo od jiného odlišují a dávají jeho vědeckému obsahu jednotný ráz.

Všimněme si té *osobní* charakteristiky u sv. Tomáše Akvinského. Pokus o určení vědecké individuality sv. Tomáše byl již učiněn mnohokrát, a není to nic lehkého. U Tomáše se nesetkáváme navenek s onou mohutnou individualitou, již známe u sv. Alberta Velikého, jeho učitele, jenž zasahuje mocnou rukou ve velikých vnějších událostech XIII. století jako učitel, představený, biskup, křižácký kazatel, posel míru. Tomáš proti tomu jest jenom chudý *řeholník a muž vědy*. Pro tu pracuje, žije a úplně se obětuje a umírá mlád, zlomen obrovskou činností. Jeho osobnost vystupuje na veřejný život jen tehdy, když toho žádá věda. Proto také z jeho současných životopisců málokterý pronikl blíže k jeho osobnosti. Nejlepším a nejpřípustnějším pramenem poznání jeho duše jsou jeho *díla*, jak praví M. Grabmann. A přece právě v jeho dílech všechno osobní ustupuje do pozadí, více než u jeho současníků bylo zvykem. Tomáš jest ve svých přísně vědeckých dílech *suchý, jednoduchý, přesný, bez ozdob, skoro chladný*, „jako nejvyšší

<sup>1</sup> Jedině milovník Pravdy.

<sup>2</sup> G. Manser, *Das Wesen der Thomismus*. Freiburg (Schweiz) 1935; p. 24.



sněžné štíty hor, jež beze změn ročních časů, zdají se věčně nezměnitelné“. Dá se říci, že osobitě ve vědecké práci sv. Tomáše Akvinského jest právě to, že zde neproniká nic individuálně-osobního. A není to jen pro nějakou negativní hodnotu. Děje se to u Tomáše jen proto, aby bylo všecko obětováno vědění, poznání a soustředění na pravdu. V tom jest Tomáš *typem přísně vědeckého badatele*. Jako v jeho nauce o poznání všecko proměnlivé a jednotlivé se musí podříditi všeobecnému a nutnému, tak i v oboru vědy osobní a proměnlivé u badatele musí býti obětováno vědění. Kde byl nejhlubší kořen tohoto velikého pojetí vědy? V jeho úžasné *lásce k pravdě*, před níž se má skláněti vše mžikové, měnivé, pomíjející, všecko uboze lidské. Ne nadarmo toho tolik Tomáš napsal o pravdě. Byl to jeho oblíbený předmět, protože pravda všecko objímá a všemu dává cenu. Nelze však dělati z Tomáše výstředního intelektualistu a dovolávati se ho proti stejně výstřednímu voluntarismu. Tomáš *spojoval harmonicky rozum a vůli*, dal oběma vlastní místo v životním řádě. V oboru *praxe* má vůle zde na zemi převládající vliv. Dokonce první popud ke každé lidské činnosti, i poznání — *motus quoad exercitium* — vychází od vůle. Ani nejlepší znalost ctností nečiní ještě člověka ctnostným, nýbrž ctnostné *jednání*. Tomáš odmítá energicky sokratovsko-platonskou větu, jakoby vůle vždycky šla za dobrým poznáním. Svoboda sice má kořen v rozumu; ale nositelem a vykonavatelem svobody jest vůle. V nekonečném rozpětí duchovního chtění, které se nedá ukojiti žádným obmezeným jednotlivým dobrem, spočívá *svoboda volby*. *Svobodné jednání* zakládá vládu vůle i v praktickém soudu rozumovém. Tak vůle pomocí svých dobrých nebo špatných zvyklostí (*habitů*) vládne celým oborem prakticky-mravního života. Ještě mnohem význačnější jest postavení vůle v *nadpřirozeném* oboru milosti. I víra, ač jest v oboru rozumu, vzniká jen z vůle hýbané milostí. A dokud jest člověk na zemi, předčí daleko láska k Bohu poznání Boha. — To všecko učí Tomáš a žil podle toho, neboť byl i *světcem*.

A přece láska k pravdě jest nejhlubším rysem jeho duše. Pravdě a jejímu poznání musí se vše zase konečně podříditi, i láska k Bohu. Jenom v tomto harmonickém podřízení porozumíme konečně správně celému aristotelskému Tomášovi proti platonismu XIII. století. Absolutně mluveno, Verum jest nad Bonum, pravdivé nad dobrým, a odtud rozum nad vůlí, neboť poznání pravdy znamená hlubší imanenci než láska k dobrému a hlubší smysl bytí dobrého jest v bytí pravdivém. Pravda jest také nejvyšším cílem vesmíru: „oportet igitur *veritatem esse ultimum finem universi*“ (C. G. I., 1). Poznání pravdy jest také nej-

vyšším stupněm životní činnosti. Na zemi převládá láska k Bohu, ale podstata věčné blaženosti člověka jest ve *vidění božské Pravdy*. Toto velikorysé pojetí pravdy osvětluje podivuhodně *tomistický postoj k vědě*. Ještě ve XII. století scholastikové pokládali vědu jen za cosi užitečného — *bonum utile* — pro ctnostný život. Tomáš neodmítá docela toto pojetí vědy, ale dává spekulativním vědám vyšší určení, protože *jsou dobré samy o sobě*, jsou *bonum honestum*, neboť zdokonalují člověka v souladu s jeho rozumovou přirozeností. Z této obdivuhodné lásky k pravdě vysvětluje se u Tomáše řada osobních vlastností a příznaků jeho osobního způsobu práce, jež mohou podati typický celkový ráz jeho vědecké individuality.

1. Jeho neochvějná *důvěra v pravdu*. Ani staří mudrcové ani velcí novodobí vynálezci nepochybovali o možnosti jakéhokoliv poznání. Právě okolnost, že se můžeme tázati: poznáváme něco? to jest otázka po faktu myšlení, byla jim, i Tomášovi, nejsilnějším důkazem proti plytké skepsi. Ještě nesmyslnějším se jim zdálo dokazovati možnost poznání, když takový důkaz již možnost předpokládá. Hlavní obtíž lidského vědění se také nevztahuje na první principy, nýbrž na to, co se z nich vyvozuje. A když někdo chce všechno dokázati, i první zásady, zase nic nedokáže, neboť všechny důkazy na prvních zásadách závisí a tak by to byl postup do nekonečna.

2. Ve světle jeho oddanosti pravdě vysvětluje se pozoruhodná vědecká *vážnost jeho nauky*. Není v jeho vědecké práci ani potuchy po výstřelcích pozdější scholastiky, které jí udělaly tak špatnou pověst. Formalismus, mnohdy směšné, špičaté a nic neříkající distinkce, které jen zakrývají skutečné, věcné obtíže, místo aby je řešily, to se u Tomáše vůbec nevyskytuje. Jeho argumenty, vždy věcné, nikdy vášnivé, vždy zahalené v jednoduchou, až únavnou formu „pro“ a „contra“, prozrazují ducha naprosto vyrovnaného bez osobního nepřátelství.

3. Harnack připisuje Tomášovi „*úžasnou energii myšlení*“. Geniální přirozené nadání, jež rozpalovala láska k pravdě a ono nenáročné neustávající pěstování vědy dalo Tomášovi *hloubku myšlení*, v čemž i Alberta Velikého předčí, o níž řekl Eucken, že „stále trvá na svém *proč*“, a kterou mu nikdo neodpírá, kdo ho dobře zná. Je to neúnavný hledač nových pramenů, nových hledisek a důkazů, radí pozorování k pozorování, důkaz na důkaz, zkoumá, vysvětluje, přesněji určuje, rozlišuje a odděluje, aby nakonec spojil výsledky v nějaké syntesi, jež ukazuje nepřekonatelného mistra. Často již vzbudila obdiv tato „syntese“, tento duch „obdivuhodného pořádku“ (*merveilleuse ordonnance*), jak to pojmenoval



Gilson. To jest plod hloubky a proniknutí jednotlivých problémů a jich spojitosti.

4. Tomáš sjednotil ve skutečnosti dvě věci, jež se mnohým zdají nesjednotitelné: nezlomnou důvěru k Církvi a k tomu velikou *nebojácnost* v oboru vědeckého bádání. Obě dvě byly plod jeho neudržitelné lásky k pravdě. Vůdkyní mu byla věta, že *pravda pravdě nemůže odporovati*, a proto mezi rozumem a zjevením, jichž společný původce jest Bůh, vůbec žádný rozpor není myslitelný. Jak vysoko nad rozumem stojí Zjevení v očích Tomášových, vyjadřuje věta: že prostá stará babička (vetula) zjevením více ví o Bohu a o prostředcích spásy, nežli nejostrovtipnější pohanský filosof před Kristem.

Avšak ochránkyně božského pokladu zjevení jest Církev Kristem na Petrovi založená, jejíž hlava je římský papež, nástupce Petrův. A s jak jemnou a hlubokou znalostí života zdůraznil mravní nutnost zjevení pro přirozený řád poznání! I přirozené pravdy bez zjevení jsou poznávány ve svém celku jen od málokterých, po dlouhé době, a to ještě ne bez množství bludů.

A přece na druhé straně zase ta nebojácnost při filosofické práci badatelské. S jakou rozhodností zdůrazňuje zásadní samostatnost filosofie! Má své vlastní principy, nezávislé na zjevení. Jak statečně hájil r. 1270 v Paříži na theologické fakultě proti svým kolegům a dokonce i proti biskupovi jednotnost podstatné formy v člověku! Tomáš zná i nebezpečí vědeckého studia: pýchu, zapomínání na Boha, zneužití vědy k hříchu, rušení zbožnosti, nebezpečí, na něž se znovu a znovu odvolávali protivníci studia řeholníků ve XII. století i dříve. Jsou to jen nebezpečí, tedy případy, ale to přece nemůže zdržovati člověka, aby hledal pravdu. Velmi nápadný důkaz o tom, jak mu byla pravda nade všecko a jak neznal v jejím zájmu ani bázně, ani překážek, dává nám ve svém komentáři ke knize *Job*. Dává otázku, zda ona známá disputace Jobova s Bohem nebyla nehodná pro Božství. Odpovídá krátce a břitce. Pravda nezná osobních ohledů; proto, kdo mluví pravdu, jest nepřemožitelný, ať má co činiti s kýmkoliv. „Sed considerandum est, quod veritas ex diversitate personarum non variatur; unde cum aliquis veritatem loquitur, *vinci non potest*, cum quocunque disputet.“ To jest řeč tomisty!

5. Tomáš měl mnoho protivníků již za svého živobytí: vlevo Averroisté, vpravo Platonikové, k nimž ze začátku patřila větší část jeho vlastních řádových spolubratrů.

*Experimentální proud*, vedený Rogerem Baconem, byl mu ještě méně příznivý. Při tom ještě s Albertem a Bonaventurou bojoval proti nepřítelům žebavých řádů, kteří s Vilémem ze St. Amour rozpoutali známé roztržky v Paříži. Ve

všech těch bojích a sporech se staršími i současnými protivníky postupuje Tomáš *vždycky* jen a jen *rytířsky*. I to se dá vysvětliti nejlépe z jeho celé a jedinečné oddanosti pravdě. Skutečně i zde platí jeho zásada: „*Věc musí mluvit, ne osoba*.“ Zná opačné názory, podává je se skrupulosní přesností, často doslovně, často aniž při tom jmenoval odpůrce. Hodnotí důvody odpůrců, klidně odvažuje, vyzvedá, co jest správné; možno-li, vykládá je mírně, v tom někdy zašel až daleko (na příklad u Aristotela, Augustina, Pseudo-Diviše etc.). Je-li třeba útočiti, děje se to s důvody a bez osobních útoků. Současné protivníky jmenuje velmi zřídka. Kde však protivník ohrožuje víru a mravy, nachází také proti němu vážná a varovná slova, ale vyslovuje je vždy velmi obezřetně, aby zbytečně neporanil, ale také rozhodně. Tak uzavírá slavný svůj traktát proti Sigerovi brabantskému a proti Averroistům slovy: „Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus, aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum *minimus*, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur vel ignorantiae consulatur.“ (De unitate intellectus, c. 7.)

6. Nelze se zde podrobněji obírat *poměrem* svatého Tomáše k *předchůdcům*. Jisté jest, že to nebyla pouhá otrocká závislost, jak se kdysi tvrdilo (Brucker, Tiedemann, Prantl). Naopak, zásady, jimiž se řídil Tomáš při navazování své vědecké práce, jsou naprosto a od kořene zdravé, a možno jim zase porozuměti ve světle oné Tomášovy lásky k pravdě.

Učí: I. Posuzující mínění jiných, nesmíme se dát ovlivňovat ani láskou, ani nelibostí, nýbrž jedi-  
ně a výlučně pravdou.

II. Jako soudce musí slyšeti obě strany, tak i filosof při tvoření nějakého závěrečného úsudku snáze pracuje, zná-li domněnky a pochybnosti různých autorů.

III. Ze dvou důvodů máme „— *necesse est* —“ vybírat domněnky od jakýchkoliv filosofů: za prvé, protože můžeme od nich převzít to, co pravdivého oni našli: „*primo, quia illud — quod bene dictum est, ab eis accipiemus in adjutorium nostrum*“; za druhé, abychom odstranili to, v čem oni pobloudili nebo skrze blud snáze došli ke správnému řešení nějaké otázky. Tak vlastně máme býti vděční i za to, co bylo řečeno špatně.

7. S myšlenkovou hloubkou Tomášovou těsně je spjata jeho *vědecká dalekozrakost*. To jest zase nejkrásnější plod jeho vášnivě a vše ovládající lásky k pravdě. Pravda jest veliká a nezměrná jako Bůh sám, a kdo jí holduje a se jí oddává

zápalem veliké duše, tomu ona rozšíří obzory do nezměrna. Tato duševní dalekozrakost se jeví u Tomáše z množství různých hledisek.

I. O velkorysosti spekulativního vědění u Tomáše již jsme řekli.

II. Velkorysý jest i jeho pojetí čistě filosofické vědy. Žádný jiný ze scholastiků nedal přirozené rozumové spekulaci takové pole, jako právě Tomáš. Stačilo by se zde odvolati na historii filosofie.

III. Velkorysost ukazuje svatého Tomáše i při svém určování vědeckých pojmů. G. Manser vidí základ toho v teocentrickém pojetí problémů u Tomáše. Bůh je stejně pramenem a ideálem vědění, jako bytí a dokonalosti. Druhé je příčinou prvního. Všechno poznání a chtění, tvoření a činnost na zemi, svoboda i nutnost mají svůj ideál v Bohu. V tomto zevšeobecnování pojmů je právě metafysická hloubka — čím hlubší, tím všeobecnější; není to útěk před jednotlivými skutečnostmi, nýbrž právě naopak, je to právě k vůli celkovému postřehu jich, neboť nelze pochopiti

něco jednotlivého bez všeobecného pojmu. Je to dokonce velmi realistický světozor a ohled na mnohost věcí ve světě, neboť čím více tvarů patří pod nějaký pojem, tím více i ten sám je skutečný.

IV. A jako s pojmy, tak je to u Tomáše i s principy. Možná, že právě v této veliké a mocné rozpínavé síle, kterou dal Tomáš svým principům, je hlavní důvod jeho nesmrtelného vlivu na myšlení mnoha století. Bylo to vskutku vítězství nad časem a prostorem.

To jsou vynikající a typické znaky, v nichž se odráží vědecká osobnost svatého Tomáše. Všecky se dají konečně uvést na jeho obdivuhodnou oddanost pravdě, z níž všecky vyrostly. Jest „Učitel Pravdy“ — Doctor Veritatis. Co ho ale nejvíce vyzvedlo nad meze obyčejného působení a vlivu na duše, byla *hloubka jeho ducha, jeho obdivuhodně syntetisující rozum, jeho úžasná vědecká velkorysost.*

(Volně podle G. Mansera, *Das Wesen des Thomismus.*) —Ph—

## KRITIKA

*Jacques Maritain: Humanisme intégral*

Fernaud Tubier, Paris.

Maritain rozvádí pojem humanismu docela jiného, než jak jej vytvořily různé systémy jak historické, tak v dnešní době. Každý systém filosofický i sociální tkví svými kořeny v základních pojmech o člověku a jeho postavení k životu, ke společnosti a vesmíru.

Maritainův pojem humanismu vyjadřuje celou bytost lidskou s tělem a duchem a nadto ještě i to, co přineslo křesťanství pro člověka, aby ho povzneslo a uvedlo do nebývalých rozměrů ducha účasti na božské přirozenosti a životě.

Integrální humanismus nesmí vynechat nic, co je člověku dáno buď přirozeností nebo darem Božím v nadpřirozeném řádě.

Jest úkolem dneška použít a spasit pravdy o lidskosti, které čtyři století znetvořila, neboť si postavila anthropocentrický humanismus. Dnes se kultura tohoto humanismu rozpadává a tím trpí a je utlačována i pravda o člověku, která byla v humanismu zahrnuta. Dnešek znamená vlastně přechod do nového období civilisace. Nové období se bude zase zabývat základními věcmi, to jest poměrem stvořené bytosti k svému určení a cíli, pojmem svobody, poměrem ducha a hmoty atd., avšak bude v tom znovu křesťanská orientace.

Nová kultura nemůže zůstat proti Bohu, bude rehabilitována pro Boha. Člověk nabude oživujícího poměru k Bohu, humanismus bude zase theocentrický. Věci nebudou zavrženy, nýbrž mají být přetvořeny láskou vyšší a stanou se prostředkem, stanou se společnými, ve smyslu vyšším, budou vráceny společnosti s křesťanskou duší, bude to rehabilitace věcí Bohu, bude v tom nový humanismus.

To se musí uskutečňovat křesťanským způsobem, který volá: vezmi kříž svůj, nikoliv kříž jako symbol, který zdobí korunu králů a prsa vznešených, nýbrž život plný vykupujícího utrpení ve skutečné existenci. Je to nové vědomí sebe, které nabývá člověk, který se nemůže vzdálit od cesty kříže; lidstvo má nové zkušenosti a proto může s novou reflexí se postavit k Bohu a k tajemství svého určení. Toto vědomí musí býti pevné, dokonalé a duchovní, neboť by jinak nestačilo na reparaci zla, které bylo způsobeno opakem. Vědomí evangelického já, to jest života duše podle Krista, může překonat tragedii naturalistického a pouze lidského vědomí já dřívějšího.

Problém lidské svobody bude řešen v novém období v poměru člověka k Bohu. Co je zlého, toho první příčinou je člověk, neboť svoboda lidská má schopnost klesat; avšak Bůh má ohled na ni. Proto musí žít v poměru k Bohu, z Něhož přichází pomoc a vliv. Theologické řešení Maritai-

novo doplňuje jeho filosofické řešení a pojem nového období. Člověk nabude plné evangelické svobody dítek Božích a vědomí všech požadavků života podle Krista, a to i v životě pozemském a sociálním. Jsou to požadavky, které nutí k proměně časného života a sociálního stále k hlubšímu, až k dosažení cíle. Život Církve a její rytmus byl napadán rytmem naturalismu života čistě pozemského a hmotného. Jednota těchto dvou životních rytmů byla hluboce porušena; středověk měl pro ni smysl. (Tento boj je patrný i v posledních jevech sociálního života. Bolševismus chce změnit člověka, t. j. člověka, jak ho vytvořil liberalismus, t. j. „buržoasního“. Charakteristiky buržoasního života jsou: je to výplod farisejský a úpadku, je v něm něco z puritánství a racionalismu. Takový člověk dává přednost právníckým fikcím před láskou, dává přednost psychickým fikcím před skutečností, proto není ontologický. Proto život skutečný má tytéž znaky: dává se přednost mínění v politickém životě (parlamentární demokracie) a penězům v životě hospodářském.

Buržoasní člověk popřel v sobě všechno zlo a irracionálně a nabytí vědomí, že je spokojen pro sebe. Žije tedy v ilusích. Používá moralisování i určitého spiritualisování. Miluje a je nadšen pro určité přirozené ušlechtilosti, avšak nemá ponětí o jejich hlubokém obsahu, proto je přetvořuje na mythický prvek, aby se jím mohl klánět, zatím co oddělil od Boha živého a od lásky. Lež tohoto buržoasního vědomí měla být odhalena snahou Marxe nebo Freuda a j.

Tento buržoasní člověk nemůže konvenovat křesťanu stejně jako komunismu, jenže komunismus ho chce změnit mechanicky a zevně, technickými a sociálními prostředky. Proto se obrací nejen proti buržoasnímu člověku, nýbrž i proti člověku samému, v jeho podstatné velikosti, pokud je obrazem Božím a pokud jako rozumný tvor určený pro Boha má svůj zvláštní poměr k Bohu a milostí je povýšen až k nad-člověku. V této své velikosti má své přirozené požadavky. Komunismus činí člověka pouhou součástí společné energie, ničí jako každý jiný totalitarismus, svobodu a vlastní myšlení, chce socialisovat i osobu a ducha.

I se stanoviska integrálního humanismu je třeba odsoudit buržoasního člověka. Je to kompromisní typ a jeho odsouzení je zasloužené. Formace buržoa se nedělá v Božím prostředí nebo v lásce, je v něm plno farisejských prvků a pýchy jednotlivce; nelze ho však měnit pýchou kolektiva a zevnější technikou. Změna se musí stát od základu, je třeba, aby podle křesťanství umřel starý člověk, aby se zrodil nový, Kristův, v němž by byl jasný obraz Boží.

Uskutečnění tohoto ideálu je naznačeno přesně jak v životě jednotlivce, tak ve společnosti, tak v hospodářském životě. Likvidace kapitalismu a zřízení korporativismu spolu s přeměnou hlubokou lidské duše, mravního a duchového života způsobí návrat k celému člověku, takže se nemusí zříkat své *lidské velikosti*. Velikost ducha se vyvíjí za určitých podmínek, za důsledků lidských hříchů, za chudoby a miserie, otroctví a pýchy, proti nimž je třeba bojovat; jinou podmínkou je však bohatství ducha a radosti, svobody; určitá chudoba soukromá tvoří bohatství všech.

Maritain má zvláštní velikost myšlenky a ducha, která dovede vést uprostřed nejnovějších a nejtragičtějších projevů moderního života zmatku.

Alois Dempf: *Kierkegaards Folgen*,

Jakob Hegner, Leipzig.

Rozpoutal se boj o Kierkegaarda, zda je křesťanský filosof. Mnozí z jeho žáků se hlásí k různým názorům na svět. Autor této studie rozebírá Kierkegaarda a ukazuje, že je to především křesťanský filosof. Jeho způsob práce je určen Heglem, avšak spíše protivou k Heglovi, neboť jeho nauka o víře je pravým opakem Heglovy. Zvláštní důraz klade Kierkegaard vždy na pojem ducha, který nemá fantasticky sestrojenou formu z vývoje absolutna nebo objektivního ducha, nýbrž osobní ráz člověka a jeho osobnosti.

To je filosofická existence lidská. Z toho vyvádí myslící existenci; skutečná filosofie vzniká jen v objektivním poznání ontologické povahy ducha lidského, že podstata jeho je duchovní; subjektivně se poznává v uskutečňování, t. j. v činnosti. Křesťanská filosofie se o to vždy snažila. Lidského ducha měřila podle Ducha Božího a mluvila o podobnosti s Bohem; přiváděla též k většímu uskutečnění této podobnosti.

Náhradou, kterou učinil Hegel, že totiž Boží Duch byl nahrazen duchem světa, byl změněn přirozeně i pojem ducha lidského a tím i pojem osobnosti.

Kierkegaard byl tedy svou vůlí křesťanským filosofem; téma však jeho filosofie byl opak Heglovy identity ducha světa a přírody, t. j. zabýval se především rozdílem mezi Bohem a světem, mezi Božím Duchem a lidským. Proto filosofie Kierkegaardova má titul „Distanzphilosophie“.

Autor objasňuje příkladem na Heglovi a Kierkegaardovi problémy poměru theologie a filosofie, poměr mezi vírou a vědou. Německá veřejnost je v poslední době přímo přeplněna stu-

diemi hloubky ducha a Boha, které přinášejí světlo do zmatku dřívějšího období.

Nový svazek Platonův *Symposion*, o pravé lásce, v překladě Frant. Novotného, (Laichter, Praha, 1936) přidává do kulturního bohatství české literatury zase jeden text v dokonalém překladě, jak může vyjít jen z rukou odborníka a klasika Novotného.

Novotný vysvětluje i název dialogu *Symposion*, že mu neodpovídá české slovo hostina, poněvadž značí družnou zábavu, která následovala po jídle a byla zušlechtěna zahajovací modlitbou a obřadností. Plato byl přiveden k tomuto dialogu erotem, který prožíval Plato ve svém mužném věku. Nejdůležitější částí je řeč Sokratova, který proti chvalořečem jiných o Erotu chce podat pravdu. Pramenem této pravdy bylo zjevení, které učinila věštkyně Diotima. Eros má znamenat podle dialogu iracionální hybnou sílu rozumových schopností a činností.

*Dr. Albert Niedermeyer: „Wahn, Wissenschaft und Wahrheit.“*

*Lebensbekenntnisse eines Arztes.* Anton Pustet, Salzburg.

Albert Niedermeyer, lékař, filosof a právník, jenž si svým otevřeným katolickým pojetím v oboru sociální hygieny získal v moderní publicistice slavné jméno, líčí v tomto spise — ježž možno nazvat encyklopedií současných problémů v zrcadle katolického světového názoru — s podivuhodnou otevřeností vyznání svého života (jako člověk a lékař), jenž byl cestou z bludu k vědě a zakotvil v pravdě. Jeho věcné a strážlivé líčení skutečností a zaujetí stanoviska k bohovědným, filosofickým, sociologickým, sociálním a lékařským otázkám živě a věrně vystihuje ráz a životní otázky současné doby, „jež my všichni“, jak praví, „musíme řešiti“.

„Boje o světový názor v dnešní době mi jasně ukázaly, že sotva některý obor medicíny je v tak velkém stupni vědou světového názoru, jako sociální hygiena... Sociální hygiena se téměř stále zabývá takovými problémy (to jest hlavními otázkami života). To nám už ukazuje pohled do nejstarších dějin sociálně hygienických myšlenek — neboť již zákonodárství Mojžíšovo, jako též Hammurabiho, nám dává poznati nerozlučnou spojitost hygienických požadavků s nábožensko-mravními... Tak je jasné, že není možno řešiti tyto problémy izolovaně, čistě jen s lékařských hledisek, nýbrž je zřejmý *primát etiky* i v těchto otázkách, tím spíše, že i ony stále znovu přivádějí „k sociální otázce“. Str. 216.

„Též sociální hygiena má stejný osud jako o-

statní vědy, že se totiž může znovuobroditi pouze „katolickým způsobem myšlení“. Stále a znovu stojíme před otázkou: jaké obohacení, obnovení, jakou schopnost tvůrčích myšlenek by mohla věda získati, kdyby si konečně opět uvědomila poklady, jež prýští z katolické vědy! Bylo neštěstím, že platila věta: *Catholica non leguntur*. Positivistická věda je vyvrácena z kořenů a musí uschnouti, a její krise není nic jiného, než krise doby, odpad od Boha. Jako při shroucení antického světa věda žila dále jen v křesťanství a byla zachráněna jeho učenici, tak se to může státi též v přítomnosti.“... „Již mnoho roků jsem pociťoval, jakým neštěstím je, že naše filosofie, od té doby, co se vzdala jasných pojmů scholastiky, stále více trpí babylonským spletením jazyků.“

Nynější věda trpí nejen nejasností v názvosloví, nýbrž přímo nejasností myšlení, proto jediná záchrana vědy je v návratu k tomismu, v metafysickém pokladu vědy. Str. 221.

*Svatý Tomáš a Kant.*

Příčina vnitřní slabosti a nejistoty všech věd jest útěk před jasným metafysickým poznáním, který má začátek v nejasnosti pojmů již v základních věcech a ve strojenosti výrazu. Nedá se, bohužel, upříti, že v překřtívání pojmů, jimiž ustálená tradice předtím vyjadřovala již určité věci, není zcela bez viny veliký *Kant*. Co se líbilo jemu, bylo po chuti i menším duchům. Ale když každý filosof si utvoří vlastní terminologii a konečně již ani dva filosofové týmž slovem nerozumějí stejný pojem, je to věc, která nejen ochromuje filosofii, nýbrž uvádí i všechny ostatní vědy v žalostný stav. Že kritiku Deneffe skutečně obtíže Kantovy filosofie někdy přísně, ač ne bezdůvodně, jsou jeho výčitky o znejasnění vědecké řeči a způsobu psaní opravdu spravedlivé.

Naproti tomu působí jako zjevení křišťálová jasnost a průhlednost u sv. *Tomáše Akvinského*, jehož si musíme napřed znovu získati, jakožto jednoho z největších a nejhlubších filosofů všech věků a tvůrce pravé věčné filosofie, abychom se znovu naučili vědeckému myšlení. Vnitřní zdravot a metodická čistota scholastiky musí býti opět pochopena a státi se vzorem každé moderní vědy. Pohříchu na severoněmeckých vyšších školách (u nás ne lépe — pozn. překl.) bývá při vyučování představován zpitvořený obraz „scholastiky“ jako odstrašující příklad „temného středověku“, a to od učitelů, kteří ještě neměli v rukou ani jedno dílo velkých scholastiků, kteří stěží znají jen jméno *Tomáše Akvinského* a jeho velikého učitele, „*doctoris universalis*“ Alberta Velikého.

Ve školách se ještě vychvaluje tak zvaný „německý idealismus“ jako světový názor. Salonní filosofové jej pěstují ponejvíce v podobě eklekticismu nebo synkretismu bez stanoviska, takže je to pak vlastně smíšenina všech možných světových názorů, plná protikladů; vše je jim dobré, jen žádné jasné a důsledně plynoucí poznání nadpřirozena. Z křesťanství se uznává jen to, co se dá zařadit do takového systému, a co duchy neznepokojuje. Nechtějí „znepokojoval se o Boha“ — toho nepotřebují — a proto také nesnesou absolutní filosofii a bezprostřední poznání. Avšak filosofie Kantova jde takovému relativismu vstříc, když popírá poznatelnost „věci o sobě“ (Ding an sich), uznání přesažných (transcendentálních) pojmů umožňuje jen „cestou postulátu“, a svým proslaveným „kategorickým imperativem“ činí mravní zákon zcela autonomním, nezávislým na nějakém nadpřirozeném zákonodárci a motivuje jej jen čistě přirozeně.

Kant bývá pokládán za vrchol nejen německé, nýbrž vůbec vši filosofie. A přece musí jeho teoreticko-poznávací kriticismus nutně přejít v subjektivismus a agnosticismus. Zde se jeví spojitost mezi Kantovou naukou o poznání a učením Luthrovým; ne zcela nevhodně se Kanta z mnoha důvodů dovolávají jako filosofa protestantismu. Protože je podle Luthra lidská přirozenost podstatně zkažena — není ani v oboru poznání schopnosti poznati přirozeným rozumem absolutní, všeobecnou pravdu. Nechce-li pak člověk býti odkázán výhradně na poznání z nadpřirozeného zjevení (což odpovídá „nadpřirodnímu“ názoru), je Kantův pokus, zachrániti poznání nadpřirozena aspoň „cestou postulátu“ opravdu pokus uchránit od úplného přerušení posledního spojení přes nepřeklenutelnou propast mezi vědou a věrou.

Nedá se ovšem popírat, že pokantovská filosofie toto spojení také trhá a více se odvolává na Kanta „čistého rozumu“, než „praktického rozumu“. Následkem toho se časem popřelo jakékoliv poznání nadpřirozeného zjevení, ale zároveň i schopnost poznati všeobecně platnou, všeobecně zavazující mravní normu. Uznati něco takového by znamenalo pro důsledného myslitele dojít ke katolicismu. Kdo to nechce, tomu nezbývá nic jiného, než popírat všeobecnou platnost nějaké pravdy. Tak je subjektivismus jediné útočiště. V oboru víry a etiky hledá omluvu v známých obratech: musí býti ještě čistší forma víry a vyšší mravnost, zakládající se pouze na jednotlivcově svědomí a na osobní odpovědnosti před Bohem.

U Tomáše proti tomu vládne nauka o analogii v řádu jsoucna v každém oboru myslitele a života. Na této staví neochvějně přesvědčení, že zá-

kladní pravdy metafysické jsou přístupné i čistě přirozenému rozumovému poznání. A poněvadž milost přirozenosti neruší, nýbrž povyšuje a zdokonaluje, není vůbec možný mezi vědou a věrou rozpor, nýbrž naopak, zjevení jen povyšuje lidské vědění, vede k oblažující jednotě a souladu.

Tak vidíme, že mezi Kantem a Tomášem je hluboký rozpor — a zcela jistě není jen na povrchu, nýbrž sahá hluboko, až ke kořenům. A přece, čím více se pokoušíme, abychom porozuměli, co v podstatě chtěli Kant a Tomáš, tím více se nám vnucuje zdání, jako bychom v největší hloubce přece objevili společný bod, z něhož začínají a vycházejí, na kterém se také bude museti vypracovati smíření protiv mezi těmito dvěma velikými mysliteli. Ovšem, může se to státi jen tak, že metafysika bude očištěna od přísného Kantova kriticismu a stane se nositelkou objektivního poznání pravdy. Tím dosáhne opět toho, co jí náleží, královského postavení mezi světskými vědami, a bude opět uplatňovat svůj oplodňující primát na všechny vědy. Neboť žádná věda nemůže býti trvalá bez pevných základů objektivní metafysiky jsoucna.

*Nutnost tomismu pro jediné správné řešení různých otázek.*

Pro všechny vědy — a ne na posledním místě i pro lékařství — jest jen jediná cesta záchrany: zpátky ke skutečně stále platící filosofii, *zpátky k Tomáši Akvinskému!* Jedině jeho nauka nás učí rozuměti jinak nepochopitelnému vzájemnému poměru těla a duše, problému těla a duše. Jakou plnost poznání chová v sobě již jediná věta: *Anima forma corporis* (duše — tvar těla)! Přesná tomistická formulace se může skoro pokládati za heuristické principy. Podobně známé věty: „*gratia supponit naturam*“ a „*gratia non tollit et destruit, sed implet et perficit naturam*“ jsou klíč k vysvětlení vzájemných vztahů mezi přirozenem a nadpřirozenem. Dávají viditelnému světu, co je jeho, stejně jako neviditelnému. Viditelný svět není, jak učil Luther, od základů porušený dědičným hříchem, nýbrž správný řád v přírodě jest právě předpoklad pro působení nadpřirozena. Tyto věty náležejí k nejhlubším moudrostem tomistické filosofie. Správné postavení k nadpřirozenému jí nedovoluje, aby se zdála nepřátelská k životu. Neboť nadpřirozenem není přirozený pořádek porušen a zničen, nýbrž právě doveden k dovršení a vyvýšení k úrovni vyššího životního pořádku.

Tyto základní pravdy chrání před bludy materialismu a monismu právě tak, jako pantheismu, které správný pojem transcendentna buď popírají anebo jej snižují k jakémusi nejasnému a

splynulému pojmu imanence, na úroveň pouhé přirozenosti. Když víme, že fysis a metafysis náležejí k sobě, a to druhá jako doplnění první, jsme chráněni před neméně nebezpečným omylem abstraktního dualismu, který rozbíjí jakékoliv pouto mezi tělem a duší, mezi přirozeností a nadpřirozeností a proto nutně též činí vzájemné působení říše hmotné a duchovní naprosto nepochopitelným, ba zcela nemyslitelným.

Chrání před agnoscitismem, neboť učí absolutní a objektivní skutečnosti nadpřirozena, a skutečné jeho poznatelnosti lidským rozumem: učí, že můžeme poznati pravdu; a poněvadž přirozené a nadpřirozené pocházejí z jednoho zdroje, učí, že pravá věda nemůže býti v odporu se svým zdrojem.

Chrání před zhoubným teoreticko-poznávacím idealismem, který vede k popírání objektivní existence věcí, podle kterého existence věcí rozumových je závislá na poznávacím subjektu, a proto vede k subjektivismu. Učí dále, že můžeme poznat věci tak, jak to odpovídá jejich skutečnému bytí. Tato nauka skutečnosti (teoretickopoznávací realismus) je jediná s to dáti lidem opět důvěru k vědě. Že tento teoreticko-poznávací realismus nemá co činiti s realismem a idealismem ve smyslu pravé etiky, není třeba zdůrazňovati znalým filosofie; ale je třeba na to upozorniti, poněvadž užívání téhož výrazu pro dvě docela různé věci i zde může vésti ke zmatkům v pojmech.

Na této nauce vidíme také jasně, jak veliké to bylo obohacení, že Albert a Tomáš, proti prvokřesťanským filosofům, Augustina nevyjímajíc, neorientovali se výlučně podle idealismu Platónova a zvláště nauky o ideách, nýbrž navázali na realismus Aristotelův a zvláště na jeho nauku o entecheii, která je skutečnosti nejbližší.

Dualisticko-idealistický blud působil škody ve všech odvětvích vědy. Rozděloval od sebe i jednotné a k sobě náležející vědy přírodní a vědy ducha. Schiller, žák Kantův, napsal o poměru přírodní vědy a filosofie tato slova:

Nepřátelství buď mezi vámi! Ještě je na spolek brzy. Teprve až se v hledání rozdělíte, pak bude poznána pravda.

I když jeho doba pokládala to spojení za předčasné, že dnešní doba ho vyžaduje, ukazuje nám pohled právě na vědu sociální hygieny a na její vztahy k sociální biologii, na sociologii a sociální filosofii, které před nedávnem zkoumal Coerper, ovšem aniž by si byl vědom s plnou jasností, že tu jde o odhalení biologických, sociálních a metafysických kořenů té vědy a jejích problémů.

Že se bez metafysiky a především bez tomismu ani sociologie a lékařské sociální vědy neobejdou, ukazuje jasně srovnávání nauky o státě a o spo-

lečnosti sv. Tomáše s jinými domněnkami. Otázka sociální je zkušební kámen, na kterém se třídí duchové. Nejde tu jen o otázky: Člověk a společnost, osobnost nebo masa, individualismus nebo kolektivismus. Vidíme tu, jak tomismus s aristotelskou moudrostí se dovede varovati úskalí každého špatného extrému (παρέκβασις) a dovede nalézt správnou střední cestu (ὁρθὸς τρόπος) mezi individualismem a kolektivismem. Toto napětí se vyrovná, když jednak se přiznává nekonečná cena každé lidské duše, předmětu božského vykoupení, kdežto zase jednotlivec má jen potud cenu, pokud jest úd společenství! Tu poznáváme celou hloubku křesťanské ideje Corpus mysticum a její sociální význam, vlastní důvod, proč jediné křesťanská nauka sociální řeší sociální otázku: boží základ života je vinný kmen, jednotlivec jen listí a réva, která se zbaví života, jakmile se odloučí od kmene a chce existovat autonomně sama o sobě. Když trpí jeden úd, trpí s ním všechny ostatní. — Tato myšlenka velkého spojení a společenství ukazuje, že zavinění nebo trpění sociální bída jsou hříchy proti Duchu svatému a proti dárce života! Ale jen on může i v sociálním životě změnit tvářnost země.

Ale jak se můžeme my prakticky přiblížiti řešení sociální otázky? Vidíme, že ještě dnes se cesta dělí ve tři hlavní směry: směr *socialistický* spočívá všeobecně, co se týká světového názoru, na dialektickém materialismu (Karel Marx); druhý *národní socialismus* vedle hlavních myšlenek křesťanských národnostně zabarvených staví na pragmatismu Heglově a na jeho učení o státní všemocnosti.<sup>1</sup>

Konečně řešení *křesťansko-sociální*, které nejjasněji vyjadřuje nauka svatého Tomáše v učení o státě a společnosti. Tato jediná si všímá všech stránek lidské přirozenosti a jejího tnutí k nadpřirozenému, poznání nadpřirozeného životního cíle, mravní odpovědnosti před vyšším zákonem. Vnitřní příbuznost mezi Heglem a Marxem ukazuje také, že obě první řešení, pokud jsou čistě pokusy řešení poměrů pozemských, jsou si navzájem blíže spřízněny, než by chtěli připustiti přívrženci řešení národně-socialistického; ukazuje se, že pokus o řešení není jednotný, nýbrž že jejich přívrženci po vážné úvaze a ujasnění v životních otázkách se budou museti přidati k jedné nebo druhé straně. A tak nakonec na tomto duchovém bojišti zůstane boj k rozhodnutí mezi *materialismem a věrou v Boha — mezi bludem a pravdou*. — — —

V tomto poznání je úplně jasno: že věda správně chápána nejen nemůže nikdy odporovati víře,

<sup>1</sup> Ve filosofii státní Gentile a Croce nacházíme vyjádření učení Heglova vyhovující italskému fašismu.



nýbrž dokonce musí k ní vésti. Ba, ještě více: nutné a bytostní zdokonalení nachází věda ve víře, jako viditelná příroda skrze neviditelné sice, ale ne méně skutečné nadpřirozeno. Mezi vědou a věrou není nepřeklenutelná propast, jak ji maluje Kantova nauka o poznání: že víra začíná teprve tam, kde přestává věda — dva světy, které nemají navzájem nic společného, které spočívají na docela různých základech poznání. Naproti

tomu věta: *credo quia absurdum* — věřím, poněvadž nechápu, jest opravena a prohloubena slavnou větou Anselma z Canterbury: *Credo ut intellegam* — věřím, abych chápal.

Zde se spojují věda a víra, přirozeno a nadpřirozeno v neroztříštitelnou jednotnost obrazu života, která jediná znamená plné, celé a pravé poznání.

(Med., Phil., JUDr. A. Niedermeyer, přel. C. Š.)

## POZNÁMKY

**F** M. Hník, *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství* (E. B. 11. Praha 1935.)

Je zajímavé u autora knihy, jak si učinil předmětem vědeckého rozboru věc, která se mění podle mínění a různých hledisk, s nichž kdo vychází. Proto seskupuje citace různých autorit a kongresů, které stanovily pojem dobročinnosti a sociální péče.

Je patrné, jak z mnohých názorů čiší liberalisticky vytvořený buržoasní duch, který miluje fikce právnické i hospodářské místo skutečnosti, místo účinné vnitřní dispozice, z níž má dobročinnost vyvěrat. Je to planost moralisování a návod k buržoasní ušlechtilosti, která nemá vlastního obsahu a je odvrácena od Božího vlivu.

Buržoasní postup byrokratický i v oboru dobročinnosti pohlcuje jako velký organismus mnoho z prostředků určených k dobročinnosti, a v tom je jedna z jeho velkých slabostí. Druhá slabost tkví také v tom, že zevně organisované přispění postrádá vnitřního poměru. Jako vše, co vzniklo buržoasně, nemá vnitřního obsahu, tak z dobročinnosti, která má vyrovnávat nepoměry, stal se bezduchý a mechanický organismus. Výkonný orgán je bez ducha a lásky, lidé, kteří přijímají, jsou rovněž bez lásky. Podstatná složka lidského života soukromého i sociálního je láska, která dodává životu života. A to byla nejhlavnější složka křesťanské dobročinnosti, což autor též doznává.

Autor nebere slovo Církev ve správném smyslu, což je jeden z nejhlavnějších nedostatků, pro který se dá vtěsnat pak do pojmu Církev,

co tam podle úmyslů Kristových nepatří. Rovněž některé výtky, které autor „církvím“ dělá, jsou příliš už přežitě a neodůvodněné (viz str. 37). Vymezení sociální dobročinnosti československé církve není vlastně věc Církve, nýbrž přesunuje vše na státní organismus, který přes všechna dobrá opatření dosud selhává zasáhnout všude, kde to zdraví národa vyžaduje. Je patrné z knihy autorovy, jak mizí Kristův duch všude tam, kde není životní jednoty v Kristu-Církvi, a jak je nutné nahrazovat ušlechtilostí ve smyslu buržoasním, t. j. bez pravého obsahu a hloubky života vše, co bylo opuštěno z Církve Kristovy. Mnohé věci, o nichž autor pojednává, jsou umělé pohrávání s naukou Kristovou, jako na př. jeho stať o přínosu apoštola Pavla a některé jiné. V křesťanství katolickém je nutné spatřit něco, co se autorovi nehodí, a v tom jsou velké neobjektivní slabiny jeho díla, jinak pozoruhodného.

**H**ysterie a sebevýchova. Člověk podléhá v duševním životě často psychickým projevům hysteričnosti, aniž si to dokonale uvědomuje. Není to stálý stav, který postihuje vnitřní dění nebo nervy. Není to též pouze nervové porušení, psychický stav v hysterii spolupracuje. Může vzniknout při změnách organicko-psychických, zvláště v některých dobách vývoje, nebo při jiném silnějším otřesu emotivním. Jistý stupeň hysteričnosti je u lidí dost častý, zvláště u těch, kteří nevěnují pozornost sebevýchově. Normální život duševní vyžaduje vnitřní organisace

a uspořádání vnitřních projevů. Neschopnost uspořádati do jednoty a celku je známka duševního nepořádku a hysterie. Ribot sám (*Les maladies de la volonté*) udává známky hysterie: Především je to velká nestálost. U hysterických lidí je neuvěřitelně rychlý přechod na př. z radosti do smutku, ze smíchu do pláče; jsou měnliví, fantastičtí a vrtošiví; mluví v jednom okamžiku s velkou výmluvností a hned nato upadají v zádumčivost a mlčení až do úplné němosti, vydrží dlouho ve stavu snivosti a těžkomyslnosti; propukají někdy ve vzlykot, z toho zase stejně rychle se smějí bez vážného důvodu a velmi nezřízeně. Povahově a náladou se mění jako obrazy v kině. Chvilku byli radostní, plní laskavosti a milí, hned zase špatně naložení a dráždiví. Projevují silnou antipatii k tomu, koho včera nesmírně milovali nebo si cenili, nebo naopak, kloní se s velkou sympatií k někomu, kdo byl lhostejný nebo odporný; dovedou nenávidět osoby, nebo jindy projevit nesmírnou něhu k osobám, k nimž měli pravý opak.

Hysterici jsou hnáni a puzeni vášněmi, vůle je stále kolísavá a slabá, nestálá, není v ní vyrovnanosti, otáčí se podle nejmenšího vanu větru jako vlnka. Jsou nestálí a měnliví v tužbách, v myšlení i v citech. Obrazivost je velmi živá, a to tak, že považují a tvrdí za pravdu své fantasie; hysterikové značně lžou.

Přejí si být středem pozornosti a zájmu, trpí velikášstvím. Žijí jen sebou samými. Projevují nesmírné a neukojitelné touhy po emocích a po intenzivním projevu života, jsou



až náhylní k dobrodružstvím a hádkám. Jisté stupně neorganizovaného vnitřního života jsou vždy výrazem psychického zmatku a hysterie, i když člověk má schopnost organizace, avšak ze slabosti jí nepoužívá. Hysterická změna nálad a nestálost, deprese a melancholie, slabost vůle, otroctví vášni, prostě vnitřní desorientace je vždy charakteristika nemocného stavu duše. Proti těmto stavům, jimž podléhá značný díl lidí, je třeba duševní organizace vůlí a usměrňováním rozumu. Je třeba životní účelnosti a cíle, pro který člověk má žít a používat svých vnitřních projevů, aby dosáhl skutečně a činem toho, k čemu je puzen vnitřními projevy citu, vášně, vzletu, myšlenky atd. Skutečný život povinnosti a ušlechtilosti má být tvořen intenzitou vnitřního života: Jen tak se dostane člověk z vnitřního zmatku a neuspořádanosti a nepodlehne hysterii.

**S**tudien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie von Dr. Werner Schingnitz:

*Goethes „Faust“ und das Christentum*, von Karlenst w. Weissleder, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.

Autor poukazuje na mnohou nesprávnost pohledu na básníka, posuzovat jeho obsah buď příliš intelektuálně nebo na druhé straně nebrat v úvahu nic z obsahu a zůstat jen u zevnější formy. Ani jedno ani druhé není výstižné. Básník není filosof ani theolog, jeho vidění je především vidění života v jeho bezprostředních a živých formách, v jeho pohybu a činnosti; prožívá bezprostřední skutečnost oživenou duší. Není to pouze iracionální prvek, je to život ve své totalitě.

Umění tvoří smyslové formy, v nichž je obsah ducha. Pojem autorův o náboženském životě je však pojem, který by odpovídal čistým duchům. Zapomíná, že křesťanství nezavrhuje smyslové formy, naopak, že „per visibilia ad invisibilia“ povznáší lidského ducha. Proto v tomto bodě srovnání neodpovídá dost dobře a přesně na téma, které si postavil o poměru mezi básněním a náboženstvím. Autor prožívá sám obtíž, kte-

rá plyne z jeho pojetí o poměru náboženství a umění z faktu, že náboženství a mystika inspirovala umění a umělce, že byla pramenem dobré a hluboké inspirace. Náboženství je právě součástí zdejší duše, žijící v tomto světě, která ji povznáší. Jinak je v knize mnoho dobrých postřehů o životě, umění, zvláště o Faustovi.

**D**obré dílo ve Staré Říši na Moravě vydalo v poslední době tři další kursy velmi hodnotné: Rudolf Eucken, *Dějiny*, kurs 35.; Marcel Braunschvig: abbé Du Bos, kurs 34.; Rudolf Schwarz: Staveniště Evropy, kurs 33. Výběr kursů Dobrého díla je známý, proto je pochopitelné, že vychází Eucken, velký etik a filosof, který přes svou duševní základnu poněkud filosoficko-heglovskou a nábožensko-naturalistickou znamená přece jen myslitele velkého rázu a v otázce filosofie dějin objasnil dobře mnoho věcí, zvláště nezávislost i závislost duchového života na minulosti atd. 33. kurs Staveniště Evropy dává možnost porozumět tajemství rodícího se umění. „Otevřený zrak vidí lidi táhnouti po zemi jako kočovníky a vidí, že jejich díla se střídají a mění podle stále nových a neočekávaných ustanovení... Vidí přicházeti a vadnouti formy a pozoruje s úlekem, že si člověk velmi musí pospíšet, má-li nějaká stavba býti vůbec hotova, ježto popud, který ji žene do výše, nestačí mnohdy od základu k dovršení; vidí, že epochy nebývají větším dílem pokázeny zlou vůlí lidskou — to ovšem také — nýbrž chabostí mozků, které si nedovedou představit, že by něco mohlo býti také jinak, a chabostí srdcí, která nemilují života.“

**C**alvin: *Kardinál a reformátor*. Přeložil F. M. Dobiáš, úvodní studii o Calvinovi napsal J. L. Hromádka. Vydal Jan Laichter v Praze; 1936, cena 24 Kč, váz. 39 Kč, str. 286.

Úvod J. L. Hromádky čítá 162 stran, tedy více než polovinu knihy. Dále je v knize přeložen list kardinála Sadoleta, biskupa v Carpentrasu, zaslaný jím magistrátu, radě a občanům ženevským a odpověď Calvi-

nova na list Sadoletův. Proto se kniha jmenuje tak podivně; Calvin, protože je o Calvinovi; kardinál, ne že by Calvin sám byl kardinálem, nýbrž že odpovědí na jeho list se oficiálně ujímá úřadu reformátora. Odtud „reformátor“. Konečně je v knize doslov překladatelův, rejstřík jmen, seznam biblických míst, errata a dvě přílohy: podobizna Calvinova a podobizna Sadoletova.

Úvod J. L. Hromádky je dosti obšírná práce, dávající nám mnoho nových pohledů do duše a rozumové vyspělosti předního, věřícího ještě theologa protestantského a universitního profesora bohosloví na Husově fakultě.

Hromádka srovnává Luthera, vedeného k odpadu a útěku z kláštera důvody převážně osobními, které měly ospravedlniti Lutherův svatokrádežný konkubinát se svedenou jeptiškou a ostatní věci soukromého života Lutherova (srovnej jeho listy Melanchthonovi!) a teprve druhotně měly ráz veřejné reformace. (Srovnej úvod Hromádkův k Odkazu Lutherovu, vyd. Laichter, Praha.)

Proti Lutherovi je stavěn Calvin, odchovanec rationalistického humanismu a suchých právnických kodexů, který sice uznává, že „Luther je povaha nesmírně vášnivá, popudlivá a zahořklá“, ale je nutné si ho vážít při uvážení, jak „statečně a neochvějně, obratně a učeně otrásá pořád vládou Antikristovou...“ t. j. Církví katolickou. A toto bude asi kořen všech vzájemných sympatií. (Str. 7 a 8 úvodu.)

Knihy by měla býti historicko-theologickou, ale přece v ní převládá základní rys protestantský t. j. řečňování, obrácené spíše k širším vrstvám než k člověku, který by měl kdy a chuť se nad každou větou zamyslit. Když si uvědomíme toto základní gesto autorovo, vysvětlíme si snadno jeho celý postup, způsob mluvy atd.

Úvod působí dojmem něčeho vynuceného a občas probleskne nepozorovaně pod autorovým perem, že i on zná jiné hledisko, než s jakého píše, či musí psát. Na př. str. 14:

„Dnes, ve světle čtyř až pěti set let, jeví se reformace i odpovědnost je-

jích představitelů v jiném světle než v době, kdy byly pronášeny první bojovné výzvy proti babylonské nevěstce ve svatyni chrámové. Církev, proti které reformace vedla zápas na život a na smrt, se v polovici 16. stol. vzpamatovala z rozkladu náboženského i mravního a pokusila se s jakýmsi zdarem o vlastní reformu víry a života. Zavedla kázeň do hierarchie od papeže až po venkovské kaplany. Obnovila staré anebo vybudovala nové cesty osobní i společenské zbožnosti. Pustila se s heroickým zanícením nesčetných kněží a řeholníků do misie v pohanských zemích. Promyšleně tvořila plány na dobytí protestantských tvrzí a na některých místech je úspěšně prováděla. Katoličtí dějepisci prohlašují, že toto byla pravá reformace; že jen obnova, která přišla z kruhů papežských, biskupských a řeholních, byla oprávněnou reformou církevní, zdůvoditelnou před Pánem Církve; kdežto reformace Lutherova, Zwingliova a Calvinova a ovšem reformace jiných, méně významných oprávců byla prý pouze „reformací“ či deformací, kačířským pokusem o rozvrat a zmatení srdcí.“

Zajímavé je, že H. neříká ani že je to pravda, ani toho nepopírá. Popříti toho nemohl, byl by lhal. Říci, že je to pravda, též nemohl, poněvadž by byl nemohl psát dále tak, jak pokračoval, t. j. velebením Calvína a

všech skutků jeho a nadáváním Církvi katolické.

Nazývali se dnes Cartesius otcem moderní subjektivistické filosofie, pak Luther a Calvin jsou jejími kmotry, poněvadž jí dali náboženské odůvodnění, stavějíce jedince jako střed všeho. Bez Luthera je těžko si mysliti Kanta a všechny ostatní, jež vychoval; a tak vidíme, komu máme co děkovat za dnešní myšlenkový, náboženský a mravní rozvrat. Toto konečně přiznává i Hromádka, a tak sám utvrzuje čtenáře, že v jeho Úvodu nemusí a nesmí brát všechno vážně a do slova. Zajímavé je též doznání, že dnes vlastně není čistých kalvinistů ani mezi Calvinovými věrnými stoupenci (str. 143). Jejich víra, možno-li to tak nazvat, je osobním libovolným výběrem toho, co se komu líbí. Je to potom ještě vůbec náboženství?

Hromádka sám přiznává, že ho v jeho práci o Calvinovi vedla pravá sympatie k velikému reformátorovi, jíž byl ovládnut, třebaže ho napřed mnoho zjevů v Calvinově díle zarazelo a znepokojovalo. Třebaže toužil, aby se to ono v Ženevě nebylo stalo, třebaže si kladl otázky nad tím oním názorem Calvinovým... (str. 151.).

Mezi takové události patří případ Miguela Serveta, španělského lékaře a bohoslovce (nar. 1511). „Je to případ tragický: připravil Calvína o

mnoho úcty a autority v moderním světě. Ve smrti Servetově na hranici 27. října 1553 vidí dnešní člověk skvrnu na osobnosti i díle Calvinově. Calvin je vskutku za ni odpověden: že nebyl pro smrt upálením, nýbrž pro lidštější způsob popravy, nemá velikého, tím méně zásadního významu. Stejně je zbytečno omlouvat Calvinovu skutečnost, že to byla světská vrchnost, která vynesla a provedla rozsudek, a že ostatní reformační vůdcové v Německu i ve Švýcarsku projevíli souhlas s rozsudkem nad Servetem. Mějme odvahu přiřknout Calvinovi odpovědnost na plných sto procent!“ (Str. 38—39.)

Neměl-li ani Calvin ani Luther legitimace ke své reformátorské činnosti, proč pronásledovali ostatní „reformátory“?

Pokud jde o oba přeložené listy, jejich zhodnocení je podáno ve zvláštních úvodech k nim. Je to ovšem hodnocení soukromé, vyjadřující osobní mínění lidí, pod ním podepsaných. Hodnocení pravé a věčné je nutno hledat v soudech zdravého rozumu lidského, a kde nestačí ten, v neomylném určení toho, jemuž byla slíbena pomoc Ducha sv., aby mohl svázati a rozvázati všechno: nástupce Petrův. Je také otázka, zda vydávání a četba knih jako „Calvin“ se může beztréstně nazývat pokračováním v díle Masarykově, za něž se kniha prohlašuje. Br. Jiří O. P.

## POUROVA EDICE

### PRAHA XIII., VINOHRADSKÁ 10,

vydává pozoruhodné práce původní i přeložené.  
Jako sv. VIII. vyšlo: Albert Vyskočil, Marginalia.  
Odběratelům všech svazků 33 % slevy, jinak 15 až 20 %. — Z překladů vyšlo dosud: Keats, D. G.  
Rossetti, R. Pouchon a j. — Žádejte prospekty.